

К 2000-ЛЕТИЮ РОЖДЕСТВА ХРИСТОВА



Православная  
Энциклопедия

XXIV





**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  
2010**





Рождество Христово.  
Икона. 1475 г. (галерея Палаццо Леони Монтанари в Виченце, Италия)



# ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ


Под редакцией  
Патриарха Московского и всея Руси  
Кирилла

## Том XXIV ИОАНН ВОИН — ИОАННА БОГОСЛОВА ОТКРОВЕНИЕ



Церковно-научный центр  
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»



  
Наблюдательный совет по изданию  
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

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

**А. А. Авдеев**,  
Министр культуры РФ  
**Варсонофий**,  
Митрополит 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 Белоруссии

**А. А. Фурсенко**,  
Министр образования  
и науки РФ  
**И. О. Щёголев**,  
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 «Газпромбанка»  
(открытое акционерное общество)  
**В. В. Артяков**,  
Губернатор Самарской области  
**В. А. Асирян**,  
Генеральный директор  
фирмы «Теплоремонт»  
**Д. А. Барченков**,  
Председатель  
совета директоров холдинга  
«Шёлковский»  
**А. Ф. Бородин**,  
Президент ОАО «Банк Москвы»  
**В. Ф. Вексельберг**,  
Председатель Наблюдательного  
совета группы компаний «Ренова»

**Г. О. Греф**,  
Президент Сбербанка России  
**Б. В. Громов**,  
Губернатор Московской области  
**О. В. Дерипаска**,  
Председатель совета директоров  
компании «Базовый Элемент»  
**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. Торшин**,  
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. Н. Коромысличенко,**  
Генеральный директор  
ЗАО «Эмпауэр»

**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. Сёмин,**  
Член совета директоров  
ЕТК

**В. Н. Токарев,**  
Заместитель

Генерального директора  
по производству ЗАО Фирма «ЭПО»

**В. И. Тюхтин,**  
Президент Группы компаний «Вита»

**А. И. Хромотов,**  
Генеральный директор ООО «ДИТАРС»

**И. С. Юров,**  
Председатель совета директоров  
инвестиционного банка «ТРАСТ»

**О. Ю. Ярцева,**  
Генеральный директор  
ООО «К. Л. Т. и К°»


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

Московская Духовная Академия, Санкт-Петербургская Духовная Академия, Институт российской истории РАН, Институт всеобщей истории РАН, Институт славяноведения РАН, Институт мировой литературы РАН, Институт русской литературы РАН, Институт востоковедения РАН, Московский государственный университет, Санкт-Петербургский государственный университет, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Российский православный университет св. Иоанна Богослова, Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, Церковно-археологический кабинет МДА, Апостольская нунциатура в Российской Федерации, Подворье Сербской Православной Церкви в Москве, Свято-Троицкая Джорданвилльская Духовная семинария Русской Православной Церкви Заграницей, Российский государственный исторический архив, Библиотека РАН, Библиотека РАХ, Всероссийская государственная библиотека иностранной литературы, Российская государственная библиотека, Российская государственная библиотека по искусству, Российская национальная библиотека, Государственный историко-культурный музей-заповедник «Московский Кремль», Государственный исторический музей, Государственный музей изобразительных искусств имени А. С. Пушкина, Государственный музей искусства народов Востока, Государственный музей истории религии, Государственный Русский музей, Государственная Третьяковская галерея, Государственный Эрмитаж, Мемориальный музей-квартира праведного Иоанна Кронштадтского в Кронштадте, Московский государственный объединенный художественный историко-архитектурный и природно-ландшафтный музей-заповедник «Коломенское», Самарский епархиальный церковно-исторический музей, Северодвинский городской краеведческий музей, 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 оказали содействие в подборе иллюстраций И. В. Баранов, протоиерей Геннадий Беловолов, С. Е. Большакова, Ю. А. Грибов, В. Л. Задворный, Т. М. Кольцова, иеромонах Леонтий (Козлов), А. И. Макаров, монахиня Мелетия (Панкова), архиепископ Антонио Меннини, И. А. Орецкая, А. С. Преображенский, Ю. В. Устинова.





  
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  
**Алексий**, архиеп. Костромской и Галицкий, Председатель Синодальной Богослужебной комиссии  
**Амвросий**, еп. Гатчинский, ректор Санкт-Петербургских Духовных Академии и Семинарии  
**Анастасий**, архиеп. Казанский и Татарстанский, глава Казанского представительства ЦНЦ «Православная энциклопедия»  
**С. С. Аревшатян**, директор Института древних рукописей «Матенадаран» им. Месропа Маштоца  
**Арсений**, архиеп. Истринский, Председатель Научно-редакционного совета по изданию Православной энциклопедии  
**А. Н. Артизов**, директор Федерального архивного агентства  
**Афанасий**, митр. Киринский, 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 ФГУК «Государственный Русский музей»  
**Евгений**, архиеп. Верейский, ректор Московских Духовных Академии и Семинарии, Председатель Учебного комитета Московского Патриархата  
**В. К. Егоров**, ректор Академии государственной службы при Президенте РФ  
**В. Н. Зайцев**, директор ФГУ «Российская национальная библиотека»  
**Иларион**, митр. Волоколамский, Председатель Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата  
**Иоанн**, архиеп. Белгородский и Старооскольский, Председатель Миссионерского отдела Московского Патриархата  
**С. П. Карпов**, декан исторического факультета Московского государственного университета  
**Климент**, митр. Калужский и Боровский, Председатель Издательского совета Московской Патриархии  
**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 Эрмитажа  
**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  
**А. Р. Соколов**, директор Российского государственного исторического архива  
**Г. Ф. Статис**, профессор Афинского университета  
**Тихон**, архиеп. Новосибирский и Бердский, глава Новосибирского представительства ЦНЦ «Православная энциклопедия»  
**Тихон**, архим., ректор Сретенской Духовной семинарии  
**В. В. Фёдоров**, президент Российской государственной библиотеки  
**В. С. Христофоров**, начальник Управления регистрации и архивных фондов ФСБ России  
**А. О. Чубарьян**, директор Института всеобщей истории РАН  
**А. И. Шкурко**, директор Государственного исторического музея

Представительства и координаторы Церковно-научного центра  
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»

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



Научно-редакционный совет по изданию  
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

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

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

Церковно-научный центр  
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»

Руководитель — **С. Л. Кравец**

Научные редакции:	Выпускающая редакция:
<p><b>Богословия и Церковного права</b></p>	<p>Л. В. Литвинова, Е. В. Барский, М. М. Бернацкий, свящ. Димитрий Артёмкин, М. В. Никифоров, Е. А. Пилипенко, А. В. Пономарёв, Д. В. Смирнов</p>
<p><b>Священного Писания</b></p>	<p>К. В. Неклюдов, А. Е. Петров, диак. Александр Безруков</p>
<p><b>Богослужения и литургики</b></p>	<p>А. А. Ткаченко, Е. Е. Макаров</p>
<p><b>Церковной музыки</b></p>	<p>С. И. Никитин</p>
<p><b>Церковного искусства и археологии</b></p>	<p>Э. В. Шевченко, Я. Э. Зеленина, А. А. Климова, Л. К. Масиель Санчес, И. А. Орецкая</p>
<p><b>Агиографии</b></p>	<p>О. В. Лосева, О. Н. Афиногенова, Т. А. Артюхова, Ю. А. Казачков, А. Н. Крюкова</p>
<p><b>Русской Православной Церкви</b></p>	<p>Е. В. Кравец, М. В. Печников, В. Г. Пидгайко, Е. В. Романенко, Г. М. Запальский, Д. Б. Кочетов, Д. Н. Никитин, И. А. Маякова, А. М. Феофанов</p>
<p><b>Восточных христианских Церквей</b></p>	<p>И. Н. Попов, Л. В. Луховицкий, С. А. Моисеева</p>
<p><b>Поместных Православных Церквей</b></p>	<p>Н. Н. Крашенинникова, В. С. Мухин, М. М. Розинская</p>
<p><b>Католицизма</b></p>	<p>Н. И. Алтухова, А. А. Королёв, Н. А. Ломакин, В. В. Тюшагин</p>
<p><b>Протестантизма, религиоведения и страноведения</b></p>	<p>И. Р. Леоненкова, А. М. Соснина</p>

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  
Пресс-группа: Ю. В. Клиценко, В. И. Петрушко





**ИОАНН ВОИН** [греч. Ἰωάννης ὁ στρατιώτης] (IV в.), мч. (пам. 30 июля). Сказание об этом святом содержится в Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.). Согласно этому источнику, И. В. служил в войске имп. Юлиана Отступника (361–363), в т. н. полку таифалов (ἐν τῷ νουτέρῳ τῶν Ταϊφάλων). По свидетельству визант. историка *Зосима* (кон. V – нач. VI в.), таифалы – «скифский народ», т. е. гот. племя (вост. гот. группа; *Zosim. Hist.* II 31). Когда возобновились гонения на христиан, И. В. в числе др. воинов был послан истреблять их. Делая вид, что он ревностный преследователь христиан, святой помогал им избежать смерти, иногда освобождал из-под стражи арестованных. Кроме того, он поддерживал больных и немощных независимо от их вероисповедания. Проведя в этих трудах всю жизнь, он скончался и был погребен в К-поле, в месте, называемом Пандекта, где хоронили странников. Год кончины И. В. неизвестен. Спустя нек-рое время после смерти он явился некой благочестивой женщине, указал ей место своего погребения и рассказал о своей жизни. Память И. В. в К-поле отмечалась в храме во имя ап. Иоанна Богослова близ собора Св. Софии. Память И. В. в Александрийском Синаксаре значится под 5 мисри (29 июля), в эфиоп. версии Синаксаря – под 5 нахазе (29 июля), в палестино-груз. Синаксаре – под 4 авг., но нельзя с уверенностью сказать, что это тот же святой.

В синаксарном сказании повествуется, что И. В. почил в мире, однако в посвященном ему последовании, сохранившемся в 2 кодексах Великой Лавры (Ath. Laur. A. 17. Fol. 20; Laur. H. 96. Fol. 69), сообщается, что И. В. принял мученическую кончи-

ну от тирана (Юлиана Отступника?). Местом мученической кончины назван г. Траллы (М. Азия).

На Руси И. В. (Воинственник) стал весьма почитаемым святым. Ему посвящен храм в Москве на ул. Б. Якиманка. Первое упоминание об этой церкви относится к 1625 г. Тогда она располагалась на берегу р. Москвы, ближе к совр. Крымскому мосту. И. В. был покровителем стрельцов, живших там с 50-х гг. XVI в. по повелению царя Иоанна IV Васильевича. После подавления стрелецкого восстания храм пришел в запустение, в 1708 г. был затоплен во время наводнения. Согласно легенде, восстановить храм повелел Петр I в честь победы в Полтавской битве, считая И. В. покровителем рус. воинства. Освящение храма 12 июня 1717 г. совершил патриарший местоблеститель митр. Рязанский и Муромский Стефан (Яворский). В 1812 г. храм был оксвернен французами, затем вновь освящен. В советское время храм не закрывался. В 1922 г. был убит настоятель храма о. Христофор (Надеждин), в 2000 г. причисленный к лику святых новомучеников и исповедников Российских.

Ист.: ActaSS. Iul. T. 7. P. 148; PG. 117. Col. 179 [Минологий Василия II]; SynCP. Col. 855–856; SynAlex (Forget). 1963. Vol. 2. P. 251; ЖСв. Июль. С. 680.

Лит.: *Serzuy* (Спасский). Месяцеслов. Т. 2. С. 357; *Sauget J.-M. Giovanni* // *BiblSS.* Vol. 6. P. 593–594; *Aubert R. Jean* // *DHGE.* T. 26. Col. 1190–1191; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγολόγιον. Σ. 237; *Иванов О. А.* К истории церкви Иоанна Воина // *Моск. журн.* 1999. № 7. С. 28.

**О. Н. А.**

**Гимнография.** Память И. В. отмечается в *Типиконе Великой ц.* IX–XI вв. (*Mateos.* Turicon. T. 1. P. 312, 352) 12 июня и 30 июля без богослужебного последования. В *Студийско-Алексиевском* 1034 г. и *Евергетидском* 2-й пол. XI в. Типиконах И. В. не упоминается. В *Мессинском*

*Типиконе* 1131 г. (*Arranz.* Turicon. P. 172) и *Георгия Мтацминдели Типиконе* сер. XI в. (*Кекелидзе.* Литургические груз. памятники. С. 268) память И. В. отмечается 30 июля; служба подробно не описана. В ранних редакциях *Иерусалимского устава* (напр., *Sinait. gr.* 1094, XII–XIII вв.), в первопечатном греч. (Венеция, 1545) и московском (М., 1610) Типиконах, а также в совр. греч. богослужебных книгах И. В. не упоминается. Тем не менее в 1695 г. в Москве была издана кн. «Служба и житие Иоанна Воина». В совр. Минее (Миняя (МП). Июль. Ч. 3. С. 311–330) под 30 июля помещено праздничное последование в честь И. В., к-рое включает: отпустительные тропари 4-го гласа «Всеблагаго Бога и Царя...» и 8-го гласа «Блаженство евангельское возлюбив...»; кондаки 3-го гласа «Великая скорбным людям радость...» и 6-го гласа «Благочестиваго воина Христова...»; канон 2-го гласа, ирмос: *Γραδίτε μοῦδε*, нач.: «Светлое празднество твое»; канон 1-го гласа, ирмос: *Вознесъ тѣ вѣе сѣе мой*, нач.: «Иисусе, Спасе наш»; 4 цикла стихир-подобнов, неск. самогласнов, 5 седальнов, 2 светильна. По рукописям известен канон И. В., составленный гимнографом Иосифом, с акростихом *Χριστοῦ σε μέλλω στρατιώτην, παμμακάρο. Ἰωσήφ* (Христоса тебя пою воина, всеблаженне. Иосифово), 4-го гласа, ирмос: *Τῷ ὀδηγήσαντι πάλα* (Наставльшемъ дрѣвле); нач.: *Χαρμονικῶς διοδεύσας* (Радостно прошел); канон содержит 2-ю песнь (Ταμεῖον. Σ. 259).

**Иконография.** В восточнохрист. иконографии св. мучеников и воинов образ И. В. занимает особое место, поскольку, несмотря на к-польское происхождение почитания святого, мощи к-рого, согласно Житию, находились в столичном храме ап. Иоанна Богослова, его изображения практически неизвестны в искусстве Византии и поствизант. мира, включая календарные циклы (*Евсевва.* Афонская книга. С. 319). В искусстве Руси XI–XVI вв. они встречаются крайне редко и в основном имеют патрональный характер, хотя память И. В. присутствует в месяцесловах мн. рус. Евангелий и Апосто-



лов XII–XV вв. (Лосева О. В. Русские месацесловы XI–XIV вв. М., 2001. С. 395). За немногими исключениями, иконография И. В. представлена рус. памятниками XVII–XIX вв., чье обилие и типологическое разнообразие отражают рост почитания мученика. В отличие от большинства др. св. заступников, почитание к-рых распространилось или стало актуальным в ту же эпоху (см.: Бусева-Давыдова И. Л. «Святые молитвенники»: к вопросу о происхождении и развитии иконографического типа // Источники по истории реставрации и изучения памятников рус. худож. культуры. XX в.: (Мат-лы науч. конф. 6–10 авг. 2003). М., 2005. С. 75–93), почитание И. В. в Русской Церкви не имеет параллелей в религ. жизни др. правосл. стран, где изображения И. В. и тем более посвященные ему престолы не встречаются даже в Новое время. Показательно отсутствие сведений об И. В. в монографии К. Уолтера о почитании и об образах св. воинов в Византии (Walter Chr. The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition. Aldershot; Burlington, 2003; см. также: Kaster G. Johannes der Krieger // LCI. Bd. 7. Sp. 147 — приведены только рус. произведения XVII–XVIII вв.).

Подобно др. воинам-мученикам, И. В. изображали в патрицианских одеждах или в доспехах. Первый вариант, к-рому относится ряд ранних памятников, созданных до широкого распространения почитания святого, представлен прописью из Строгановского иконописного подлинника, где И. В. показан в плаще, надетом поверх длинного хитона (БАН. Стр. № 64. Л. 4, кон. XVIII в.). Подлинник, изданный С. Т. Большаковым, дополняет эти данные сведениями о внешности мученика, очевидно отразившими процесс трансформации и обновления иконографии И. В. в эпоху повышенного внимания к его образу: «...рус, аки Козма, риза киноварь, испод лазорь, в руке крест, а левая молебная, а инде пишет на Иване риза воинская, а в киевских Иоанн млад, аки Димитрий, в правой руке крест, а в левой свиток» (Большаков. Подлинник иконописный. С. 124); последний вариант, согласно тексту имевший какое-то отношение к Киеву, почти полностью совпадает с уникальным для поствизант. искусства изображением И. В. на миниатюре из греко-груз. рукописи кон. XV в., где И. В. представлен как безбородый юноша (РНБ. О. I. 58. Л. 122 об.). В подлиннике из собрания Г. Д. Филимонова (Филимонов. Иконописный подлинник. С. 402) И. В. описан только как воин, что совпадает с большинством сохранившихся памятников и свидетельствует о завершении формирования иконографии: И. В. «подобием рус, власы на главе просты и кратки, брада невелика, аки Козмы безсребренника, ризы воинския и в лате,

верхняя киноварная, исподняя лазоревая, в руке крест, а в другой копие». Этой традиции следует и «Руководство...» В. Д. Фаргусова, согласно к-рому И. В. «римского типа, средних лет, волосы коротки, борода меньше средней величины; телом мужествен, лицом худ от поста», в латах поверх «одежд римских воинов»; в хартии святого составитель рекомендует помещать текст с перечислением его заслуг (Фаргусов. Руководство к писанию икон. С. 367–368).

Из приведенных описаний следует, что, несмотря на различия в атрибутах, основные черты облика И. В. были ус-



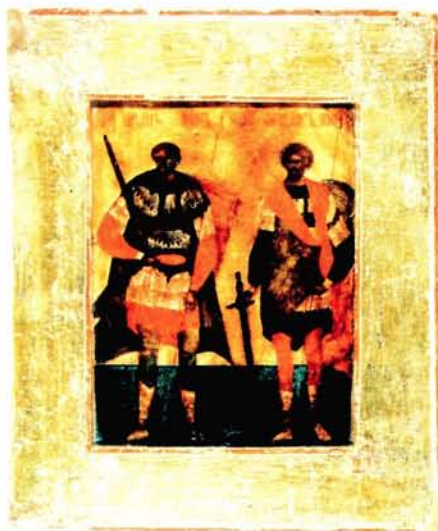
Мч. Иоанн Воин.  
Икона. Кон. XVII — 1-я пол. XVIII в.  
(ц. св. Иоанна Предтечи на Пресне,  
Москва)

тойчивы: святого изображали как средневека с короткими (в ряде случаев волнистыми) русыми волосами, с высоким лбом и небольшой бородой, иногда слегка раздваивающейся на конце. Стандартность этого типа, к-рому близка внешность др. св. воинов, напр. великомучеников Феодора Стратилата, Феодора Тирона и Никиты, повлияла на то, что древние изображения последних при поновлении в Новое время могли надписываться именем И. В. (И. В. и Феодору Тирону молились о возвращении утраченного имущества). Этот процесс, свидетельствующий о частичном вытеснении новым почитанием старых, отражают: икона вмч. Феодора Тирона из Успенского собора Московского Кремля (XIV в.), переписанная в XVIII–XIX вв.; роспись св. ворот Кириллова Белозерского мон-ря 1585 г., в составе к-рой представлена фигура вмч. Феодора Страти-

лата (она соответствовала посвящению придела надвратной ц. прп. Иоанна Лествичника; ср. данные описи 1601 г. и совр. перечень композиций: Опись строений и имущества Кирилло-Белозерского монастыря 1601 г.: Коммент. изд. / Сост.: З. В. Дмитриева, М. Н. Шаромазов. СПб., 1998. С. 218; Никитина Т. Л. Иконография стенописи Св. ворот Кирилло-Белозерского мон-ря // Кириллов: Ист.-краевед. альм. Вологда, 2001. Вып. 4. С. 207. Рис. 1. Б–3); 2-сторонняя икона-таблетка 2-й пол. XVI в. из собрания Мареевых (ГТГ), на к-рой в соответствии с известной традицией были представлены 2 великомученика Феодора Стратилата и Тирон, один из к-рых при поновлении в XIX в. был назван И. В. (так святой именуется и в публикациях: Антонова, Мнёва. Каталог. Т. 2. Кат. 444; Саенкова, Герасименко. 2008. С. 152). Примером смешения образов И. В. и вмч. Никиты может служить створка складня 1-й пол. XVII в. (РГИАХМЗ): поздняя надпись с именем И. В. сопровождает фигуру св. воина с характерным обликом, близким к облику Спасителя (Хохлова. 2009. Кат. 3). Возможно, вмч. Никита, а не И. В. изначально был изображен и на поновленной в XIX в. иконе XVII в. из старообрядческого Покровского собора на Рогожском кладбище в Москве (Древности и духовные святыни. 2005. Кат. 54). И. В. не всегда отличали от соименного и имеющего сходную внешность мч. Иоанна Нового Сочавского, к-рого широко почитали в XVII в. Так, на иконе избранных святых из ц. прор. Или в Ярославле (кон. XVII в., ЯИИМЗ) мч. Иоанн Новый (по надписи Белоградский), согласно Житию бывший купцом, представлен в доспехах и имеет сходство с относящимися к тому же периоду изображениями И. В.

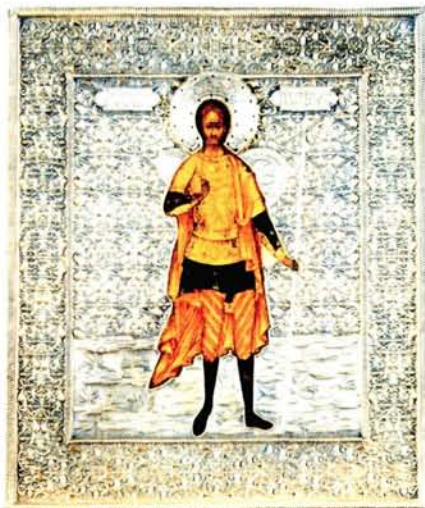
Древнейший известный в наст. время образ И. В. входил в состав росписи ц. Спаса Преображения на Нередице близ Вел. Новгорода (1199). Поясная фигура святого, вписанная в 3-лопастное обрамление, помещена над аркой, соединяющей юж. рукав креста с зап. нефом храма (Пивоварова. 2002. С. 144. № 270. Ил. 16). И. В., в надписи названный Воинником, изображен как средневек с короткой бородой. Атрибуты святого отражают мученический и воинский аспекты его почитания: в правой руке он держит крест, левой опирается на щит, облачен в доспехи (?) и плащ. Фигура И. В. по сравнению с соседними ростовыми образами воинов-мучеников занимает второстепенное место. Тем не менее она играет существенную роль в программе росписи нередицкого храма, т. к. находится у входа в юго-зап. компартимент, где помещено изображение строителя церкви кн. Ярослава Владимировича и где, очевидно, должно было располагаться его захоронение. Кроме того,





Мч. Иоанн Воин, вмч. Феодор Тирон.  
2-сторонняя икона-таблетка.  
2-я пол. XVI в. (ГТГ)

И. В. изображен рядом с полуфигурой прп. Мартирия (небесного покровителя архиеп. Новгородского Мартирия, во время пребывания к-рого на кафедре возводился храм), чей благословляющий жест отведенной в сторону правой руки направлен к фигуре И. В. Согласно поздним летописным данным, крестильное имя Ярослава Владимировича — Иоанн. Это наряду с особенностями расположения фигуры И. В. в храмовой росписи позволяет предположить, что И. В. был тезоименитым святым ктитора ц. Спаса (см.: *Лифшиц Л. И.* Об одной ктиторской композиции Нередицы // Др. Новгород-



Мч. Иоанн Воин.  
Икона. XVII в., поповелция — XIX в.  
(старообрядческий Покровский собор  
на Рогожском кладбище в Москве)

История, искусство, археология: Новые исслед. М., 1983. С. 190–192; *Пивоварова.* 2002. С. 31, 69). Л. И. Лифшиц предполагает, что у кн. Ярослава кроме И. В. был еще один патрональный святой —

Иоанн Предтеча, его имя Ярослав получил при крещении. Согласно В. Л. Янину, кн. Ярослав в крещении носил имя Михаил и ему принадлежат печати с изображениями арх. Михаила и вмч. Дмитрия Солунского (*Янин.* 1970. С. 114–115, 204; *Янин, Гайдуков.* 1998. С. 46–47, 138). В таком случае включение фигуры И. В. в программу росписи нередицкого храма можно объяснить особенностями почитания святого, в т. ч. связанными с темой погребения и молитвы за усопших.

По мнению Янина, изображения И. В. есть на нек-рых новгородских печатях вел. кн. Иоанна Иоанновича Красного (1354–1359); в ряде случаев рядом с образом стоящего воина с копьем и со щитом читается надпись: «А(г)иос Іw(анн)и» или «Іw(анн)и» (*Янин.* 1970. С. 165. № 415, 416; *Янин, Гайдуков.* 1998. С. 168–169. № 415, 416). Атрибуция печатей кн. Иоанну Красному остается спорной: Н. П. Лихачёв приписывал их вел. кн. Тверскому Иоанну Михайловичу (1400–1425) (*Янин.* 1970. С. 29), а на сохранившихся аргировулах кн. Иоанна Красного (РГАДА) изображен свт. Иоанн Иерусалимский (Там же. С. 26; *Соболева Н. А.* Русские печати. М., 1991. С. 148. Ил. 8 на вкладке) или, что более вероятно, прп. Иоанн Лествичник (*Лосева О. В.* Патрональные святые рус. князей (летописи, месяцесловы, сфрагистика) // Вост. Европа в древности и средневековье: Генезис как форма ист. памяти: XIII Чт. памяти В. Т. Пашуто. Москва, 11–13 апр. 2001: Мат-лы конф. М., 2001. С. 130–131). Вместе с тем на надгробной фреске в Архангельском соборе Московского Кремля (1652–1666, следует программе 1564–1565) кн. Иоанн Красный представлен в молении неизвестному юному мученику со свитком в левой руке, чей облик совпадает с редким вариантом иконографии И. В., описанным в рус. иконописном подлиннике («млад, аки Дмитрий»; см.: *Большаков.* Подлинник иконописный. С. 124). Это позволяет предположить, что печати новгородского происхождения, несмотря на использование иного варианта иконографии святого, принадлежали кн. Иоанну Красному.

В XV — 1-й пол. XVII в. почитание И. В. носило ограниченный характер и имело значение гл. обр. для соименников святого: о случаях наречения в его честь свидетельствует распространенность имени Воин (данные за кон. XV — XVII в.: *Тушков Н. М.* Словарь древнерус. личных собственных имен. СПб., 1903. М., 2005<sup>н</sup>. С. 145–146; сведения о кн. Иване Воине Васильевиче из ярославского дома, жившем на рубеже XIV и XV вв.: *Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б.* Выбор имени у рус. князей в X–XVI вв.: Династическая история сквозь призму антропоники. М., 2006. С. 549–550). Возможно, по этой причине образ И. В.

был включен в цикл Минология, который образует основу программы росписи ц. Симеона Богоприимца Зверина мон-ря в Вел. Новгороде (рубеж 60-х и 70-х гг. XV в.), построенной на «скудельнице» в память избавления от мора 1467 г. (выбор образа И. В., к-рому молились за умерших, а не апостолов Силы и Силуана, чья память также празднуется 30 июля, мог быть обусловлен и мемориальными функциями храма). Поясная фигура святого в зеленом плаще, с крестом в деснице помещена на сев. грани сев.-вост. столба; его внешность, как и в более поздних памятниках, близка к облику св. бессребреника Космы (ср. представления о целительских функциях обоих святых). В искусстве XVI в. изображения И. В. — исключение, их не всегда удается идентифицировать из-за утраты надписей и по причине сходства И. В. с др. воинами-мучениками. Считается, что И. В. в облике юного воина представлен на сев.-зап. столбе собора Спасского мон-ря в Ярославле (1563–1564; *Анкудинова Е. А., Мельник А. Г.* Спасо-Преображенский собор Спасского мон-ря в Ярославле. М., 2002. Табл. XII (5)); судя по фрагментам надписи, он же, но с более типичной для его изображений внешностью средневека показан (в паре с вмч. Дмитрием Солунским) на поле иконы свт. Алексия, митр. Московского, из с. Остров Гаврилов-Ямского р-на Ярославской обл. (посл. треть XVI в., ЯХМ).

Стимулом для развития и распространения иконографии И. В. в кон. XVI — 1-й четв. XVII в. стало наречение в его честь одного из представителей рода Строгановых — Ивана Максимовича (1592–1644), отец к-рого, Максим Яковлевич (1557–1624), был активным заказчиком произведений искусства. Внимание к своим тезоименитым святым, характерное для членов этого семейства, выразилось в заказе столичным мастерам целого ряда изображений И. В. (часто в сочетании с образом прп. Максима Исповедника). Неск. уникальных монументальных изображений И. В. входит в состав убранства Благовещенского собора в Сольвычегодске. Вместе с кн. Андреем Боголюбским (?) мученик в воинских доспехах представлен на зап. грани сев. столба (роспись 1600, под поздней прописью). Между 1592 и 1597 гг. по заказу М. Я. Строганова для местного ряда соборного иконостаса Истомой Савиным был написан образ «Спас на престоле» (реплика иконы «Спас Златая Риза» из Успенского собора Московского Кремля, доска XI в., живопись XV–XVI вв., ок. 1700) с фигурами предстоящих и припадающих святых, среди к-рых наряду с чудотворцами, чтимыми Строгановыми (свт. Николаем Чудотворцем, свт. Алексием, митр. Московским, прп. Прокопием Устюжским), присутствуют небесные





покровители вкладчика и его сыновей: святые Максим Исповедник, Иосиф Песнописец и И. В. (*Савваитов П. И.* Строгановские вклады в сольвычегодский Благовещенский собор по надписям на них. СПб., 1886. С. 26–27. (ПДПИ; Вып. 61); *Логвинов Е. В.* Иконы «строения именитых людей» Строгановых // Иконы строгановских вотчин XVI–XVII вв. 2003. С. 262, 277. Примеч. 48); И. В. представлен в молитвенной позе слева от Иисуса Христа, в доспехах и плаще.

Для личной молитвы И. М. Строганова и для вкладов в семейные храмы писались небольшие образы И. В. в молении Богоматери с Младенцем. Согласно надписи на обороте иконы И. В. из собрания Н. П. Лихачёва (ГРМ), она была написана Прокопием Чириным и дана в благословение И. М. Строганову его отцом. Несмотря на позднее происхождение надписи и результаты реставрационных исследований, позволившие выдвинуть гипотезу об исполнении произведения в XIX в. (Искусство строгановских мастеров. 1987. Кат. 43. С. 58, 85–90), можно предположить, что икона копирует иконографию и стиль утраченного прототипа нач. XVII в. О существовании таких прототипов свидетельствуют не только композиционно аналогичные образы патрональных святых др. Строгановых (вмч. Никиты и прп. Максима), но и сохранившийся серебряный оклад иконы И. В. из Благовещенского собора в Сольвычегодске (СИХМ) на иконе XIX в., к-рая в упрощенном виде повторяет иконографию проданного старообрядцам оригинала (*Игошев В. В.* Драгоценная церк. утварь XVI–XVII вв.: Вел. Новгород. Ярославль. Сольвычегодск. М., 2009. Кат. 57. С. 583–584. Прил. 1.). Несоответствие размеров подлинного оклада и иконы из ГРМ, известные в сер. XIX в. «строгановские» иконы И. В. (одна написана Прокопием Чириным; другая письма Назария Истомина (?); обе в собрании Ерофея Афанасьева – *Ровинский*. Обзорение иконописания. С. 31, 35), а также существовавший в роду Строгановых обычай тиражирования важных для заказчиков сюжетов позволяют думать, что подобные произведения создавались в большом количестве. Данные об авторстве Прокопия Чиринина и о благословении И. М. Строганова, к-рые приведены в надписи на иконе из ГРМ, вероятно, восходят к надписи на первоначальном образе. Возможно, новая иконография И. В. была разработана Прокопием Чириным в первые годы жизни И. М. Строганова, вскоре после того как для Н. Г. Строганова был написан образ вмч. Никиты (1593, ГТГ) – самый ранний памятник из группы миниатюрных «строгановских» икон этого святого, полностью идентичных иконам И. В. При этом единоличные иконы И. В. были распростра-

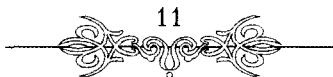
нены меньше и вряд ли отличались разнообразием: в наст. время нет сведений ни о фронтальных, ни о житийных иконах святого, хотя известны такие иконы вмч. Никиты и прп. Максима.

Очевидно, единоличные образы молящегося И. В. отличались друг от друга второстепенными деталями. На иконе из ГРМ святой предстает Богоматери на престоле, окруженной ангелами (ср. иконы вмч. Никиты письма Прокопия Чиринина из собрания И. С. Остроухова, ГТГ, из Смоленского музея изобразительных искусств и икону прп. Максима Исповедника строгановских писем в старообрядческом Покровском соборе на Рогожском кладбище в Москве), в поднятой правой руке он держит крест, в опущенной левой – меч (на авторском рис. было изображено кольцо с вымпелом). Вероятно, писали изображения И. В. с оружием (мечом, колчаном и щитом), лежащим у ног, подобные иконам вмч. Никиты письма Прокопия Чиринина: к этому варианту относится икона 2-й пол. XIX в. из собрания Н. М. Постникова (ГИМ), в к-рой можно видеть повторение утраченной древней иконы (возможно также, что иконописец ориентировался на иконы вмч. Никиты).

Кроме единоличных икон И. В. по заказу Строгановых создавались многофигурные композиции, включавшие образ святого. Как правило, это изображения прп. Максима Исповедника и И. В., предстоящих Христу или припадающих к Нему или к Богоматери, причем во всех сохранившихся произведениях покровитель И. М. Строганова представлен на менее почетном месте, чем святой его отца. Икона «Спас на престоле» из старообрядческого Покровского собора на Рогожском кладбище в Москве, ранее приписывавшаяся Прокопию Чирину (*Кондаков*. 1905. С. 89. Табл. 38), очевидно, представляет собой созданное в XIX в. повторение образа нач. XVII в. (Древности и духовные святыни. 2005. Кат. 100; ср. также прорись с аналогичной иконы из собрания А. Т. Михайлова: *Лихачёв Н. П.* Мат-лы для истории рус. иконописания: Атлас. СПб., 1906. Ч. 2. Табл. CCCXLVI. № 678), к-рый в свою очередь в упрощенном виде повторял замысел местной иконы сольвычегодского собора. Те же святые изображены на полях приписываемой Прокопию Чирину иконы «Спас Нерукотворный» из московского Никольского диоцезического мон-ря (*Кондаков*. 1905. С. 81. Табл. IX, 23; ее повторением является образ 1902 г. письма В. П. Гурьянова, ГРМ); этот памятник можно отождествить с иконой 1-й четв. XVII в. (Гос. музеи Берлина, Музей позднеренессансного и визант. искусства; на временном хранении в Музее икон во Франкфурте-на-Майне). Характерные для «строгановских» икон композиции с Богоматерью на престоле

и с избранными святыми представлены прорисью, где Богородице предстает прп. Максим Исповедник и И. В. (см.: *Овчинников А. Н.* «...Письмо человека ево Истома Гордеева» // Иконы строгановских вотчин XVI–XVII вв. 2003. С. 402. Примеч. 19. Ил. на с. 403), иконой (с новлениями) из частного собрания (см.: *Бенчев*. 2007. С. 259), на к-рой кроме этих святых представлены ап. Иаков Алфеев и св. Евфимия – небесные покровители родителей М. Я. Строганова. Почитание И. В. в семействе Строгановых нашло отражение в его изображении вместе с др. воинами-мучениками на 3-створчатом складне 2-й четв.–сер. XVII в. из старообрядческого Покровского собора на Рогожском кладбище в Москве (Древности и духовные святыни. 2005. Кат. 64), а также на 4-рядной иконе нач. XVII в. (Музей икон в Реклингхаузене; как памятник XVIII в. опубл. в кн.: *Бенчев*. 2007. С. 11). Вероятно, образ мученика присутствует и на принадлежавших членам этой семьи складнях с Владимирской иконой Божией Матери и со сценами праздников, а также на созданных по строгановскому заказу иконах Шестоднева (Субботы всех святых). После смерти И. М. Строганова образ И. В. в произведениях, связанных с этим семейством, уже не встречается.

В перечисленных памятниках И. В. представлен в доспехах, в плаще, иногда с оружием (на фреске Благовещенского собора в Сольвычегодске и на иконе из собрания Н. П. Лихачёва – с мечом, на иконе Богоматери на престоле с избранными святыми – с копьем), что способствовало его восприятию как воина Христова и защитника правосл. христиан. Однако в произведениях строгановского заказа встречается и иконография И. В. – мученика, одетого в хитон и плащ (складень «Богоматерь Владимирская, праздники и святыне», вложенный Н. Г. Строгановым в ц. Похвалы Пресв. Богородицы Орла-городка, 1603, ПГХГ). Скорее всего И. В., а не вмч. Никита, вместе с прп. Максимом Исповедником представлен припадающим к ногам Вседержителя на троне на 2-створчатом складне раннего XVII в. (ГТГ, Музей-квартира П. Д. Корина). Судя по форме бороды и по прическе, И. В. изображен на небольшой иконе кон. XVI в. (ЦМиАР; надпись не сохр., В. М. Сорокатым атрибутирован как вмч. Никита: Иконы Москвы XIV–XVI вв. / Ред.-сост.: Л. М. Евсеева, В. М. Сорокатый. М., 2007. Кат. 99. (Кат. собр. ЦМиАР; Вып. 2)). Икона, на к-рой в молении Спасителю представлен мученик – средовек, одетый в 2 хитона разной длины и плащ, могла быть создана по заказу М. Я. Строганова вскоре после рождения сына Ивана. К этим произведениям, связанным со столичной традицией, примыкает и полуфигура И. В., помещенная на крыльце ярославской





ц. свт. Николая Чудотворца (Николаи Надеина) (роспись 1640, поновлена в 80-х гг. XIX в. с сохранением прежней иконографии). Ее размер и скромное место свидетельствуют о том, что почитание И. В. еще широко не распространилось. Вместе с тем следует особо отметить расположение образа И. В. у входа в храм, его соседство со сценами явления арх. Михаила Иисусу Навину и взятия Иерихона, а также с фигурами св. целителей и мучеников (напр., Лонгина Сотника); напротив находится поясная фигура мч. Иоанна Нового Сочавского, имеющего сходную внешность и почитавшегося членами царского дома (в честь его был назван один из сыновей царя Михаила Феодоровича). Т. о., включение образа И. В. в роспись крыльца Никольской ц. может восприниматься как признак растущего интереса к святому.

В 1-й трети XVII в., т. е. практически одновременно с созданием строгановских изображений И. В. в доспехах и с оружием, формировалось почитание святого как заступника воинов. Его распространению, очевидно, способствовало то, что в отличие от др. св. воинов, чьи имена сопровождалась эпитетами греч. происхождения (Феодора Тирона, Феодора, Саввы и Андрея Стратилатов), И. В. был известен под слав. наименованием Воин (Воинник), чаще — Воинственник. Под 1625 г. в патриарших окладных книгах впервые упоминается московская ц. во имя св. Иоанна Воина на ул. Б. Якиманка («у Крымского двора»). Посвящение деревянного храма, видимо выстроенного незадолго до этой даты (предположительно после 1612; Григорий (Воинов-Борзецовский). 1883. С. 1–4), не имело более ранних аналогий и было обусловлено его расположением в населенном стрельцами районе столицы. К периоду строительства 1-й церкви может относиться сохранившийся храмовый образ (под записью, в окладе XIX в.): фронтальное изображение И. В. в рост, в латах, с крестом перед грудью и с диагонально расположенным копьем, к-рое святой придерживает левой рукой. По пропорциям доски и по композиционной схеме к нему близка чтимая икона И. В., находившаяся в Серпуховском Владычьем мон-ре (Рождественский В. А. Ист. описание Серпуховского Владычьевого общежит. девичьего мон-ря. М., 2007<sup>n</sup>. С. 29–30, 50); предание о чудесном соединении частей этого образа, распиленного татарами, указывает на относительную древность произведения, возможно написанного в ту эпоху, когда Серпухов подвергался набегам крымских татар.

Примером отражения в иконографии почитания И. В. в воинской среде до формирования его общерус. почитания служат изображения на знаменах сотен Государева полка, создававшихся во 2-й пол. XVII в. (на др. стороне знамен избоб-

ражался Голгофский крест). Древнейшие сведения о таких предметах относятся к 60–70-м гг. XVII в. (Яковлев. 1865. С. 48, 55. Прил. С. 6, 12, 51, 54). В 1675 г. живописец Богдан (Иван) Салтанов написал новое знамя, на к-ром И. В. был представлен на коне, с мечом и прапором; на кайме помещалось молитвенное обращение к святому с просьбой о помощи царю Алексею Михайловичу в битвах с врагами (Там же. С. 98 (2-я паг.). Прил. С. 55). Скорее всего Салтанов в целом повторил композицию старого знамени, на что указывает не только обычай воссоздания обветшавших знамен, но и более поздний памятник, в к-ром сохранена редчайшая конная иконография святого, — знамя 1698 г., в XIX в. находившееся в московской Оружейной палате: И. В. представлен с обнаженным мечом в правой руке, на кайме помещен текст кондака святому (Там же. С. 42 (2-я паг.); *Висковатов А. В.* Ист. описание одежды и вооружения российских войск. СПб., 1899. Ч. 1. С. 163. Примеч. 240. Рис. 129–130). Знамена с изображением И. В. были лишь частью обширной программы, включавшей аналогичные образы мн. мучеников и св. князей, в т. ч. не пользовавшихся широким почитанием (напр., св. Севастиана). Почитание И. В. в этот период было также маловыраженным. В описи Образной палаты царя Алексея Михайловича упомянуто лишь одно изображение И. В. вместе с фигурой «Василия иже в Персиде» в молении Спасителю, вырезанное на металлическом обороте резной по кости иконы праздников (Церк.-археол. древлехранилище при Моск. дворце в XVII в. / Предисл.: А. И. Успенский // ЧОИДР. 1902. Кн. 3. С. 44).

Почитание И. В. в России возросло в последние десятилетия XVII в. В 1695 г. в Москве были напечатаны Служба святому и его Житие, составленные Карионом Истоминым. На выходной гравюре Василия Андреева (Сидоров. 1951. С. 275–276. Рис. 117) И. В., облаченный в доспехи и плащ, представлен в молении Христу; у его ног — шлем, копье, меч и щит. Образ молящегося воина, положившего на землю оружие, находит аналоги в искусстве XVII в. (ср. «строгановские» иконы св. воинов и их поздние повторения), но на гравюре Василия Андреева к этой схеме добавлены мотивы зап. происхождения (венок, к-рый Христос протягивает И. В., молитвенно сложенные руки святого, шлем античного типа), а также тексты, подчеркивающие роль И. В. как заступника: из уст мученика исходят слова: «Иисусе Боже, спаси люди Твоя», рядом помещен свиток с виршами, прославляющими воина Христова, к-рый творил добро на земле, а ныне на небесах молит Господа о помощи всем людям. Как отмечает А. А. Сидоров, гравюра Василия Андреева, известная в единственном экземпляре издания

«Службы и жития Иоанна Воина» из 6-ки ТСЛ (РГБ), лишь отчасти повлияла на иконографию мученика и не копировалась буквально (в переизданиях XVIII в. изображения святого отсутствовали).

Активизация почитания И. В. заметна по памятникам 80-х — нач. 90-х гг. XVII в. Его образ с воинскими атрибутами занимает важное место в ряде монументальных ансамблей, созданных костромскими иконописцами во главе с Гурием Никитиным: в росписях ц. прор. Или в Ярославле, 1-я пол. 80-х гг. XVII в. (на вост. грани сев.-зап. столба основного храма и на сев. стене придела святых Гурия, Самона и Авива), Троицкого собора Ипатиевского мон-ря в Костроме, 1684 г. (на зап. грани юго-зап. столба), Спасо-Преображенского собора Спасо-Евфимиева мон-ря в Суздале, 1689 г. (на вост. грани юго-зап. столба, вместе с мч. Прокопием, под записью 1867 г.). И. В. представлен в росписях Воскресенского (70-е гг. (?) XVII в.) и Иоанно-Богословского (1683) храмов Ростовского архиепископского дома (изображен на откосе окна и в медальоне, в молитвенной позе; в 1-м случае — как мученик, вместе со святыми Миной, Флором и Лавром, во 2-м — вместе со св. воинами), а также, по видимому, в росписи Успенского собора Троице-Сергиевой лавры (1684) (в одном из окон юж. стены вместе с мучениками Нестором, Вонифатием и Меркурием). Кроме этих памятников, отражающих процесс включения И. В. в сонм повсеместно почитаемых мучеников, известны его датированные иконы, написанные до 1695 г.: исполненная Петром Иродионовым для кн. М. А. Волконского (1690, ГИМ); из московской ц. свт. Николая Чудотворца в Голутвине письма Тихона Иванова Филатьева (ок. 1690–1691, местонахождение неизв.); 2-рядная икона письма Сергея Бурдыгина (1692, ГИМ) (см.: *Кочетков.* 2009. С. 307, 729, 732). На судьбу иконографической традиции повлияло почитание И. В. в московской ц. во имя св. Иоанна Воина на ул. Б. Якиманка, к-рая во 2-й пол. XVII в. была выстроена в камне: в 1681 г. стольник А. И. Свиязов вложил туда серебряный напестольный крест, на рукояти к-рого изображена фигура И. В. в воинских одеждах (Григорий (Воинов-Борзецовский). 1883. С. 5–6). Возможно, тогда же появился золотой мощевик с эмалевым изображением святого, вставленный в серебряный золоченый ковчег, к-рый в свою очередь хранился в золоченом медном ковчеге с серебряными накладками (Там же. С. 40, 44–45); очевидно, об изготовлении этих ковчегов в 1702 г. договаривались житель Новомещанской слободы Андрей Дементьев, свящ. Алексей Фёдоров и церковный староста Косма Иванов (Москва: Актовые книги XVIII ст. М., 1892. Т. 1. С. 181–182. № 1835).







Расцвет почитания И. В. в России приходится на последние годы XVII и XVIII вв. (традиции этой эпохи сохр. и в XIX в.). В этот период И. В. было посвящено большое количество престолов: в Москве в XVIII в. их было 10, в С.-Петербурге — 2, по неск. престолов существовало в Вологде, Казани и Калуге. Это посвящение нередко встречается в др. регионах России, а под влиянием рус. традиции и на Украине (существуют данные о приделах в неск. храмах Киева). Известны иконы мученика, пользовавшиеся особым почитанием (кроме иконы в храме на ул. Б. Якиманка, напр., образ, находившийся в с.-петербургской Возне-



Мч. Иоанн Воин.  
Икона. Кон. XVII — 1-я пол. XVIII в.  
(ц. Успения Богородицы в Гончарах,  
Москва)

сенской ц.). Иконы И. В. писались и для церквей, не имевших престолов во имя святого, для частных лиц и потеснили образы др. чтимых св. воинов. В наст. время неск. монументальных икон И. В., созданных в кон. XVII — 1-й пол. XVIII в., находятся в храмах Москвы (в церквях св. Иоанна Предтечи на Пресне, прор. Илии в Обыденском пер., Успения в Гончарах, свт. Николая в Хамовниках и свт. Николая в Кузнецях). Иногда строительство приделов и создание изображений И. В. объяснялись, как и прежде, причинами патронального характера. Так, местный образ из московского храма прор. Илии в Обыденском пер. написан в 1714 г. «по обещанию» столыника И. И. Болкунова (Святые храма прор. Божия Илии в Обыденском пер. Москвы / Авт.-сост.: свящ. Н. Скурат, Е. С. Хохлова, Я. Э. Зеленина. М., 2008. С. 27. Ил. 53); придел ц. Покрова Пресв. Богородицы в с. Репец Задонского у. Воронежской губ. (1767) был устроен храмоздателем и владельцем усадьбы бригадиром И. О. Кожиным, вполн. похоронен-

ным в этом приделе (*Димитрий (Самбикин), архим.* Указатель храмовых празднеств в Воронежской епархии. Воронеж, 1884. Вып. 1. С. 121–122; 1886. Вып. 4. С. 64–68, 121; не исключено, что среди скульптур воинов и мучеников на фасадах храма был образ И. В.).

Произведения искусства свидетельствуют о повышенном внимании разных слоев населения России к почитанию И. В. Так, в ярославской ц. прор. Илии (80–90-е гг. XVII в.) находятся 3 фресковых изображения И. В. — в главном храме и в 2 из 4 приделов (*Бусева-Давыдова И. Л., Рутман Т. А.* Церковь Ильи Пророка в Ярославле. М., 2002. Табл. II (А.7), VIII (60), XI (50)). Сохранились домашние иконы И. В. в драгоценных окладах: сер. XVIII в. (СПГИАХМЗ) и ок. 1784 г. (Частный музей Русской иконы; см.: Возвращенное достоинство: Рус. иконы в частных собраниях: Кат. выст. / Ред.-сост.: И. А. Шалина. М., 2008. Кат. 54). Вместе с тем образ И. В. как одного из самых востребованных святых часто встречается и в массовом религ. искусстве. Так, его изображения входили в состав партии недорогих икон, привезенных в 1722 г. палешанами для продажи в С.-Петербурге (иконография др. св. воинов была представлена лишь образом вмч. Димитрия Солунского, см.: *Лавров А. С.*



Мч. Иоанн Воин.  
Икона. Кон. XVII — 1-я пол. XVIII в.  
(ц. свт. Николая в Хамовниках, Москва)

Колдовство и религия в России: 1700–1740 гг. М., 2000. С. 189). Следует отметить обилие гравюр XVIII–XIX вв. с образом И. В. (*Ровинский.* Народные картинки. Кат. 1475–1483. С. 613–615),

частые случаи дополнения его изображений текстами песнопений и молитв, пересказ Жития И. В. в духовном стихе (*Бессонов П. А.* Калеки переходные: Сб. стихов и исслед. М., 1861. Ч. 1. Вып. 3. № 210. С. 782–783), включение его имени наряду с именами др. чтимых святых в заговоры (Русские заговоры и заклинания: Мат-лы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. / Ред.: В. П. Аникин. М., 1998. № 2185. С. 333; Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. / Отв. ред.: А. Л. Топорков, А. А. Турилов. М., 2002. С. 115).

Почитание И. В. упрочилось во время войн, к-рые Россия вела во 2-й пол. XVII–XVIII в. (напр., в правление Петра I: «Служба и житие...» были изданы во время Азовских походов, а храм во имя св. Иоанна Воина на ул. Б. Якиманка был заново отстроен в камне в 1709–1717 — после Полтавской битвы). Соответствующий аспект почитания И. В. отражен в гимнографии (см. тропарь И. В.); в молитве святому, помещенной на иконе 30-х гг. XVIII в. из ц. свт. Иоанна Златоуста в Коровницкой слободе Ярославля (ЯИАМЗ), он прославляется как «храбрый во бранех врагом прогонитель и обидимым заступник», «поборник крепок на вся видимыя и невидимыя враги наша» (икона составляет пару с образом арх. Михаила). Многочисленные признаки почитания мученика в военной среде — прежде всего это посвящения престолов приходских и полковых храмов. Так, с 1722 г. известен придел московской ц. свт. Николая Чудотворца в Воробине, выстроенной стрельцами; в 1713–1714 гг. устроен придел Введенской ц. в Семёновском — окраинном районе Москвы, бывш. селе, где жили солдаты Семёновского полка; с 50-х гг. XVIII в. существовал придел в Троицком соборе Измайловского полка в С.-Петербурге; в 1906–1907 гг. деревянный храм был возведен в легнем лагере лейб-гвардии Уланского Ее Величества полка близ Красного Села, в окрестностях С.-Петербурга. В сер. XVIII в. был исполнен образ И. В. и прор. Илии, находящийся в Преображенском соборе С.-Петербурга — храме Преображенского полка. Однако почитание И. В. имело и др. черты. Так, житийные данные об исцелениях от мощей укрепляли его почитание как целителя и чудотворца. Кроме того, в агиографических и гимнографических текстах прославляются телесная и душевная чистота И. В., его господство над страстями и в особенности дела милосердия, к-рые святой совершал как во время гонений на христиан при имп. Юлиане Отступнике, так и в последние годы жизни, посещая больных, заключенных и скорбящих. Такая «универсальность» святого, отраженная и в тексте на гравюре 1695 г. Василия Андреева, позволяет сопоставлять его почитание с распространенным





в Новое время почитанием иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость». Вероятно, факты Жития И. В. (в т. ч. подробно описанные сомнения святого, поставленного перед выбором между мирскими благами и верностью Христу) не только отвечали характеру религ. сознания позднего средневековья и Нового времени, но и остро воспринимались в контексте культурной ситуации в России 2-й пол. XVII–XVIII в.: образ страстотерпца, пытавшегося соединить внешнюю верность монарху — отступнику от истинной веры — с тайным исповеданием Христа и избавленного от казни вслед чудесной гибели правителя, мог быть привлекательным для представителей консервативных кругов рус. общества (в т. ч. для старообрядцев), а отчасти и для носителей высшей власти, поскольку пропагандировал идею лояльности государю.

На распространение изображений И. В., их функции и иконографию повлияли и конкретные мотивы Жития И. В. Благодаря рассказу о погребении нищелюбивого святого возникла устойчивая связь почитания И. В. и темы поминовения усопших, к-рая нашла отражение в посвящении придела московского храма Воздвижения Креста на Божедомке (часто именовался «церковью Иоанна Воина»), т. е. в месте, где находилась общая могила для жертв эпидемий, безымянных тел (придел известен с 1722; см.: *Токмаков И. Ф.* Краткое ист.-археол. описание ц. св. Иоанна Воина, что на Божедомке, близ Екатерининского парка, в Москве. М., 1892. С. 11, 13–14). В дальнейшем И. В. неоднократно посвящались кладбищенские храмы или их приделы (церкви в Богучаре и Коврове, приделы Боголюбской ц. в Суздале и Вознесенской ц. в Кириллове). Житийное сообщение о положении обретенных мощей И. В. в ц. ап. Иоанна Богослова в К-поле послужило поводом для устройства престолов мученика в одноименных церквях (в ц. ап. Иоанна Богослова в Коломне и в церкви на Мишариной горе в Пскове) или для создания для таких храмов икон святого (напр., житийный образ И. В. из ц. ап. Иоанна Богослова в Ипатьевской слободе Костромы, 1-я треть XVIII в., КГОИАМЗ).

В Житии особо подчеркивается помощь И. В. в обличении воров, в обретенных украденных или потерянных вещей и возвращении сбежавших «рабов», что дополнительно способствовало популярности И. В. как в дворянской, так и в купеческой среде. О довольно раннем возникновении этих представлений, доминировавших в народном почитании И. В. (ср. печатные и иконописные «лечебники» XIX в., а также роман Н. С. Лескова «Соборяне»), свидетельствует образ И. В. письма Петра Иродионова (1690, ГИМ). В надписи заказчик кн. М. А. Вол-



*Мч. Иоанн Воин.*  
Средник иконы «Мч. Иоанн Воин,  
с житием». 1-я треть XVIII в.  
(КГОИАМЗ)

конский сообщает о написании иконы «в честь и славу и обличение воров, которые коснулис скорбе моей, и в победу тося ворами». Благодаря таким представлениям о святом его изображение было включено в роспись юж. галереи ц. св. Иоанна Предтечи в Толчковской слободе Ярославля (1703–1704) в числе фресковых икон св. заступников (ангела-хранителя, смчч. Власия Севастийского, мч. Фомаиды и др.) с неск. житийными сценами; в случае с И. В. 2 из них посвящены помощи святого в возвращении украденного имущества. Тот же аспект почитания И. В. лежит в основе традиции устройства приделов во имя святого в колокольнях, в т. ч. надвратных, т. е. при входе в храм или на его территорию (ц. во имя святых Иоанна Воина и Феодора Стратилата в колокольне нижегородского кафедрального собора, 1716; придел Боговлянского собора в Иркутске, 1729; храм в колокольне Иоанно-Предтеченского мон-ря в Астрахани, 1737; приделы под колокольнями церквей Вознесения и Покрова (Николаи Низкого) в Казани и др.). Этими же причинами объясняется бытование изображений мученика в адм. учреждениях и тюрьмах: часовня во имя св. Иоанна Воина существовала при присутственных местах и тюрьме Коломны; в Покровской ц. Шуи хранился житийный образ И. В., написанный в 1747 г. по заказу воеводы И. А. Обухова и до 1867 г. находившийся в уездном суде, а ранее — в воеводской канцелярии или в тюрьме (*Борисов В. А.* Описание г. Шуи и его окрестностей. М., 1851. С. 53; Ист.-стат. описание церквей

и приходов Владимирской епархии / Сост.: В. М. Березин, В. Г. Добронравов. Владимир, 1898. Вып. 5. С. 20); икона святого в тульском Успенском соборе, по преданию, была отобрана «начальством» у разбойников, в день памяти И. В. в губ. правлении совершалось всенощное бдение с молебном мученику (Святые храмы г. Тулы: Ист.-стат. описание / Ред.-сост.: Н. И. Троицкий, Ю. В. Арсеньев. Тула, 1888. С. 14–15).

Несмотря на многочисленность изображений И. В., они довольно однообразны и находят аналогии в иконографии др. св. воинов кон. XVII — XVIII в., хотя отличаются друг от друга нюансами. Преобладают фронтальные образы мученика в красном плаще и богато декорированных доспехах сложной формы, с чертами искусства барокко; в таких произведениях часто присутствует панорамный пейзажный фон, включающий оружие, лежащее на поземе (ср. житийные иконы 1-й четв. XVIII в. мчч. Георгия из Благовещенской ц. в Ярославле (ЯИАМЗ) и мчч. Дмитрия Солунского в соборании М. Е. Де Буара (Елизаветина)). Существуют неск. вариантов этой иконографии, отличающихся количеством и расположением атрибутов, жестах святого, наличием в верхней части композиции образа Спасителя или Св. Троицы. Наибольшее распространение получили изображения И. В. с крестом в воздетой деснице и с копьём с флагом в руке; иногда руки святого разведены в стороны (небольшая икона кон. XVII в., ГММК; фреска галереи ярославской ц. св. Иоанна Предтечи в Толчковской слободе; икона рубежа



*Мч. Иоанн Воин.*  
Икона. Кон. XVII в. (ГММК)

XVII и XVIII вв. в ц. Успения в Гончарах в Москве; средник житийной иконы 1-й трети XVIII в. из ц. ап. Иоанна Богослова в Ипатьевской слободе в Костроме (КГОИАМЗ); икона 1-й трети



XVIII в. в ц. свт. Николая Чудотворца в Кузнецях в Москве (*Баталов А. Л., Вайнтрауб Л. Р.* Церковь свт. Николая в Кузнецях: История храма и его прихода. М., 2009. Т. 1. С. 37. Ил. 7), возможно происходящая из придела во имя св. Иоанна Воина в Георгиевской (Иверской) ц. на ул. Б. Ордынка); в ряде случаев руки изображаются перед грудью (храмовая икона в приделе ц. св. Иоанна Предтечи на Пресне в Москве, написанная на рубеже XVII и XVIII вв. или ок. 1730 Тимофеем Кирилловым; см.: *Красилин М. М.* Памятники искусства XVI — нач. XX в. в немусейных собраниях: (Москва: Церковь Иоанна Предтечи) // *Худож. наследие: Хранение. Исслед. Реставрация.* М., 1989. Вып. 12. Ил. 8; образ 1714 г. в иконостасе московской ц. прор. Илии в Обиденском пер.). Иногда значение И. В. как св. воина подчеркивается тем, что в его левую руку кроме копья вложен меч (икона кон. XVII — нач. XVIII в. в соборе муромского Благовещенского мон-ря; см.: *Иконы Муром.* М., 2004. С. 27. Ил. 17; икона нач. XVIII в. (собрание В. А. Бондаренко, см.: *Иконопись эпохи династии Романовых: Собр. В. Бондаренко.* М., 2008. Кат. 69. С. 81. Ил. 35); икона посл. четв. XVIII в. в серебряном окладе костромской работы 1796, ГИМ) или щит (икона письма Михаила Никитина Законина, 1699, ГТГ). Более редки изображения святого без копья, с крестом в правой и с мечом в левой руке (иконы нач. XVIII в., ГМИР, и 30-х гг. XVIII в. из ц. свт. Иоанна Златоуста в Толчковской слободе Ярославля, ЯИИМЗ); без креста, с копьем и мечом (палехская икона с житийными сценами, посл. четв. XVIII в., Гос. музей палехского искусства); с копьем, мечом и хоругвью на крестообразном древке, заменяющем мученический крест (икона, написанная Петром Иродионовым для кн. М. А. Волконского, 1690, ГИМ). Щит и (или) шлем иногда изображаются за плечами И. В. (икона 1690, ГИМ; икона нач. XVIII в., собрание В. А. Бондаренко, и др.). Некоторые памятники этой группы отличаются тщательной проработкой пейзажа и лежащих на земле атрибутов святого (шлема, щита, колчана и меча) (напр., икона кон. XVII в., ГММК, иконы из московских храмов св. Иоанна Предтечи на Пресне и свт. Николая Чудотворца в Кузнецях и др.). К ним относится икона 1762 г. из московской ц. во имя св. Иоанна Воина на ул. Б. Якиманка; на ней пейзаж заменен архитектурным фоном (изображены сам храм и колокольня Ивана Великого с примыкающей звонницей), дополненным 3 крупными рокайльными картушами с гиннографическими надписями. Обилие вариаций при повторении общей иконографической схемы и представительность композиций указывают на особое внимание к образу святого, чьи иконы

нередко исполнялись столичными мастерами, следовавшими традициям Оружейной палаты, или иконописцами из крупнейших художественных центров Поволжья.

Второй, более редкий иконографический тип представлен изображениями И. В. в молении. Они близки к гравюре 1695 г. Василия Андреева, но в то же время напоминают о традициях строгановского искусства и сходны с гравированным образом И. В. нач. XVIII в., описанным Ровинским (*Ровинский.* Народные картинки. Кат. 1483. С. 615), а также с изображениями др. воинов (ср. с иконой вмч. Димитрия Солунского, ок. 1700, ГТГ). Частичную зависимость от гравюры 1695 г. обнаруживает лишь средний житийной иконы нач. XVIII в. (ЦМиАР). Здесь образ святого также сопровождается стихотворным текстом, прославляющим И. В. как заступника, однако в остальном композиция отличается от гравюры: отсутствуют иконографические мотивы зап. происхождения, вирши помещены не на свитке, а в картуше, фоном которого служит сложная композиция, состоящая из меча, копья, алебарды, булавы и др. предметов вооружения (картуш с надписью показан и на иконе раннего XVIII в. из частного собрания в Германии). К 1-й трети или ко 2-й четв. XVIII в. относится образ И. В. в молении в московской ц. свт. Николая в Хамовниках (Москва православная. 1994. С. 19); слева от фигуры святого на пейзажном фоне изображена процессия с его телом — сцена погребения или перенесения мощей. Эта икона представляет собой ранний пример иконографии И. В. с новым атрибутом — пальмовой ветвью, к-рую он держит в левой руке вместе с копьем (ср. с окладом 1-й пол. XVIII в., НКПИКЗ; см.: *Киево-Печерский гос. ист.-культурный музей-заповедник: Фотоальбом.* К., 1984. С. 206); этот атрибут часто использовался позднее. Наиболее сложную интерпретацию иконография молящегося И. В. получила на иконе сер. XVIII в. из Никольской ц. Сухачского погоста (ЧерМО). Композиция иконы включает не только образ Христа и сцену перенесения мощей святого с приступающими к ним калеками, но и фигуру ангела, возлагающего на голову мученика венки (сцена перенесения мощей и фигура ангела также присутствуют на иконе 2-й пол. (?) XIX в. в притворе Успенской ц. московского Новодевичьего мон-ря; в композиции большую роль играют клейма с текстами тропаря, кондака святому и молитвы ему). Образ И. В. в молении также известен по среднику житийной иконы кон. XVII в. (?) (УКМ). Сохранились небольшие домашние иконы такого типа, напр. образ кон. XVIII в., принадлежавший М. Ю. Лермонтову (благословение его бабушки Е. А. Арсеньевой при отъез-

де на Кавказ; ИРЛИ ПД), и икона, написанная ок. 1806 г. в связи с рождением отца худож. В. И. Сурикова (Красноярский краеведческий музей).

На протяжении XVIII в. образ И. В. неоднократно включался в монументальные ансамбли, превратившись в едва ли не постоянный элемент монументальной программы. Кроме упомянутых памятников 80-х гг. XVII — нач. XVIII в. это росписи в соборе московского Сретенского мон-ря, 1707 г. (сев. столб); в Благовещенской ц. в Ярославле, 1708–1709 гг. (на откосе окна); в ц. ап. Иоанна Богослова в Ипатьевской слободе в Костроме, 1735 г. (на вост. грани одного из столбов, под записью); в ц. Казанской иконы Божией Матери в Устюжне, 1756–1757 гг. (на сев. стене паперти;



Мч. Иоанн Воин.  
Роспись Покровского придела  
собора Покрова на Рву в Москве.  
Кон. XVIII в.

из-за отсутствия в храме столбов здесь же представлены и др. воины и св. заступники); в Покровском приделе собора Покрова на Рву в Москве, кон. XVIII в. (в нижнем ярусе, под трюпами); в Богоявленском соборе ростовского Авраамиева мон-ря, 30-е гг. XVIII в. (на сев.-зап. столбе), и в Успенском соборе в Ростове, 1777–1779 гг. с поздними поновлениями (на юго-вост. столбе).

С рубежа XVII и XVIII вв. широко распространяются образы И. В. в сочетании с образами др. святых. Подобные произведения, среди к-рых много икон небольшого размера, предназначенных для домашней молитвы или для вклада, отражают нюансы почитания мученика и индивидуальные намерения заказчиков. В качестве великого чудотворца, целителя



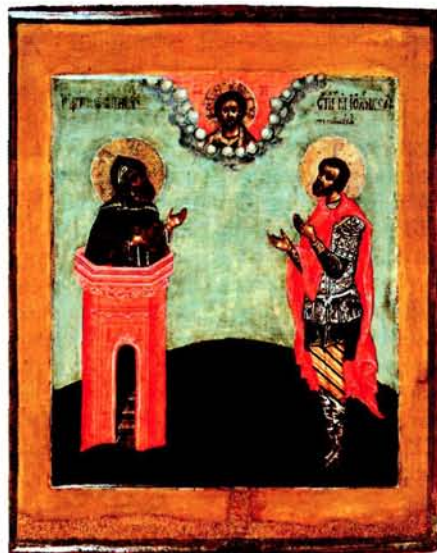


и помощника христиан И. В. может изображаться вместе с др. св. заступниками, со святыми, чтимыми в данной местности или в храме, и с небесными покровителями владельцев (вкладчиков). Среди ранних памятников — 2-рядная икона письма Сергея Бурдыгина, на к-рой представлены Рождество Христово, Рождество Богородицы и святые в молении Еммануилу (1692, ГИМ); образ избранных святых (Иоанна Предтечи, Николая Чудотворца, Сергия Радонежского, И. В., Георгия и Димитрия) в молении Богородице Владимирской, написан московским свящ. Димитрием Гавриловым «по



Мч. Иоанн Воин и прп. Марон Пустынный.  
Икона. XVIII в.  
(ц. прп. Марона Пустынного  
на Б. Якиманке, Москва)

обещанию» офицеров и рядовых Жилого стрелцкого полка в Курске полковника П. К. фон Буковина (1701, Государственные музеи Берлина); икона святых Николая Чудотворца, И. В., Димитрия Солунского и вмц. Екатерины, написанная в 1734 г. Димитрием Яковлевым Молчановым (частное собрание; *Комашко*, 2006. Кат. 29). На иконах 1692 и 1701 гг., судя по составу персонажей, отразилось восприятие святого как заступника воинов, сохранявшееся и позднее, на что указывает ряд уцелевших или упоминаемых в лит-ре обетных икон. Так, И. В. со св. воинами Георгием и Димитрием и князьями Александром Невским, Борисом и Глебом, а также с арх. Михаилом, со свт. Николаем Чудотворцем, с апостолами Петром и Павлом был представлен на иконе Св. Троицы, написанной в 1742 г. по обещанию Гренадерской роты лейб-гвардии Измайловского полка «во благополучное державство» имп. Елизаветы Петровны (находилась в Троицком Измайловском соборе С.-Петербурга; *Песоцкий*, 1894. С. 39–40); поясной образ И. В. занимает одно из важнейших мест



Прп. Симеон Столпник и мч. Иоанн Воин.  
Икона. Нач. XVIII в. (ЯХМ)

в программе иконы избранных святых, написанной в дек. 1914 г. в дер. Казённая Туросна (близ посада Клиницы) по заказу жен воинов, находившихся на фронте (ГМИР). И. В. нередко изображался с др. св. заступниками: покровителями семьи и брака Гурием, Самоном и Авином (иконы кон. XVIII в. в с.-петербургском Преображенском соборе и XIX в. из собрания И. С. Глазунова), с целителем, защитником от эпидемий и неурожая св. Харалампием Магnezийским (икона этих святых и Богородицы, согласно описи 1774 г., находилась в иконостасе придела равноап. вел. кн. Владимира Успенского собора в Ярославле; см.: Успенский собор в Ярославле / Сост.: Т. А. и А. М. Рутман. Ярославль, 2007. С. 324), с избавителем от пьянства мч. Вонифатием (литые образки XVIII–XIX вв.; см.: *Гутова С. В., Зотова Е. Я.* Кресты, иконы, складни: Медное худож. литье XI — нач. XX в. из собр. ЦМИАР: Альбом. М., 2000. Кат. 166. С. 88), с ангелом-хранителем (створки литых 3-створчатых складней с варьирующимися композициями в среднике; см.: Там же. Кат. 213, 214. С. 112) и с малоизвестным в России прп. Стилианом Пафлагонским, к-рый почитался на Балканах как покровитель детей (ветковская икона раннего XIX в., старообрядческая община Самары; И. В. показан в молении образу Стилиана, стоящего на коленях перед иконой Богородицы и держащего на руках младенца; см.: *Красилин М. М., Данченко Е. А.* Церковные древности Самарской земли: Кат. М., 2009. Кат. 4).

Сохранились иконы, на к-рых И. В. изображен вместе с местнотчтимыми восточно-христ. и рус. святыми, относящимися к разным ликам. В 20–30-х гг. XVIII в., когда в московской ц. Благовещения на Бабьем городке появился придел прп. Марона, для него была

написана икона этого святого, вместе с И. В. предстоящего образу «Сошествие во ад» (Москва православная. 1994. С. 292); создание подобной иконы для храма, находящегося близ ц. во имя св. Иоанна Воина на ул. Б. Якиманка, объясняется почитанием мученика в этой части Москвы (см. с данными о приделе во имя св. Иоанна Воина, к-рый до 1814 существовал в Казанской ц. на той же улице «у Калужских ворот»). О почитании И. В. в Ярославле свидетельствует его изображение на 2-сторонней иконе рубежа XVII и XVIII вв. с «Распятием» на лицевой стороне (НГОМЗ): мученик вместе с 5 св. ярославскими князьями показан в молении Толгскому образу Божией Матери. Особенно оригинальна икона 1-й трети XVIII в., на к-рой И. В. вместе с кнг. Анной Кашинской представлен в молении образу «Зачатие св. Иоанна Предтечи» («Благовестие Захарии») (частное собрание; см.: MacDougall's Russian art Auctions: Icons of the Orthodox World. 2 Dec. 2009. L., 2009. N 11. P. 24–25). Образ И. В. соединялся с темой почитания рус. святых и в рамках более сложных программ: в 1740 г. Козьма Иванов Березин написал для иконостаса собора устюжского Иоанно-Предтеченского мон-ря икону мучеников И. В., Георгия и вмч. Димитрия, кн. Александра Невского и Устюжских святых — юродивых Прокопия и Иоанна (парным образом служила икона святителей, среди к-рых были представлены широко почитавшиеся Антипа Пергамский и Харалампий Магnezийский; см.: *Сорокатый В. М.* Иконописцы и живописцы Вел. Устюга XVIII в.: Мат-лы для словаря // Иконы Рус. Севера: Двинская земля, Онега, Каргополье, Поморье: Ст. и мат-лы / Ред.-сост.: Э. С. Смирнова. М., 2005. С. 304).

Не всегда ясен замысел икон, где И. В. представлен с др. святыми. Таковы его изображения вместе с прп. Симеоном Столпником (пядничная икона нач. XVIII в., ЯХМ), с прав. Симеоном Богоприимцем (икона 1-й трети XVIII в., ИАХМНИ) и с прор. Илией (икона сер. XVIII в., Преображенский собор в С.-Петербурге). Эти комбинации могут отражать посвящения престолов, близость дней памяти святых, почитание небесных покровителей заказчиков или выполнять сразу неск. функций. Примером последнего варианта служит икона И. В. и прп. Михаила Малеева в с.-петербургском Сампсониевском соборе, написанная в 1761 г. мастером Трофимом Баженовым из посада Большие Соли (святые изображены в молении ныне утраченному Владимирскому образу Божией Матери): если Михаил Малеев являлся небесным покровителем заказчика М. Я. Грязновского-Лапшина, то И. В. мог быть представлен и как патрон его дяди И. Лапшина, строителя каменного храма







св. Сампсона Странноприимца (1728–1740), и как воинский святой, почитавшийся в С.-Петербурге в XVIII в.

Композиции, в к-рые в XVIII — нач. XX в. включалась фигура И. В., многочисленны и разнообразны. Среди них есть сцены на определенный, чаще всего символический сюжет («Покров Богоматери», «Богоматерь «Всех скорбящих Радость»», «София Крестная») и отдельные изображения групп святых, а также изображения на полях; как и на отдельных иконах, образ И. В. может соседствовать с образами др. воинов, целителей, семейных святых и т. п. (см. примеры в изданиях: «Пречистому образу Твоему поклоняемся...»: Образ Богоматери в произв. из собр. ГРМ. СПб., 1995. Кат. 36, 152; Уральская икона. 1998. Кат. 70, 252, 267, 316, 333, 339, 343, 368, 470, 596, 615; *Icone russe*. 2003. Cat. 336, 340, 384; *Комашко*. 2006. Кат. 65, 81; *Бенчев*. 2007. С. 67; *Комашко, Преображенский, Смирнова*. 2009. Кат. 77, 78, 104, 150, 153, 155; *Образы и символы старой веры*. 2008. Кат. 176, 227; *Русская икона XV–XX вв.* 2009. Кат. 115, 170). Обилие изображений святого, относящихся к синодальному времени, свидетельствует о частых случаях наречения детей в его честь и об устойчивости почитания И. В. как заступника, в т. ч. в старообрядческих кругах. В качестве святого, к-рому молятся об обретении украденных вещей и о возвращении «рабов», он (обычно вместе с Феодором Тироном, имевшим аналогичные функции) изображался на многочисленных иконах и гравюрах XIX в., именованных «Сказание киим святым какие благодати исцеления от Бога даны» (см. разные варианты этих композиций: *Ровинский*. Народные картинки. № 1034. С. 418–420; Сибирская икона. 1999. Кат. 8; *Icone russe*. 2003. Cat. 272, 339; *Бенчев*. 2007. С. 16, 17; *Комашко, Преображенский, Смирнова*. 2009. Кат. 160; *Русская икона XV–XX вв.* 2009. Кат. 160). К произведениям этой категории близки памятники, подобные складню с Владимирским образом Божией Матери и праздниками (кон. XIX в., Мстера, ЯХМ), на створках к-рого изображены св. заступники; И. В. представлен на правой створке вместе с мучениками-целителями Пантелеимоном и Вонифатием («На ратный труд благословляющие». 2005. Кат. 16).

Изображения И. В. в составе минейных циклов (под 30 июля, вместе с апостолами Силой и Силуаном) изредка встречались и в 1-й пол.— сер. XVII в. (И. В. в одеждах мученика представлен на минейной иконе из комплекта этого времени, принадлежавшего Никольскому единоверческому мон-рю в Москве), но в целом характерны для более позднего времени: они получают распространение в кон. XVII — 1-й пол. XVIII в., т. е. в эпоху утверждения почитания свя-

того. К числу ранних минейных циклов, включающих его образ, относятся роспись четверика ярославской ц. св. Иоанна Предтечи в Толчковской слободе (1694–1695), икона «Новозаветная Троица с праздниками и минеей» из ц. Феодоровской иконы Божией Матери в Ярославле (кон. XVII в., ЯИАМЗ), комплект 1701 г. (ГТГ), икона на май из комплекта 1-й пол. XVIII в., находящегося в Сампсониевском соборе в С.-Петербурге, листы из гравированных святцев Г. П. Тепчегорского (1722, впервые гравирован в 1714) и И. К. Любецкого (1730); в этих, а также в более поздних произведениях И. В. изображается как воин (на иконе из Сампсониевского собора и на листе из святцев Тепчегорского — с пальмовой ветвью). Отдельный образ И. В., написанный мстерским иконописцем О. С. Чириковым, входил в комплект минейных икон, созданный в 80-х гг. XIX — нач. XX в. для домового церкви с.-петербургского Мраморного дворца (местонахождение иконы неизв.; *Басова М. В.* Минейные и праздничные иконы М. И. Дикарёва и И. С. Чирикова из домового церкви Мраморного дворца в С.-Петербурге: Создание, бытование, судьба // *Тр. ГМИР*. СПб., 2001. Вып. 1. С. 72). Однако даже в XIX в. создавались минейные иконы без изображения И. В. (см.: *Бенчев*. 2007. С. 227; Святые образы: Русские иконы XVIII–XX вв. из частных собраний: Прил. к изд. 2006 / Авт.-сост.: И. В. Тарноградский, авт. статей: И. Л. Бусева-Давыдова. М., 2007. Кат. 106. С. 171).

Изображения И. В. XIX — нач. XX в. продолжают традиции более раннего времени. В старообрядческой среде создавались иконы, подражавшие произведениям XVII в. (ср. икону с фронтальным изображением И. В. в рост, находящуюся в Курганской общине старообрядцев-поморцев; см.: Сибирская икона. 1999. Кат. 10). Среди них выделяются памятники, копирующие изображения мучеников на «строгановских» иконах: образ 2-й пол. XIX в. из собрания Н. М. Постникова (ГИМ), восходящий, вероятно, к иконам вмч. Никиты письма Прокопия Чирина, и икона рубежа XIX и XX вв. из частного собрания в Германии (Lebendige Zeugen. 2005. Кат. 109) — повторение образа из собрания Н. П. Лихачёва (ГРМ); известны аналогичные прорисы (Искусство строгановских мастеров. 1987. С. 90. Ил. 18; *Маркелов Г. В.* Книга иконных образцов: 500 подлинных прорисей и переводов с рус. икон XV–XIX вв. СПб., 2006. Т. 1. С. 9). Наряду с произведениями, исполненными в традиц. манере или сохранявшими отголоски стиля барокко, существуют многочисленные образы И. В. в стиле академизма (в приделе во имя св. Иоанна Воина Троицкого Измайловского собора в С.-Петербурге кроме иконы святого, написанной в 50-х гг. XVIII в.

Ф. Л. Колокольниковым, находился образ 1828–1835 гг. работы А. И. Иванова; *Песоцкий*. 1894. С. 17, 35, 36); в произведениях посл. трети XIX — нач. XX в. стилистика академической живописи обычно сочетается с чертами визант. традиции — прежде всего с нек-рыми особенностями средневек. иконографии св. воинов (ср. икону И. В. и сщмч. Антипы Пергамского в Троицком Измайловском соборе С.-Петербурга и образ И. В., мч. Трифона и прп. Тихона Калужского в Троицком соборе Подольска). Из иконографических новшеств этого времени следует отметить распространение образов И. В. в шлеме (были характерны для живописи южнорус. земель, ср. поясной образ в Дальних пещерах Киево-Печерской лавры) и икон с полуфигурой святого, аналогичные иконам мучеников-целителей Вонифатия и Пантелеимона. Не встречавшийся в эпоху расцвета почитания И. В. поясной вариант его иконографии использовался мастерами, работавшими в разных манерах: произведения традиц. иконописи представлены невянской иконой посл. трети XIX в. (частное собрание, Екатеринбург; см.: Уральская икона. 1998. Кат. 493), академическое иконописание — образом 1887 г., написанным в г. Крапивна Н. Ф. Турчаниновым по заказу М. Слёзкина, к-рый благословил им сына Ивана (частное собрание в Германии; см.: Lebendige Zeugen. 2005. Кат. 104). Икона 1887 г. отличается натуралистической трактовкой образа святого (он представлен в легком повороте; лик обращен ко Христу, десница прижата к груди), вниманием к его эмоциональному состоянию и тщательной проработкой фона с «восточным» пейзажем — розоватыми, словно освещенными зарей горами. Попытка передать молитвенную одухотворенность И. В. средствами академического искусства видна в гравированном изображении на обложке одного из изданий его Жития (Житие св. мч. Иоанна Воина. М., 1883<sup>2</sup>): И. В. представлен в палате с арками, к-рую озаряет небесный свет; он стоит, преклонив правое колено, а на левом колене держит раскрытую книгу. Хотя рядом с И. В. показано его оружие, не исключено, что эта сцена соответствует житийному рассказу о заключении мученика в темницу, где он молитвой поборол искушения (Служба св. Иоанну Воину. Житие / Сост.: иером. Карион (Истомин). М., 1695. Л. 45–52).

Данные о нек-рых произведениях XIX в. свидетельствуют о том, что И. В. продолжали почитать не только как защитника от воров, но и как покровителя воинов и ходатая за умерших (образ святого входил в состав убранства московской часовни-памятника героям Плевны, сооруженной в 1887), заступника сирот и немощных (икона И. В. находилась в большой церкви г. Шуи; *Правдин Е. И.*,

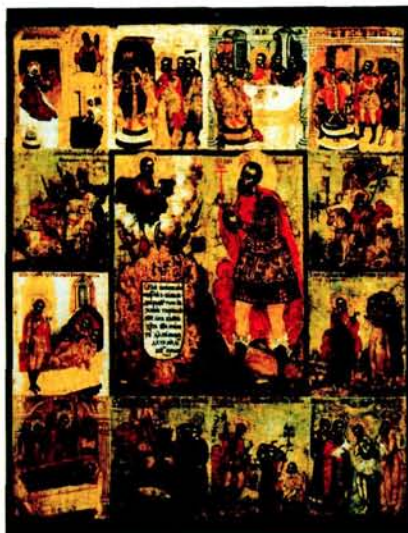




свящ. Описание г. Шуи и шуйских церквей с приложением Сказания о чудесах от чудотворной иконы Шуйской Смоленской иконы Божией Матери в рус. пер. Шуя, 1884. С. 167); в 1892 г. сестры Марииинского скита с.-петербургского Новодевичьего мон-ря написали икону И. В. для ц. Рождества Христова при детском приюте графов Милютиных в С.-Петербурге (*Антонов В. В., Кобак А. В.* Святые С.-Петербурга: Христ. ист.-церк. энцикл. СПб., 2003. С. 283).

**Житийные циклы.** Известные в наст. время образы И. В. с житием созданы не ранее рубежа XVII и XVIII вв. Очевидно, формирование житийной иконографии святого относится к этому же времени и является следствием издания Жития И. В. в 1695 г. Хотя И. В. был патрональным святым И. М. Строганова, сведения об аналогичных иконах мученика, связанных с этим родом, отсутствуют; житийная икона И. В. (ГТГ), упоминаемая В. И. Антоновой и Н. Е. Мнёвой как памятник кон. XVI в. (*Антонова, Мнёва*. Каталог. Т. 2. С. 186. Кат. 589. Примеч. 2), представляет собой образ мч. Иоанна Нового Сочавского, 30-е гг. XVII в., происходящий из одноименного придела московского храма Гребневской иконы Божией Матери (сведения Е. М. Саенковой).

Сохранилось неск. ранних житийных икон И. В. с подробными циклами, включающими более 10 сцен: икона с 18 клеймами (5 утрачены) из ц. ап. Иоанна Богослова в Ипатьевской слободе Костромы (1-я треть XVIII в., КГОИАМЗ); икона с 16 клеймами из Никольской ц. Устюженского у. (кон. XVII в., УКМ); икона с 12 клеймами (нач. XVIII в., ЦМиАР). Судя по иконам из КГОИАМЗ и ЦМиАР, программы подобных произведений в целом соответствовали Житию, составленному Карионом Истоминым. Так, в них включены изображения И. В., посылаемого имп. Юлианом Отступником для участия в гонениях на христиан, сцены деяний И. В. и его помощи скорбящим. Вместе с тем в циклах представлены отсутствующие в тексте рождество (икона ЦМиАР) и крещение святого (обе иконы). В цикл иконы из КГОИАМЗ входят сцены преставления, посмертных чудес и обретения мощей И. В. (в частности, явление вдове, к-рой святой сообщил свое имя и указал место погребения). На иконе из ЦМиАР показано только преставление И. В., большое внимание уделено эпизодам с участием императора, к-рые не имеют лит. параллелей (И. В. изображен стоящим перед имп. Юлианом, пирующим вместе с ним и получающим от императора меч), и изображениям И. В. в походе (в 3 клеймах он представлен на коне и в шлеме). Эти сюжеты в сочетании с иконографией средника, где изображено много оружия, вероятно, отражают пожелания за-



Мч. Иоанн Воин, с житием.  
Икона. Нач. XVIII в. (ЦМиАР)

казчика, к-рый почитал И. В. прежде всего как св. воина (при этом в составе цикла иконы из ЦМиАР есть 2 клейма, посвященные делам милосердия святого — утешению скорбящих и раздаче милостыни калекам). Пространные циклы, относящиеся к XIX в., иллюстрируют Житие более точно и последовательно. Среди них есть крупные храмовые образы, такие как рама с 12 сценами кон. XIX в. для храмовой иконы московской ц. во имя св. Иоанна Воина на ул. Б. Якиманка (Москва православная. 2000. С. 597), и небольшие домашние иконы (палехская икона из собрания Н. П. Лихачёва с 14 сценами, 2 из к-рых в среднике, 1-я пол. XIX в., ГРМ; икона с 12 сценами, рубеж XIX и XX вв., частное собрание). По составу клейм эти памятники почти идентичны.

Большее распространение получили краткие циклы из неск. сцен, помещенных в среднике иконы, по сторонам образа И. В. в рост (иногда они заключались в медальоны или фигурные картуши). Старейшие памятники подобного типа связаны с Поволжьем, и прежде всего с Ярославлем: фреска юж. галерей ц. св. Иоанна Предтечи в Толчково (1703–1704) и икона из ц. свт. Иоанна Златоуста в Коровниках (30-е гг. XVIII в., ЯХМ). При существенных различиях в составе сюжетов оба произведения объединяет образ И. В. как защитника от воров: на фреске представлены ограбление дома и явление святого вора, а на иконе — ограбление и возвращение украденного хозяину. Сходные сцены известны и по более поздним памятникам, среди к-рых преобладают домашние иконы, часто из категории «расхожих» (2 иконы 2-й четв.—сер. XVIII в., Галерея Академии, Флоренция; икона 1-й пол. XIX в., собрание банка «Интеза — Сан-Паоло», палаццо Леони Монтанари, Виченца; прорись XIX в., Гос. музей палехского

искусства; большая икона посл. четв. XVIII в. в Георгиевской ц. Рыбинска (*Хохлова*. 2009. Кат. 145)), и гравюры, нередко служившие образцами для икон (*Ровинский*. Народные картинки. Кат. 1475–1479. С. 613–614). Массовое бытование таких памятников указывает на важность этого аспекта почитания И. В. в XVIII в. (эпизод с ворами в более лаконичном виде есть и в пространных циклах XIX в.). Хотя в надписях на нек-рых произведениях этой группы говорится о возвращении имущества «некоему господину» («человеку») или «Вельямину», сцены с кражей не имеют лит. основы, т. к. Житие И. В. лишь в общих чертах указывает на помощь святого в подобных ситуациях. В изобразительном же искусстве этот мотив был конкретизирован как посмертное чудо И. В.

Наряду с произведениями такого типа писались иконы с краткими циклами, где эпизод с ворами отсутствует, а все сцены посвящены только деяниям и исповедническому подвигу святого. К этой группе относятся икона нач. XVIII в. в окладе 1798 г. ярославской работы, включающая 6 композиций (выставлялась на аукцион Christie's, Лондон, 12 мая 2009), и 2 иконы с 4 житийными сюжетами (1-я треть XVIII в., РИАМЗ; посл. треть XVIII в., Гос. музей палех-



Мч. Иоанн Воин, с житием.  
Икона. Посл. четв. XVIII в. (РГАХМЗ)

ского искусства). На основе подобных произведений возник вариант с 2 сценами, к к-рому относится икона-краснушка из собрания Х. Вилламо (Финляндия). Одну из разновидностей кратких циклов представляет гравюра XVIII в. с 3 сценами, посвященными обретению мощей И. В. (*Ровинский*. Народные картинки. Кат. 1481–1482. С. 615). Встречаются иконы с одной сценой Жития, сопровождающей образ молящегося И. В.: как правило, это погребение святого или перенесение его мощей (иконы в московской ц. свт. Николая в Хамовниках и в





ЧерМО). Известны и др. варианты, напр. на иконе XIX в. (ГМИР) помещено изображение мученика перед императором (согласно надписи, представлен суд над И. В., однако в Житии святого такого эпизода нет; очевидно, в основе композиции лежит сцена с имп. Юлианом, отравляющим И. В. в поход).

**Современные изображения** И. В., создаваемые для храмов во имя святого, ориентированы на произведения разных эпох. Так, композиция на зап. стене ц. во имя св. Иоанна Воина в Коврове (эскиз выполнен в мастерской «Владспецреставрация», см.: *Скворцов А. И.* Наследие земли Владимирской: Монументальная живопись. М., 2004. Ил. на с. 281) повторяет палехскую икону со сценами Жития (посл. треть XVIII в., Гос. музей палехского искусства). Мн. иконописцы подражают не рус., а визант. произведениям комниновского и палеологовского периодов, но из-за отсутствия столь ранних изображений И. В. в качестве образов используют изображения др. св. воинов. К числу подобных произведений относится ростовой образ И. В., написанный для иконостаса одноименного придела Троицкого Измайловского собора в С.-Петербурге.

Лит.: *Яковлев Л. П.* Русские старинные знамена: Доп. к 3 отд. «Древности Российского гос-ва». М., 1865; *Ровинский*. Народные картины. Т. 3. Кат. 1034, 1475–1483. С. 420, 613–615; *Григорий (Воинов-Борзецовский)*, архим. Церковь св. Иоанна Воинственника в Москве, на Б. Якиманской ул. // Рус. достопамятности / Изд.: А. А. Мартынов. М., 1883. Т. 4. С. 1–76; *Песоцкий А. М.*, свящ. Церковь Св. Живоначальная Троицы лейб-гвардии Измайловского полка: Ист. очерк. СПб., 1894; Лицевые святцы XVII в. Никольского единоверческого мон-ря в Москве: Иконописный подлинник / Изд.: В. П. Гурьянов. М., 1904, 1997. С. 35, 61; *Кондаков Н. П.* Лицевой иконописный подлинник: Иконография Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа. СПб., 1905. М., 2001. Т. 1. С. 81, 86, 89. Табл. IX, 23, 38; *Сидоров А. А.* Древнерусская книжная гравюра. М., 1951; *Marcucci L.* Gallerie Nazionali di Firenze: I dipinti toscani del sec. XIII: Scuola Bizantina e russa dal sec. XII al sec. XVIII. R., 1958. P. 110, 112. N 85, 92; *Skrobucha H.* Ikonen-Museum Recklinghausen. Recklinghausen, 1965. N 328; *Антонова В. И.* Древнерусское искусство в собр. П. Корина. М., 1966. Кат. 75. Табл. 93; *Янин В. Л.* Актовые печати Др. Руси X–XV вв. М., 1970. Т. 1: Печати X — нач. XIII в.; Искусство строгановских мастеров в собр. ГРМ: Кат. выст. Л., 1987. Кат. 43. С. 58, 85–90; Москва православная: Церк. календарь. История города в его святых. Благочестивые обычаи: Февр. М., 1994; То же: Июль. М., 2000. С. 583, 585, 592–601; *Icon Painting: State Museum of Palekh Art.* Moscow, 1994. Pl. LXXX; Православие, армия и флот России. СПб., 1996. Кат. 28, 227–228; *Евсеева*. Афонская книга. С. 319. № 171; *Янин В. Л., Гайдуков П. Г.* Актовые печати Др. Руси X–XV вв. М., 1998. Т. 3: Печати, зарегистрированные в 1970–1996 гг.; Уральская икона: Живописная, резная и литая икона XVIII — нач. XX в. Екатеринбург, 1998; Сибирская икона. Омск, 1999; *Пивоварова Н. В.* Фрески ц. Спа-

са на Нередице в Новгороде: Иконогр. программа росписи. СПб., 2002; Реставрация музейных ценностей в России: «Триенале IV»: Кат. выст. М., 2002. Кат. 8. С. 12, 13; Иконы строгановских вотчин XVI–XVII вв.: По мат-лам реставрационных работ ВХНРЦ: Кат.-альбом. М., 2003. Кат. 75; Русская икона XVII–XVIII вв. в собр. Гос. музея-памятника «Исаакиевский собор»: Лицевые святцы из Сампсониевского собора. СПб., 2003. С. 26–27; *Icône russe: Collezione Banca Intesa: Cat. ragionato.* Mil., 2003. T. 3. Cat. 335; *Ермакова М. Е., Хромов О. Р.* Русская гравюра на меди 2-й пол. XVII — 1-й трети XVIII в. (Москва, С.-Петербург): Описание колл. Отд. изоизданий [РГБ]. М., 2004. Кат. 33.11, 35.10; Костромская икона XIII–XIX вв.: Свод рус. иконописи / Авт.-сост.: Н. И. Комашко. С. С. Каткова. М., 2004. Кат. 164. Табл. 261; Древности и духовные святцы старообрядчества. М., 2005. Кат. 47, 54, 64, 100; «На ратный труд благословляющие»: Иконы Ярославля XVI — нач. XX в. из собр. ЯХМ: Кат. выст. М., 2005. Кат. 8; Ikonen: Ikonen-Museum Frankfurt a. M. / Hrsg. R. Zacharuk. Fr./M., 2005. Кат. 7, 41, 67; *Lebendige Zeugen: Datierete und signierte Ikonen in Russland um 1900* / Hrsg. R. Zacharuk. Tüb., 2005. Кат. 81, 83, 104, 109; *Комашко Н. И.* Русская икона XVIII в. М., 2006. Кат. 71, 120; *Бенчев И.* Иконы св. покровителей. М., 2007. С. 11, 16, 17, 67, 259; Иконы Успенского собора Моск. Кремля: XI — нач. XV в.: Кат. М., 2007. Прил. 1. Кат. 5; *Алитова Р. Ф., Никитина Т. Л.* Церковные стенные росписи Ростова Вел. и Ростовского у. XVIII — нач. XX в.: Кат. М., 2008. С. 28, 49, 490; Образы и символы старой веры: Памятники старообрядческой культуры из собр. ГРМ. СПб., 2008. Кат. 116; *Саенкова Е. М., Герасименко Н. В.* Иконы св. воинов. М., 2008. С. 152–155; Иконы Ярославля XIII — сер. XVII в.: Шедевры древнерус. живописи в музеях Ярославля. М., 2009. Т. 1. Кат. 74; *Комашко Н. И., Преображенский А. С., Смирнова Э. С.* Русские иконы в собрании М. Де Буара (Елизаветина): Кат. выст. М., 2009. Кат. 135.11; *Кочетков*. Словарь иконописцев. 2009<sup>2</sup>. С. 1059 (по указ.); *Куликова О. В.* Древние лики Рус. Севера: Из музейного собр. икон XIV–XIX вв. г. Череповца. М., 2009. Кат. 77, 112. Табл. 78, 113; Русская икона XV–XX вв. из колл. И. Вязюкова. М., 2009. Кат. 160; *Хохлова И. Л.* Иконы Рыбинска. Рыбинск, 2009.

**А. С. Преображенский**

**ИОА́НН ВО́ИН** (кон. VI в.), св. (пам. греч. 12 июня). Об этом святом рассказывается в «Луге духовном» *Иоанна Мосха* (гл. 73). По свидетельству аввы Палладия, в Александрии некий воин по имени Иоанн, облаченный во вретище, сидел у ворот мон-ря ап. Петра и плел корзины. В течение продолжительного времени он ни с кем не вступал в разговоры. Один раз в час он возглашал: «Боже, от тайных моих очисти мя!» и «Да не постыжуся в молитве!» После 9-го часа (15 ч. полудни) И. В. переодевался в военную одежду и шел к месту своей службы. Авва Палладий сообщает, что провел с этим подвижником ок.

8 лет, получая духовное назидание в его молчании и образе жизни.

У совр. исследователей существуют сомнения, является ли И. В., упомянутый без сказания под 12 июня в Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.), тем же святым, о к-ром идет речь в «Луге духовном», или мч. *Иоанном Воином* (пам. 30 июля).

Ист.: SynCP. Col. 748; ActaSS. Iun. T. 3. P. 53–54; *Ioan. Mosch.* Prat. spirit. 73. Лит.: *Gordini G. D.* Giovanni // BiblSS. Vol. 6. Col. 594; *Auber R.* Jean (34) // DHGE. T. 26. Col. 1192; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγος. Σ. 236.

**О. Н. А.**

**ИОА́НН ВОСТО́ЧНЫЙ** [Йоханнэс Мэсракави; эфиоп. ቡሕን : ፬፻፲፭-፮፻፱] (XIV в.?), св. *Эфиопской Церкви* (пам. 29 хамле (23 июля)), иером. Житие И. В., составленное в сер. XVI — нач. XVII в., весьма пространно, написано богатым, образным языком, но содержит много хронологических неточностей; исторические реалии представлены очень скудно; ни один из названных в Житии палестинских топонимов (Баума, Корас) не поддается идентификации, скорее всего эти названия — плод фантазии эфиоп. агиографа.

Согласно Житию, И. В. род. 29 хадара (25 нояб.) в Палестине, происходил из царского рода; его родители звали Диасор и Эммена Сион. В 5 лет он бежал из дома в пустыню, где Пресв. Богородица обещала ему Свое покровительство. Три года ребенок жил в пустыне в окружении диких зверей и боролся с бесами; лишь изредка он навещал отчий дом. Затем он поселился на горе Баума, где вел отшельническую жизнь; там ему явился арх. Гавриил и повелел идти к епископу Кораса, чтобы заступиться за диакона, к-рого тот собирался наказать; святой выполнил повеление архангела и получил благословение епископа. В 22 года стал послушником монашеской обители «дома Исидора», выучил 150 псалмов Давида, 15 пророческих (библейских) песней и 5 «песней Соломона» (5 частей, на к-рые в эфиоп. традиции делится Книга Песни Песней Соломона), т. е. прошел обучение, типичное для «псалтирного чада» в средневек. Эфиопии. Затем он был назначен экономом и главным поваром. Через 15 лет И. В. ушел в Дэбрэ-Эрен, небольшой егип. монастырь в Скитской пустыне, еще через 13 лет был рукоположен во иерея в Александрии и по повелению





Господню отправился в Эфиопию, где встретился со св. *Такла Хайманотом*, когда тот обратил в христианство Моталами, языческого правителя обл. Дамот. И. В. стал учеником Такла Хайманота и 30 лет провел в мон-ре *Дэбрэ-Либанос*. Затем Такла Хайманот назначил его мамхером (благочинным) сев.-вост. части обл. Шоа и поручил ему проповедь Евангелия. И. В. провел в мон-рях *Дэбрэ-Сафэдж*, *Дэбрэ-Азало*, *Дэбрэ-Цагаро* и *Дэбрэ-Гаро* якобы по 50 лет. Затем он жил в обители *Дэбрэ-Эгора*, откуда вынужден был бежать из-за ложного обвинения монахов из *Дэбрэ-Либаноса*. И. В. проклял местность вокруг *Дэбрэ-Эгоры*, к-рая с тех пор стала пустынной и бесплодной. Последние 50 лет жизни он провел в мон-ре *Дэбрэ-Гонд* в обл. *Бэласа*, где и скончался. Через 157 лет после смерти И. В., 18 магабита (14 марта), его останки были перевезены из *Дэбрэ-Гонда* в *Дэбрэ-Эгору*. В конце *Жития* И. В. подробно излагается 21 совершенное им чудо.

Попытки отождествления И. В. с реальным историческим лицом предпринимались неоднократно. Его прототипом считали Иоанна из Вифата (*Йифата*), скончавшегося на 10-м году правления *Зара Якоба* (1434–1468), однако такой идентификации противоречит свидетельство *Жития* И. В., согласно к-рому он был крестным отцом сына *Зара Якоба Баэда Марьяма* (род. в 1448). В наст. время наиболее обоснованным признаю отождествление И. В. с одним из 12 мамхеров Такла Хайманота, направленных ок. 1340 г. из конгрегации мон-ря *Дэбрэ-Либанос* для христианизации юж. областей Эфиопии, Иоанном, посланным в обл. *Калат* (*Келат*). Однако, по всей видимости, И. В. — образ собирательный, и у него было неск. реальных прототипов — людей, распространенных христианство в XIV–XV вв. на северо-востоке обл. Шоа. В 1-й пол. XVI в., во время джихада *Ахмада Ибрахима аль-Гази* (*Граня*), эти земли были разорены: мн. церкви и мон-ри уничтожены, б-ки сожжены, монахи, к-рые хранили и передавали изустно монастырские предания, истреблены. После гибели *Граня* в 1543 г. и победы над мусульманами началось возрождение церковной жизни на опустошенных ими территориях. В эти годы, вероятно, и сложилось *Житие* И. В., вобравшее элементы агиографического цикла *девяти пре-*

*подобных* (происхождение святого из царского рода в средиземноморской стране), мотив ученичества у Такла Хайманота и обрывки преданий об основателях нек-рых монастырей на северо-востоке Шоа. В результате в *Житии* был представлен легендарный персонаж, имеющий мало общего с эфиоп. церковными деятелями той эпохи.

Ист.: Vita di Yohannes l'Orientale / Ed. crit., introd., trad. annotata: P. Marrassini. Firenze, 1981. (Quaderni di Semitistica; 10).

Лит.: *Tadesse Tamrat*. Church and State in Ethiopia. Oxf., 1972. P. 176 (not. 2), 186; *Huntingford G. W. D.* Saints of Medieval Ethiopia // Abba Salama. Addis Ababa, 1979. Vol. 10. P. 337; *Kaplan S.* The Monastic Holy Man and the Christianization of Early Solomonic Ethiopia. Wiesbaden, 1984. P. 94–96; *Marrassini P.* Su un nuovo codice del Gadla Yohannes Mesraqawi // RSE. 1987. Vol. 31. P. 247–251; *Fiaccadori G.* Nota su Yohannes Mesraqawi // Quaderni Utinensi. Udine, 1988. Vol. 6. N 11/12. P. 141–150; *Raineri O.* Giovanni l'Orientale // Enciclopedia dei santi: Le Chiese orientali. R., 1998. Vol. 1. Col. 1161–1162.

С. А. Французов

**ИОАНН ГАЗСКИЙ** [Иоанн Пророк (Прозорливец)], прп. (пам. 6 февр.) — см. в ст. *Варсонофий Великий*, прп.

**ИОАНН ГАЗСКИЙ** [греч. Ἰωάννης Γάζης] (VI в.), грамматик, визант. поэт периода правления имп. *Юстиниана I* (527–565). Автор 6 анакреонтических стихотворений, посвященных торжественным событиям в Газе. В этих произведениях заметно подражание *Нонну Панополитанскому* и др. более ранним авторам. И. Г. был одним из последних визант. поэтов, использовавших этот античный жанр в своих сочинениях. Кроме того, И. Г. составил поэтическое описание мозаики на стене зимних терм в Газе, возведенных имп. Юстинианом I. Описываемая мозаика с крестом и ангелами в центре состояла из 50 аллегорических фигур и символизировала устройство вселенной (κοσμοκὸς πῖναξ). Произведение написано гекзаметром, состоит из 700 стихов и разделено на 2 части, к каждой из к-рых имеется краткое вступление. Это сочинение И. Г. было включено в Палагинскую антологию (15-томное собрание греч. эпиграмм разного времени, составленное в X в. Константином Кефалой). Описание И. Г. является ценным источником для реконструкции утраченной росписи. Попытки такой реконструкции неоднократно предпринимались в XX в. (см.: *Talgam R.*

Johannes of Gaza's Tabula Mundi Revisited // Between Judaism and Christianity. Leiden; Boston, 2008. P. 91–118).

Соч.: Poetae lyrici Graeci / Ed. T. Bergk. Lpz., 1882<sup>4</sup>. Bd. 3. S. 342–348; *Friedländer P.* Johannes von Gaza und Paulus Silentiarius: Kunstbeschreibungen Justinianische Zeit. Lpz.; B., 1912. S. 135–213.

Лит.: *Downey G.* John of Gaza and the Mosaic of Ge and Karpoi // Antioch-on-the-Orontes. Princeton, 1938. Vol. 2: The Excavations of 1933–1936. P. 205–212; *Hunger*. Literatur. Bd. 1. S. 524; Bd. 2. S. 93–94, 110; *Trypanis C. A.* Greek Poetry from Homer to Seferis. Chicago, 1981. P. 401, 407; ODB. Vol. 2. P. 1065; *Cameron A. D. E.* On the Date of John of Gaza // CQ. N. S. 1993. Vol. 43. N 1. P. 348–351; *Renaut L.* La description d'une croix cosmique par Jean de Gaza, poète palestinien du VI<sup>e</sup> siècle // Iconographica: Mélanges offerts à Piotr Skubiszewski. Poitiers, 1999. P. 211–220; *Peers G.* Subtle Bodies: Representing Angels in Byzantium. Berkeley (Calif.), 2001. P. 102–103; *Lauxtermann M. D.* Byzantine Poetry from Pisides to Geometres. W., 2003. Vol. 1. P. 84–88, 116–117.

**ИОАНН ГАЛЕНСКИЙ** [Иоанн Уэльский; лат. Johannes Galensis, Walesius, Walensis] (1-я четв. XIII в.), средневек. канонист. Согласно скупым упоминаниям в предисловии (prooemium) к аппарату глосс на «Compilatio tertia» его младшего современника и ученика канониста *Танкреда*, И. Г. был преподавателем (magister) канонического права в Болонье и представлял интересы англ. прелатов в Римской курии (*Post.* 1939. S. 368. N 1, 374). О его жизни не сохранилось почти никаких сведений. Прозвище *Галенский* указывает на его валлийское происхождение. И. Г. приобрел известность как составитель свода папских *декреталий* (между 1210 и 1212), довольно быстро, как считают исследователи, получившего распространение под названием «Compilatio secunda», или «Compilatio II». В свод гл. обр. вошли декреталии Римских пап *Климента III* (1187–1191) и *Целестина III* (1191–1198), тем самым был заполнен пробел между «Compilatio prima» (ок. 1190) *Бернарда Павийского* и «Compilatio tertia» (1209–1210) *Петра Беневетского*, содержащей декреталии папы *Иннокентия III* за первые 12 лет понтификата (1198–1209). И. Г. включил в сборник 2 канона Турского Собора 1163 г. (Compilatio secunda. III 17. 2; 27. 1), 7 декреталий *Иннокентия III*, ряд декреталий Римских пап *Александра III* (1159–1181), *Луция III* (1181–1185), *Урбана III* (1185–1187) и *Григория VIII* (окт.—дек. 1187), отсутствовавших в «Compilatio prima», а также документы эпохи, предшест-







вовавшей составлению Декрета Грациана: фрагменты сочинений блж. *Иеронима Стридонского* (Compilatio secunda. III 17. 1) и *Гинкмара* Реймского (Compilatio secunda. V 22. 1), 2 декрета свт. *Григория I Великого* (Compilatio secunda. II 17. 9; III 18. 1 (= *Jaffé*. RPR, N 1117, 746)), постановление из Ахенского капитулярия 809 г. (Compilatio secunda. II 12. 1), каноны VI Орлеанского Собора (813) (Compilatio secunda. III 6. 1), Соборов в Трибуре (895) (Compilatio secunda. IV 1. 1) и в Зелигенштадте (1022) (Compilatio secunda. V 22. 2). Значительное количество документов он заимствовал из собраний предшественников, прежде всего болонских канонистов Гильберта и Алана Английского.

«Compilatio secunda» состоит из 331 главы (считая 1 дублет). Эти главы объединены под 106 титулами, к-рые в свою очередь образуют 5 книг, следуя в тематическом плане тому же порядку, что и 2 более ранних свода: «Iudex» (Судья; в этой книге собраны декретами, касавшиеся положения и должностных обязанностей ординарных и делегированных судей), «Iudicium» (Суд; процессуальное право), «Clericus» (Клирик; распоряжение церковными бенефициями, орденское право, право тайнств), «Connubium» (Брак; брачное право), «Crimen» (Преступление; уголовное и уголовно-процессуальное право). По сравнению со сборниками «Compilatio prima» и «Compilatio tertia» в сборнике И. Г. появятся 5 новых титулов, 4 из которых — «De supplenda negligentia praelatorum» (Compilatio secunda. I 6), «De dilationibus» (Compilatio secunda. II 4), «De locatione et conductione» (Compilatio secunda. III 12) и «De conversione infidelium» (Compilatio secunda. III 20) — вошли в последующие своды и в *Декретами Григория IX* (Liber Extra. I 10; II 6; III 18, 33 соответственно). В состав «Liber Extra», одного из важнейших кодексов средневеков. канонического права, была включена большая часть собранных И. Г. декреталий.

Под именем И. Г. в рукописях сохранился ряд разрозненных глосс на «Compilatio prima» и «Compilatio secunda», а на «Compilatio tertia», 1-й из декретальных сводов, изданный с папской санкцией, он написал аппарат глосс (ок. 1210–1215; см. *Glossa ordinaria*). В политических воззрениях И. Г. сильно выражены про-

папские симпатии. Исследователи приписывают ему авторство глоссы на декретами папы Иннокентия III «Solite», где власть папы уподобляется солнцу, а власть императора — луне: «Итак, поскольку земля в 6 раз больше луны, солнце же в 8 раз больше самой земли, следовательно, папское звание (pontificalis dignitas) в 48 раз больше королевского звания» (Ad Compilatio tertia. I 21. 2 v. «inter pontifices» — цит. по: *Gillmann*. 1938. S. 199).

Соч.: Antiquae collectiones decretalium / Ed. A. Augustin. Herdae, 1576. P. 85–124; Compilatio secunda // Quinque compilationes antiquae / Ed. A. Friedberg. Lipsiae, 1882. Graz, 1956<sup>r</sup>. P. XXVI–XXVIII, 66–104.

Лит.: *Schulte J. F.*, von. Die Geschichte der Quellen und Literatur des Canonischen Rechts. Stuttg., 1875. Graz, 1956<sup>r</sup>. Bd. 1. S. 189; *Gillmann F.* Johannes Galensis als Glossator // Archiv für katholisches Kirchenrecht. Mainz, 1925. Bd. 105. S. 488–565; *idem*. Des Johannes Galensis Apparatus zur Compilatio III in der Universitätsbibliothek zu Erlangen // Ibid. 1938. Bd. 118. S. 174–222; *Kuttner S.* Repertorium der Kanonistik (1140–1234). Vat., 1937, 1981<sup>r</sup>. Vol. 1: Prodomus Corporis Glossarum. P. 345–346, 355–356; *Post G.* Additional Glosses of Johannes Galensis and Silvester in the Early Tanced or so-called Laurentius-Apparatus to Compilatio III // Archiv für katholisches Kirchenrecht. 1939. Bd. 119. S. 364–369, 374–375; *Oesterlé G.* Jean de Galles // DDC. 1957. T. 6. Col. 105–106; *Bertram M.* Some Additions to the «Repertorium der Kanonistik» // Bull. of Medieval Canon Law. N. S. R., 1974. Vol. 4. P. 9–16; *Murano G.* Opere diffuse per exemplar e pecia. Turnhout, 2005. P. 355–356; *Pennington K.* Decretal Collections, 1190–1234 // The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140–1234 / Ed. W. Hartmann, K. Pennington. Wash., 2008. P. 293–317.

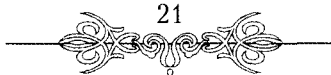
А. В. Бусыгин

**ИОАНН ГАЛЬГРИН** [Иоанн из Абвиля; лат. Iohannes Halgrin, Hलगren, Allegrin, Alegrin, de Abbatisvilla] (кон. XII в., Абвиль, Пикардия, Франция — сент./окт. 1237, Рим), кард., средневеков. католич. богослов. И. Г. происходил из знатного рода Кайё (*Ribaillet*. 1974). Принял монашеский постриг в мон-ре *Клюни*, вступил в орден бенедиктинцев. Обучался в Клюнийской коллегии в Париже вместе с Уголино ди Сеньи (впосл. папа Римский *Григорий IX*), в 1217 г. получил степень магистра теологии. Стал преподавать богословие в Парижском ун-те и одновременно получил должность приора в мон-ре св. Петра в Абвиле, а позднее — каноника и кантора в местной ц. св. Вульфрама. С окт. 1218 по апр. 1225 г. И. Г. — каноник и декан кафедрального собора в Амьене; в этом статусе он выступал как представитель

папы *Гонория III* в споре по поводу избрания Руанского архиеп. Теобальда. В марте 1225 г. И. Г. был избран архиепископом Безансона (рукоположен 19 окт. того же года). Вскоре он переехал в Рим. 23 дек. 1226 г. был избран лат. патриархом К-поля, но отказался от избрания (возможно, по состоянию здоровья). 18 сент. 1227 г. папа Григорий IX возвел И. Г. в достоинство кардинала-епископа Сабинны. В февр. 1228 — янв. 1230 г. И. Г. был папским легатом в Испании и Португалии. В 1229 г. председательствовал на провинциальных Соборах в Вальядолиде, Лериде и Тарасоне (на Соборе в Тарасоне недействительным был объявлен брак кор. Хайме I Арагонского и дочери Альфонсо VIII Кастильского Элеоноры, однако их сын Альфонсо был признан законнорожденным).

В февр. 1230 г. папа Римский отправил И. Г. вместе с кард. *Фомой Капуанским* ко двору имп. *Фридриха II* Штауфена. И. Г. способствовал заключению перемирия в Сан-Джермано (ныне Кассино, обл. Лацио, Италия), после того как в июне 1230 г. папские войска были разбиты. В соответствии с условиями перемирия папа Григорий IX снял с *Фридриха II* церковное отлучение, а император отказался от территориальных претензий к Папскому престолу. В 1234 г. И. Г. вновь отправился с дипломатической миссией ко двору *Фридриха II*, чтобы представлять интересы папы в споре между императором и Ломбардской лигой городов. В 30-х гг. XIII в. сопровождал Григория IX в поездках по Центр. Италии. Скончался после продолжительной болезни. Точная дата смерти И. Г. неизвестна (в источниках его кончина датируется 23, 26, 28 сент. или 4 окт. 1237 — *Paravicini Bagliani*. 1972. P. 28).

И. Г. принадлежат 2 книги проповедей (разъяснение смысла воскресных и праздничных чтений) и комментарий на псалмы (Moralitates super quosdam versus psalterii) и на Книгу Песни Песней Соломона (Expositio in Cantica Cantorum). Нек-рые исследователи приписывают ему постиллы (изъяснительные гомилии) на отдельные книги ВЗ. Ни одно из сочинений И. Г. не издано полностью, отдельные проповеди опубликованы в сборнике средневековых проповедей *Й. Б. Шнайером* (*Schneyer*. 1971). «Expositio in Cantica Cantorum», в к-ром Книга Песни Песней Соломона трактуется как описание отношений







Девы Марии и Сына, издатель XVI в. Й. Баде объединил с аналогичным сочинением Фомы из Персеня (или Фомы Цистерцианца). В таком виде сочинение издано Ж. П. Минем в «Patrologia latina».

Соч.: PL. 206. Col. 15–862; *D'Avray D. L. Medieval Mariage: Symbolism and Society. Oxf.*; N. Y., 2005. P. 219–223.

Библиогр.: Repertorium biblicum / Ed. F. Stegmüller. Matriti, 1951. T. 3. P. 340–344. N 4532–4542 [Электр. ресурс: <http://repbib.uni-trier.de/>]; *Schneyer J. B. Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters, für die Zeit v. 1150–1350. Münster, 1971. Bd. 3. S. 510–566.*

Лит.: *Du Chesne F. Histoire de tous les cardinaux français. P., 1660. Vol. 2. P. 200–201*; *Cardella L. Memorie storiche de' Cardinali della S. Romana Chiesa. R., 1792. Vol. 1. Pt. 2. P. 243–245*; *Histoire littéraire de la France. P., 1835. Vol. 18. P. 162–177*; *Huillard-Bréholles J. L. A. Historia diplomatica Friderici secundi. P., 1852. T. 3. P. 207–220*; *Feret P. La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres: Moyen âge. P., 1894. Vol. 1. P. 228–231*; *Auray L. Un acte de la Légation du Cardinal Jean Halgrin en Espagne // Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome. P., 1896. Vol. 16. P. 165–179*; *Luchaire A. Social France at the Time of Philip Augustus. N. Y., 1912. P. 121–122*; *Essai de liste générale des cardinaux: Les cardinaux du XIII<sup>e</sup> siècle // An. Pont. Cath. 1929. P. 117*; *Hierarchia CMRA. Vol. 1. P. 6, 38, 137, 205*; *Riedlinger H. Johannes Halgrin von Abbeville // LTK. Bd. 5. Sp. 996–997*; *Paravicini Baghiani A. Cardinali di curia e «familiae» cardinalizie: Dal 1227 al 1254. Padova, 1972. Vol. 1. P. 21–31*; *Ribailler J. Jean d'Abbeville // DSAMDH. 1974. T. 8. Col. 249–256.*

Э. П. Г.

**ИОА́НН ГЕОМÉТР** [греч. Ἰωάννης ὁ Γεωμέτρης] (ок. 930/40 — ок. 1000), визант. поэт, эпиграмматист. Также именуется Иоанном Кириотом по названию к-польского монастыря Пресв. Богородицы, построенного префектом Киром (Θεοτόκος τῶν Κύρου), где И. Г. находился после отставки.

Биографию И. Г. возможно реконструировать лишь частично. И. Г. происходил из аристократического рода и имел старшего брата. Отец И. Г. (как известно из эпитафий последнему) служил в Азии. Происхождение прозвища Геометр скорее всего не связано с профессией, т. к. сведений об увлечении И. Г. математическими науками не сохранилось. Впервые И. Г. так назван у Иоанна Доксопатра (XI в.), к-рый цитирует несохранившиеся комментарии И. Г. к сочинениям Гермогена и Афтония. И. Г. унаследовал от отца небольшое состояние, но основной доход ему приносил почетный чин протоспафария (зафиксирован в ркп. Vodl. Varoc. 25. F. 280<sup>v</sup>, 287). Ок. 986 г. И. Г. был удален от двора имп. Василием II,

т. к. ранее примкнул к группировке паракимомена Василия Нофа, почти единовластно правившего Византийской империей с 976 г.

Заниматься лит. деятельностью И. Г. начал при имп. Константине VII Багрянородном (944–959), а при Никифоре II Фоке (963–969) и Иоанне Цимисхий (969–976) продолжил карьеру придворного поэта. После отставки И. Г. неоднократно обращался к императору в иносказательной форме то с жалобами и упреками, называя его «злым Фараоном» (Φαραὼ κακόμητις — *Cramer. 1841. P. 292*), то с просьбами вернуть его на службу, описывая бедствия, к-рые терпит империя из-за необразованности новых военачальников. Однако голос И. Г. не был услышан, и он умер в опале (ср. сообщение Михаила Пселла о критике И. Г. со стороны приближенного к Василию II поэта Иоанна Сикелиота: *Michaelis Pselli Theologica / Ed. P. Gautier. Lpz., 1989. Vol. 1. P. 180*). Год смерти И. Г. определяется по косвенным данным: наиболее поздние его сочинения посвящены болг. войнам и датируются временем после 997 г. Ранее в византиноведении бытовало мнение, что И. Г. может быть отождествлен с автором сходных сочинений Иоанном, еп. Мелитинским, однако позже оно было опровергнуто (*Бибиков. 1980; Lauxtermann. 1998*).

Лит. наследие И. Г. включает произведения религ. и светского характера. К первым относятся: «Переложение песней» (Μετὰφρασις τῶν ᾠδῶν) — написанное двенадцатисложником поэтическое переложение 9 ветхозаветных и новозаветных перикоп (Исх 15. 1–19; Втор 32. 1–43; 1 Цар 2. 1–10; Авв 3. 2–19; Ис 26. 9–19; Иона 2. 3–10; Дан 3. 26–90; Лк 1. 46–55, 68–79); гимны Пресв. Богородице (4 написаны элегическим дистихом, 1 — гекзаметром); гомилии (на снятие с Креста (ВНГ, N 418z); на Успение Богородицы (ВНГ, N 1143c); на Благовещение Богородицы (ВНГ, N 1123m, 1158) и др.). Среди агиографических сочинений И. Г. — Похвала свт. Григорию Богослову (ВНГ, N 726) и написанный двенадцатисложником «Энкомий вмч. Пантелеимону» (ВНГ, N 1415), основой к-рого является Мученичество ВНГ, N 1412z (хотя, по мнению Ф. Шайдвайлера, сравнившего поэтическую технику и язык памятника, «Энкомий...» написан др. автором: *Scheidweiler. 1952.*

S. 285). Одна из духовных эпиграмм И. Г., посвященная 40 мученикам Севастийским, помещена на фреске нач. XII в. в ц. Асину (Панагии Форвиотиссы) на Кипре (*Maguire H. The Depiction of Sorrow in Middle Byzantine Art // DOP. 1977. Vol. 31. P. 152. Fig. 56; Lauxtermann. Byzantine Poetry from Pisides. 2003. P. 149–150, 298–299*).

Наибольшую известность И. Г. принесли эпиграммы. Они написаны в разное время и в различной поэтической технике (среди размеров — элегический дистих, гекзаметр, двенадцатисложник; объем варьируется от 1 до 193 строк). Эпиграммы военно-политической тематики представляют интерес с т. зр. реконструкции событий истории Византии 2-й пол. X в. (*Карышковский. 1953; Бибиков. 2004*), в т. ч. военных действий против Болгарии и Руси. Среди созданных И. Г. эпитафий — эпитафии Никифору II Фоке (*Cramer. 1841. P. 290*) и Иоанну I Цимисхию (*Ibid. P. 267*), написанные от лица самих императоров. Предположительно некоторые стихотворения (см., напр.: *Ibid. P. 308, l. 1 — 309, 13*) посвящены Василию Нофу, однако его имя не названо. Наиболее авторитетная рукопись И. Г. — Paris. gr. Suppl. 352 (XIII в.) — помимо эпиграмм включает духовные сочинения И. Г. («Переложение песней» и гимны) и «Прогимнасы» — риторические упражнения в прозе.

Большинство исследователей полагают, что перу И. Г. также принадлежит «Сад» (Παράδεισος // PG. 106. Col. 867–890) — собрание 99 написанных элегическим дистихом четверостиший на сюжеты сб. *Apophthegmata Patrum*. Но были выдвинуты аргументы и в пользу того, что «Сад» написан автором V в. Нилом (*Scheidweiler. 1952. S. 295–297*). Несмотря на возможность такой атрибуции, поддерживаемой рукописной традицией, содержание сборника указывает, что он не мог быть создан ранее сер. X в., т. к. его составитель был знаком с традицией афонского монашества (*Speck. 1965*). Соч.: *Cramer J. A. Anecdota graeca e codd. manuscriptorum Bibliothecae Regiae Parisiensis. Oxf., 1841. T. 4. P. 265–388 [Appendix ad Excerpta poetica. Cod. 352 suppl.]*; *Stembach L. Joannis Geometrae Carmen de S. Panteleemone // Rozprawy Wydziału Filologicznego / Polska Akademia Umiejętności. Ser. 2. Kraków, 1882. T. 1. P. 218–303 [ВНГ, N 1415]*; *Sajdak I. Spicilegium Geometreum // Eos. Lwów, 1929. Vol. 32. P. 191–198; 1930/1931. Vol. 33. P. 521–534; idem. Ioannis Kyriotis Geometrae Hymni in*







ss. Deiparam. Posnaniae, 1931; The Progymnasmatata of Ioannes Geometres / Ed. A. R. Littlewood. Amst., 1972; *De Groote M.* Joannes Geometres' Metaphrasis of the Odes: Critical Edition // GRBS. 2004. Vol. 44. P. 375–410; *Jean Géomètre.* Poèmes en hexamètres et en distiques élégiaques / Éd., trad., comment. par E. M. van Orpfall. Leiden; Boston, 2008.

Лит.: *Васильевский В. Г.* К истории 976–986 гг.: Из Ал-Мекина и Иоанна Геометра // *Он же.* Труды. СПб., 1909. Т. 2. Вып. 1. С. 56–124; *Scheidweiler F.* Studien zu Johannes Geometres // BZ. 1952. Bd. 45. S. 277–319; *Карышковский П. О.* К истории балканских войн Святослава // ВВ. 1953. Т. 7. С. 224–229; *Moravcsik G.* Byzantinoturcica. B., 1958. Bd. 1. S. 319–320; *Speck P.* Zur Datierung des sogenannten Paradeisos // BZ. 1965. Bd. 58. S. 333–336; *Darrouzès J.* Géomètre // DSAMDH. Т. 6. Col. 235–236; *Бибиков М. В.* Иоанн Мелитинский и Иоанн Геометр: проблема идентификации // *Българско средновековие.* София, 1980. С. 65–66; *он же.* Byzantinorossica: Свод визант. свидетельств о Руси. М., 2004. Т. 1. С. 301–304; *Kazhdan A. P.* John Geometres // ODB. Vol. 2. P. 1059; *Lautertermann M. D.* John Geometres — Poet and Soldier // Byz. 1998. Vol. 68. P. 356–380; *idem.* Byzantine Poetry and the Paradox of Basil II's Reign // *Byzantium in the Year 1000* / Ed. P. Magdalino. Leiden; Boston, 2003. P. 199–216; *idem.* Byzantine Poetry from Pisodes to Geometres: Texts and Contexts. W., 2003. Vol. 1; *De Groote M.* Der byzantinische Zwölf-silber in Joannes Geometres' Metaphrase der Oden // BZ. 2003. Bd. 96. S. 73–81; *idem.* Joannes Geometres und das Metaphrasieren der Oden // *Ibid.* 2004. Bd. 97. S. 95–111; *Demoen K.* John Geometres' Iambic Life of Saint Panteleemon: Text, Genre and Metaphrastic Style // *Philomathestatos: Studies in Greek Patristic and Byzantine Texts Presented to Jacques Noret for his Sixty-Fifth Birthday* / Ed. B. Janssens, B. Roosen, P. Van Deun. Leuven, 2004. P. 165–184.

**Л. В. Луховицкий**

**ИОАНН ГЛИКА** [Иоанн Гликис; греч. Ἰωάννης Γλυκός] (сер. XIII в.—ок. 1320), протопсалт, византийский мелург, учитель пения. Сведений о жизни И. Г. сохранилось не много. В рукописях он назван «протопсалтом» (самое раннее упоминание — в древнейшем из сохранившихся списках *Аколуфии* Athen. Bibl. Nat. 2458, 1336 г.), «протопсалтом и учителем» (Sinait. gr. 1252, XVI в.), «протопсалтом Святой Софии» (Ath. Paul. 27. Fol. 182, кон. XVIII в.). Прозвище Γλυκός (сладкий) мелург получил, вероятнее всего, за искусность и мелодичность сочинений (впосл. так же стали называть мелурга рубежа XVII и XVIII вв. *Петра Берекета*). В лит-ре неоднократно обсуждался вопрос об идентичности протопсалта И. Г. и К-польского патриарха *Иоанна XIII Глика* (1315–1319). Одним из оснований для такого отождествления послужило изображение в рукописи Ath. Laur. A. 165 (XV в.) протопсалта И. Г. в священническом облачении. Однако совр. исследования



Иоанн Глика.

Миниатюра из певч. рукописи XV в. (Ath. Laur. A. 165. Fol. 10v)

доказывают, что это отождествление является следствием ошибки переписчиков муз. кодексов, допущенной из-за совпадения имен (см.: *Κουρούσης.* 1974. Σ. 298–302; *Στάθης.* 1977. Σ. 101).

В качестве учеников И. Г. упоминаются мелурги магистр прип. *Иоанн Кукузель* и протопсалт *Ксен Коронис*. На листе из Пападики 2-й пол. XIV в. Ath. Cutl. 457, впосл. попавшем в коллекцию еп. Порфирия (Успенского) (РНБ. Греч. Папка I. № 2, 2-я пол. XV в.), изображен И. Г., обучающий 2 учеников. Кроме того, учеником И. Г. был мелург Николай Кловас (см.: Ath. Vator. 1495, XV в.).

Творчество И. Г. приходится на эпоху *калофонического пения*, когда простые традиц. мелодии сменились яркими, выразительными песнопениями, исполнявшимися хором певчих и обладавшими особыми художественными качествами. И. Г. следовал стилю своей эпохи, что отражено в технике его сочинений. И. Г. писал гл. обр. калофонические произведения, к-рые из-за большой продолжительности в наст. время не исполняются за богослужением.

Распевы И. Г. содержатся во мн. древних рукописях, напр. в *Аколуфии* Athen. Bibl. Nat. 2458 и в др. рукописях XIV–XV вв. (Athen. Bibl. Nat. 2599, 2556, 2600, 2554; Ath. Chil. 26; Society of Antiquaries of

London. 48 и т. д.), еще чаще — в более поздних источниках.

Многочисленные песнопения И. Г. для неподвижного и подвижного годовых богослужебных кругов сохранились в списках Калофонического Стихираря, напр. в Sinait. gr. 1234, составленном в 1469 г. Иоанном Плусиадином (см. *Иосиф*, еп. Мефонский). В сер. XV в. мн. песнопения И. Г. были украшены лампадарием *Манишлом Хрисафом* и в такой форме включены в сборники, напр. в *Матиматарий* Ath. Iver. 975 (сер. XV в.) и в Калофонический Стихирарь Mingana. 4 (1678 г.). Большая часть этих песнопений И. Г. в нач. XIX в. была переведена в нотацию *Нового метода* хартофилаксом *Хурмузием* Гиамалисом (см. рукописи S. Sepulcri. 704, 705, 711, 712, 722, 727–734 и др.). Наиболее известные *матимы* И. Г.: стихирь прип. Симеону Столпнику «Мошей твоих рака» 2-го гласа, ап. Иоанну Богослову «Реки богословия» 1-го гласа, вмч. Димитрию Солунскому «Истины необоримый воин» (Ὁ τῆς ἀληθείας ἀήττητος στρατιώτης) 4-го плагального (8-го) гласа и «Веселися в Господе граде Фессалоники» 1-го гласа, ап. Иоанну Богослову «Реки богословия» 1-го гласа и свт. Николаю Мирликийскому «Святителей удобрение» 2-го плагального (6-го) гласа, пятнадцатисложник на 1 сент. «Ты мое прибежище крепкое» (Σὺ μὲν σκέπη κραταία) на 2-й глас, матима в Неделю сыропустную «Седе прямо» (Ἐκάθισεν ἀπέναντι) на 2-й плагальный глас, херувимская Великой субботы «Да молчит всякая плоть» на 1-й плагальный (5-й) глас, причастен Великой субботы «Восста яко спя Господь» на 2-й плагальный глас, ирмос Пасхи «Светися, светися» 1-го гласа, стихира Пасхи «Воскрес Иисус от гроба» 2-го плагального гласа, причастен Пасхи «Тело Христова» на 3-й глас ναυα и на 1-й плагальный (5-й) глас, стихира Пятидесятницы «Днесь благодать» 2-го плагального гласа, богородичен 2-го гласа ἔξω «Милости Источнице» (Моление теплое) и др. Эти произведения представлены в сборниках разных типов: в *Аколуфии* Athen. Bibl. Nat. 2458 (Fol. 169); в Пападики — Ath. Cutl. 457, 2-я пол. XIV в. (Fol. 77v, 86, 232v, 352), 455, кон. XV — нач. XVI в. (Fol. 126v, 128–160v, 236v — 252v), Ath. Iver. 985, 1425 г. (Fol. 50v — 51v, 162), 974, 1-я пол. XV в. (Fol. 74v — 75v), Ath.







Konstamon. 86, 1-я пол. XV в. (Fol. 222v – 229v, 230v, 283, 287–288v), Ath. Philoth. 122, 1-я пол. XV в. (Fol. 238); в Матиматариях – Ath. Iver. 975 (Fol. 17–17v, 24v, 27–27v, 41–41v, 63–63v, 98–98v, 111v, 192v – 193, 347v – 348, 363v – 364, 371–371v, 381v – 382v, 397–397v, 429–429v, 441v – 442), 976, 1-я пол. XVI в., 964, 1562 г. (Fol. 214v – 215, 239v – 240v), 1000, 2-я пол. XVI в., 991, 1670 г. (Fol. 4–4v, 13, 17–19, 22v – 23, 30–30v, 39v – 43, 55v – 56, 66–66v, 82–82v, 86v – 89, 92v – 93, 136–136v, 146–146v, 158–159, 162v – 163v, 172, 196v – 197, 206–207, 217, 237v – 239, 246–246v, 251v – 252, 258v – 259, 320–320v, 333–333v, 346v – 347, 369–369v, 385v – 386), Ath. Xeropot. 383, 2-я пол. XV в. (Fol. 1–1v, 18–18v, 24–25, 47v – 48v, 75v – 77v, 81v – 83, 88, 192v – 194, 202v – 204, 232v – 234), 264, кон. XVI в., Ath. Pantel. 938, кон. XV – нач. XVI в., 925, кон. XVII – нач. XVIII в., Ath. Philoth. 135, XVI в. (Fol. 12–192v), Ath. Doch. 379, 1-я пол. XVII в. (Fol. 1–1v, 26v – 27, 31v – 32, 60v – 61v, 233–234, 238, 241–241v, 246–246v, 247v – 248, 257, 258v, 260v – 261, 265, 266–266v, 268, 269, 269v, 270v, 285, 325v – 327, 362v – 363, 375v – 377), Ath. Dionys. 569, 1685 г. (Fol. 1–57v), Ath. Greg. 3, кон. XVII в. (Fol. 40 et al.); в Матиматарии-Энколпионе Ath. Cutl. 462, кон. XV – нач. XVI в. (Fol. 1); в Пападики-Матиматариях – БАН. РАИК. № 154, 1430 г. (Л. 242 об., 243 об., 254–255, 294 об. – 295, 314–315, 319–319 об., 323–325, 327–327 об., 340–340 об., 349 об. – 350, 360–360 об., 363 об. – 364, 365–369 об., 371–372, 428–429), Ath. Cutl. 456, 1443 г. (Fol. 191–192, 200–262v), Ath. Iver. 984, сер. XV в. (Fol. 132–193, 220v – 221), РНБ. Греч. № 126, 2-я пол. XV в. (Л. 179, 183–184 об., 187 об. – 188 об., 202–203, 203 об. – 204, 232 об. – 233 об., 274–274 об., 286 об. – 288, 295–296, 331–332, 342–343 об., 345 об. – 346, 369 об. – 370 об., 380 об. – 381, 385 об. – 386 об., 389 об. – 391 об., 429–430, 439–439 об., 444–444 об., 458 об. – 459 об., 473–473 об.), № 130, нач. XVIII в. (Л. 540–541, 592–592 об., 598–598 об., 646 об. – 647, 647 об. – 648, 649 об. – 650); в Матиматариях-Кратиматариях – Ath. Paul. 101, XV – нач. XVI в. (Р. 1–76), Ath. Pantel. 1046, XVI в. (Fol. 110–125); в Матиматарии-Стихирае Ath. Cutl. 438, XVI в.; в Эортологиях Ath. Dionys. 567, кон. XV в.; в Анфологиях – Ath. Xeropot. 269, нач. XVI в.

(Fol. 31–32v), Ath. Pantel. 1017, нач. XVI в. (Fol. 84–86), Ath. Cutl. 436, XVI в. (Fol. 160), Ath. Doch. 314, XVI в. (Fol. 82–230v), Ath. Simon. Petr. 1, нач. XVII в. (Fol. 139); в Анфологии-Пападики Lesb. Leim. 273, 1-я пол. XVI в. (Fol. 90v – 91); в Анфологиях-Матиматариях – БАН. РАИК. № 30, посл. четв. XVI в. (Л. 99 об. – 100, 104–104 об., 128 об. – 129 об., 261 об. – 262), Ath. Iver. 993, сер. XVII в. (Fol. 172v); в Анфологии-Анастасиматарии Ath. Doch. 369, нач. XVII в. (Fol. 245v – 247v), и в более поздних сборниках.

И. Г. также распел неизменяемые песнопения вечерни, утрени и литургии. Для вечерни это *аниксандарии* (стих «Отверзшу Тебе руку» (Пс 103. 286) на 4-й плагальный глас – Lesb. Leim. 285. Fol. 18–18v, 1-я треть XVII в.; Ath. Iver. 993. Fol. 10–13) и каллофонические стихи 1-й кафизмы «Вскуе шагашася» и «Упасеши я» (Пс 2. 1, 9) на 4-й плагальный глас (Ath. Iver. 972. Fol. 239–239v, 1-я пол. XV в.; 974. Fol. 268–315; Ath. Konstamon. 86. Fol. 70v – 71, 88).

Из песнопений утрени И. Г. принадлежат *непорочны* Великой субботы и на погребение мирян: 2-я статья «Руце Твои сотвориште мя» на 1-й плагальный глас (Ath. Cutl. 399. Fol. 169–171, сер. XIV в.; Ath. Simon. Petr. 1. Fol. 160–160v; РНБ. Греч. № 126. Л. 57; Ath. Pantel. 1017. Fol. 98–103; Lesb. Leim. 289. Fol. 83–84, 1-я пол. XVI в.; 273. Fol. 93v – 94; Ath. Cutl. 396. Fol. 104v, 2-я пол. XVI в.), стихи на 2-й, 3-й, 1-й плагальный, 2-й плагальный, 4-й плагальный гласы (Ath. Cutl. 457. Fol. 233v; БАН. РАИК. № 154. Л. 139, 141 об., 145 об., 148, 150, 152, 152 об., 153 об., 159, 162 об., 170; № 30. Л. 72, 83 об.; Ath. Iver. 973. Fol. 203v – 225v, нач. XV в.; 985. Fol. 116v, 118v; 974. Fol. 220–230; Ath. Cutl. 456. Fol. 37–59; Ath. Philoth. 122. Fol. 152v – 162v; 131. Fol. 1–3, 1-я пол. XV в., Lesb. Leim. 273. Fol. 103–103v; Ath. Doch. 315. Fol. 198–209v, кон. XVI – нач. XVII в.; 357. Fol. 168–193v, нач. XVII в.), с ремаркой *παλαιόν* (древнее) (Ath. Simon. Petr. 1. Fol. 161–178v; Ath. Konstamon. 86. Fol. 258–271v).

И. Г. распел различные версии *полиелея*. В составе фессалонийского полиелея *Κουκουμῆς* «Раби Господа» известны стихи с мелосом И. Г. «И память Твоя в род и род» и «Подобни им да будут творящие я» на 1-й глас (БАН. РАИК. № 154.

Л. 93, 96; Ath. Cutl. 399. Fol. 54v – 57v; 457. Fol. 168–180v; Ath. Iver. 973. Fol. 131–144; Ath. Philoth. 122. Fol. 80v – 85). Первый из этих стихов часто встречается с ремаркой «болгарский» (*Βουλγάρικα* или *Βουλγαρίτζα*) (Ath. Iver. 974. Fol. 129v; Athen. Bibl. Nat. 2406. Fol. 101v, 1453 г.; Lesb. Leim. 259. Fol. 52v – 53v, 1572 г.; Ath. Doch. 357. Fol. 54–71v; Ath. Xeropot. 273. Fol. 35v – 37, 1-я пол. XVII в.; РНБ. Греч. № 237. Л. 348–348 об., посл. четв. XVII в.; № 126. Л. 86 об.). В нек-рых списках указана альтернативная атрибуция: «Другие говорят: магистр Кукузеля» (Ath. Iver. 951. Fol. 30v, 2-я пол. XVII в.; Ath. Pantel. 947. Fol. 257, кон. XVII – нач. XVIII в.).

В составе полиелея *Λατρινός* «Исповедайтесь Господеву» И. Г. принадлежит мелос стихов «Яко во смиреннии нашем» и «Даяя пищу» на 3-й глас (Lesb. Leim. 273. Fol. 61–62) и стиха «И даде землю их достояние» на 2-й плагальный глас (БАН. РАИК. № 154. Л. 89; см. также: Ath. Cutl. 457. Fol. 114v – 116v), встречающегося с ремаркой *Βουλγάρικον* (Ath. Iver. 974. Fol. 141–142v) (см. также: Ath. Iver. 985. Fol. 68–73v).

И. Г. распел антифоны на полиелее: стихи (*аллагмы*) Пресв. Богородице и на большие праздники «Слово благо» (Пс 44) на 1-й плагальный глас («И возжелает Царь», «Вся слава Дщери» – РНБ. Греч. № 126. Л. 99) и на 1-й глас (Ath. Cutl. 457. Fol. 186–191v; «Царствия Твоего», «Возлюбил еси правду, и возненавидел еси беззаконие», «Смирна, и стакти, и кассия», «Лицу Твоему помолятся», «Вся слава Дщери» – БАН. РАИК. № 154. Л. 110–112 об.; см. также: Ath. Iver. 973. Fol. 150–157v; Ath. Philoth. 122. Fol. 108v – 117v; Ath. Konstamon. 86. Fol. 184v – 190v), стихи на дни памяти святителей, мучеников и преподобных «Блажен муж, бояйся Господа» (Пс 111. 1–4, 9, 10) на 4-й глас (БАН. РАИК. № 154. Л. 126 об., 127; № 42. Л. 194, 197, сер. XVIII в.; Ath. Iver. 974. Fol. 153v – 163v; Ath. Philoth. 122. Fol. 123–130; РНБ. Греч. № 132. Л. 178–180, посл. треть XVIII в.; № 711. Л. 113–113 об., 115, XVIII в.; № 130. Л. 149 об. – 150, 152; № 126. Л. 107; Lesb. Leim. 459. Fol. 137v, рубеж XVII и XVIII вв.; 238. Fol. 147v, рубеж XVII и XVIII вв.; S. Sepulcri. 704. Fol. 136, 136v – 137, 142–142v – в транскрипции Хурмузия).

Мелос И. Г. для стихов 136-го псалма «На реках Вавилонских» на 3-й







глас найден в рукописях Ath. Cutl. 457 (Fol. 130), Ath. Iver. 985 (Fol. 101–103v), БАН. РАИК. № 154 (Л. 117 об.–119), № 42 (Л. 191), Lesb. Leim. 459 (Fol. 135v), 238 (Fol. 142–142v), 8 (Fol. 84v, нач. XVIII в.), РНБ. Греч. № 126 (Л. 101 об.–104), № 130 (Л. 147), № 132 (Л. 176), № 711 (Л. 111 об.), S. Sepulcri. 704 (Fol. 130v; в транскрипции Хурмузия), для стихов по 50-м псалме «Покаяния отверзи ми двери» на 4-й плагальный (8-й) глас — в рукописи РНБ. Греч. № 126 (Л. 425).

И. Г. были распеты кондак «Взбранной Воеводе» на 4-й плагальный глас (Ath. Iver. 972. Fol. 16–17; Athen. Bibl. Nat. 2604. Fol. 1–89v, 1463 г.; Athen. M. Paidousi. 1. Fol. 4v – 6v, 1768 г.), ряд икосов *Акафиста* Пресв. Богородице (Athen. Bibl. Nat. 2458. Fol. 196–201; Ath. Cutl. 457. Fol. 403–409v; Ath. Iver. 972. Fol. 37v – 44, 50v – 67, 83v – 87, 89–91v, 94–96v; Athen. M. Paidousi. 1. Fol. 22–50v, 55v – 81, 115v – 125v, 138v – 143v, 149v – 151v, 153–170v, 197v – 204, 207–213, 216–221v, 225v – 232v; Ath. Doch. 381. Fol. 1–12v, 31v – 40, 55–88, 133v – 144, 149–159, 165v – 176, кон. XVI в.) и богородичны на 8 гласов (Santabr. S. Trinit. 1165. Fol. 156–160, ок. 1400 г.).

С именем И. Г. сохранился распев 11 евангельских стихир, зафиксированных во многих списках начиная с 1-й пол. XV в. (БАН. РАИК. № 154. Л. 422–427; № 30. Л. 89–99; № 38. Л. 33 об.–45, сер. XVII в.; РНБ. Греч. № 126. Л. 142–148; № 136. Л. 68–82, 100 об.–115, 1-я четв. XVII в.; № 237. Л. 73–79 об.; № 135. Л. 113–129, 1698 г.; № 130. Л. 197 об.–202; № 203. Л. 71–82, нач. XVIII в.; № 808. Л. 131–150, 1-я пол. XVIII в.; № 139. Л. 337–340 об., 1752 г.; № 711. Л. 141–144 об.; № 238. Л. 24 об.–42 об., 1-я пол. XVIII в. (в нотолинейной квадратной нотации); № 132. Л. 227–232; Ath. Pantel. 966. Fol. П<sup>γ</sup>, нач. XVI в.; 919. Fol. 62–69, 1687 г.; 1008. Fol. 92v – 108v, посл. четв. XVII в.; Ath. Xeropot. 269. Fol. 51–66v; 271. Fol. 68–82v, 1-я пол. XVII в.; 389. Fol. 99v, кон. XVII в.; Lesb. Leim. 277. Fol. 62v – 76v, 2-я пол. XVI в.; Lesb. Ypsilou. 48. Fol. 44–58, 2-я пол. XVI в.; Ath. Xen. 128. Fol. 103v – 113v, 1671 г.; Ath. Doch. 386. Fol. 230v – 243, сер. XVII в.; 324. Fol. 68–75v, 1686 г.; Ath. Cutl. 449. Fol. 56v – 62, кон. XVII в.; Ath. Paul. 14. Fol. 270–308, нач. XVIII в.; РНБ. ОЛДП. О. 117. Л. 87 об.–97 об., 1729–1731 гг.).

Мелос И. Г. вполн. украшали разные мелурги: Мануил Хрисаф (Ath. Iver. 950. Fol. 395–401v, кон. XV в.), *Герман*, митр. Нов. Патр, по др. версии — *Косма Македонец* (Ath. Iver. 951. Fol. 53v – 57; 970. Fol. 85–90, 1686 г.), *Хрисаф Новый* (XVII в.) (Ath. Karakal. 234. Fol. 121–136, 1685 г.; Ath. Iver. 961. Fol. 65v – 71v, кон. XVII в.). Версия И. Г. была перепетана в нотации Нового метода *Петром Византийским* (РНБ. Собр. Александро-Невск. лавры. Ю I<sup>2</sup>. Л. 273–325, нач. XIX в.) и Хурмузием Гиамалисом (БАН. РАИК. № 48. Л. 28–66, 1-я треть XIX в.).

Встречающаяся в нек-рых поздних рукописях атрибуция И. Г. *Анастасиматария* и кекрагариев (стихов «Господи, воззвах»), по-видимому, является ошибочной.

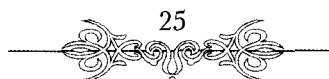
Песнопения литургии И. Г. сохранились во мн. рукописных источниках. Трисвятое (Δύνασις, Ἅγιος ὁ Θεός) на 2-й глас известно по Пападики Ath. Iver. 974 (Fol. 165v – 166v).

Мелургу принадлежит ряд херувимских: на 2-й глас с ремаркой «песенная» (ᾠσματικόν) (Ath. Cutl. 399. Fol. 104–106v), на 1-й плагальный глас (Ath. Iver. 974. Fol. 180), неск. херувимских на 2-й плагальный глас (Athen. Bibl. Nat. 2458. Fol. 164v – 165v; Ath. Iver. 985. Fol. 141–142v; Ath. Cutl. 456. Fol. 78–85; 425. Fol. 23–25, кон. XVI в.; 436. Fol. 120v – 122; 449. Fol. 94; Ath. Philoth. 122. Fol. 198–198v; Ath. Cutl. 445. Fol. 61v – 62, 74–74v, 1536 г. (2 версии); 395. Fol. 187–189, 2-я пол. XVI в.; 396. Fol. 161v – 162v; Ath. Xeropot. 265. Fol. 79v, сер. XVI в.; Ath. Doch. 369. Fol. 65–72v; 386. Fol. 74; РНБ. Греч. № 136. Л. 125 об.–126 об.; № 237. Л. 357 об.; Lesb. Leim. 258. Fol. 56v – 57v, 20–40-е гг. XVII в.; Ath. Iver. 993. Fol. 87v; Ath. Pantel. 965. Fol. 48v – 58, сер. XVII в.; Ath. Iver. 951. Fol. 74v – 76; РНБ. Греч. № 132. Л. 328 об.–329 (2 версии); № 130. Л. 308 об. (2 версии)), в т. ч. с ремарками «песенная» (Ath. Cutl. 457. Fol. 205v – 209v), «песенная и двухорная» (ᾠσματικόν καὶ δίχορον) (Ath. Cutl. 455. Fol. 99, 103v), «древняя» (παλαιόν) (Ath. Cutl. 399. Fol. 102–102v; Ath. Philoth. 122. Fol. 203), «дворцовая» (παλατικόν) (Ath. Cutl. 399. Fol. 102v; Ath. Doch. 357. Fol. 54–71v; Ath. Iver. 993. Fol. 88v; приписано при Иоанну Дамаскину — Ath. Iver. 951. Fol. 74v – 76), «западная» (δυτικόν) (Ath. Iver. 985. Fol. 140–140v; 993. Fol. 88; РНБ. Греч. № 130. Л. 308; № 711.

Л. 196–196 об.; SPolit. Patr. K. Ananiadou. 6. Fol. 60v – 61, 1680 г.; Lesb. Leim. 459. Fol. 244v – 245; 238. Fol. 267–268) или «как поется в Константинополе» (Lesb. Leim. 259. Fol. 99v – 101; 282. Fol. 69v – 71, 2-я пол. XVI в.; 287. Fol. 65–66, рубеж XVII и XVIII вв.; 284. Fol. 61–62v, рубеж XVII и XVIII вв.). См. также рукописи: Ath. Doch. 315. Fol. 121v – 135; Ath. Xeropot. 261. Fol. 34v, 1-я пол. XVII в.; Ath. Greg. 32. Fol. 86–112v, сер. XVII в.; 579. Fol. 144v – 169, кон. XVII в.; Ath. Doch. 324. Fol. 88v – 116.

Не так часто в источниках встречаются двухорное «большое» «Достойно есть» (Н τιμιωτέρα ἢ μεγάλη) на 2-й плагальный глас с энихимами и каллофонический стих (τιμιωτέρα καλοφωνική) «Сущую Богородицу» на 2-й глас (Ath. Cutl. 399. Fol. 117–117v, 119; 457. Fol. 88–89, 92; Ath. Iver. 985. Fol. 53–53v; 974. Fol. 85v – 86; Ath. Konstamon. 86. Fol. 141v – 142; Ath. Dionys. 570. Fol. 142–142v, кон. XV в.), воскресный причастен «Хвалите» на 1-й глас (Ath. Cutl. 456. Fol. 87v) и херувимская на литургии Преждеосвященных Даров «Ныне силы небесная» на 4-й глас (РНБ. Греч. № 203. Л. 144) и на 1-й плагальный глас (Там же. Л. 144 об.). См. также песнопения литургии И. Г. в Анфологиях Ath. Xen. 171 (нач. XVII в.) и Ath. Greg. 52 [26] (Fol. 17–32, XVII в.).

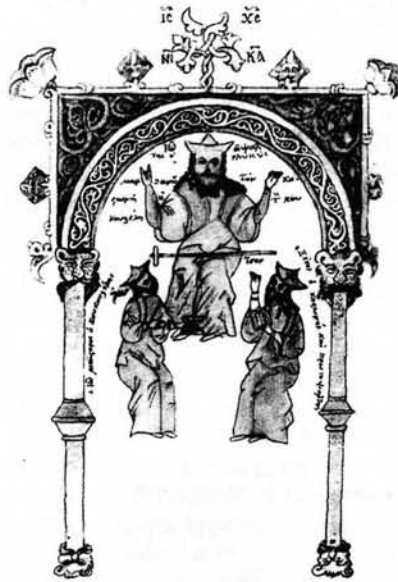
Песнопения анафоры литургии св. Василия Великого в версиях И. Г. содержатся в списках XV–XIX вв.: «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф», «Аминь» (2), «Тебе поем» на 2-й глас (Ath. Iver. 973. Fol. 186–187v; 951. Fol. 102–102v; БАН. РАИК. № 154. Л. 202 об.; Ath. Cutl. 456. Fol. 85v; Lesb. Leim. 289. Fol. 41v – 42; 273. Fol. 87–87v; 259. Fol. 110–112v; Ath. Doch. 315. Fol. 137; 369. Fol. 86–86v; Ath. Greg. 32. Fol. 47–49v; Ath. Pantel. 1008. Fol. 211v – 212; Ath. Philoth. 134. Fol. 240v – 241, кон. XVII в.; Ath. Karakal. 218. Fol. 50v, кон. XVII в.; 234. Fol. 181v – 182; РНБ. Греч. № 135. Л. 174 об.–176; № 711. Л. 211 об.; № 132. Л. 354; Lesb. Leim. 281. Fol. 184–186v, 1728 г.; РНБ. ОЛДП. О. 117. Л. 139; в транскрипции Хурмузия — S. Sepulcri. 705. Fol. 75–76), то же на глас βαρύς (7-й) Δι (БАН. РАИК. № 41. Л. 289–289 об., 30–40-е гг. XIX в.), задостойник «И чрево Твое» на 1-й глас τετράφωνος ἐκ τοῦ Κε (РНБ. Греч. № 742. Л. 344, ок. 1820 г.), песнопения анафоры Василия Великого



на 2-й глас и «И чрево Твое» (БАН. РАИК. № 65. Л. 293 об.— 294 об., 1820 г.; «распето (έμελουργήθησαν) Иоанном Гликой согласно древнему [преданию] (κατὰ παλαιόν), сокращено (συνετήθησαν) же Иоанном протопсалтом» — РНБ. Греч. № 742. Л. 341 об.— 345 об., опубл.: Πανδέκτη τῆς ἱεράς ἐκκλησιαστικῆς ὑμνωδίας τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ / Ἐκδ. ὑπὸ Ἰωάννου λαμπαδαρίου καὶ Στεφάνου Α' δομest-τικού τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλου Ἐκκλησίας. Κωνσταντινούπολις, 1851. Τ. 4. Σ. 437–442).

По немногим рукописям известны распевы И. Г. для входного песнопения «Свыше пророцы» на 1-й глас (Ath. Iver. 974. Fol. 262–262v) и на глас πρωτόβαρυς (Ath. Iver. 993. Fol. 267v), для кондака и икоса усопшим «Со святыми» 4-го плагального гласа и «Сам Един еси Безсмертный» 1-го гласа (Ath. Cutl. 399. Fol. 174; 457. Fol. 251v — 252v) и для песнопения *Πολυχρόνιον* (Πολυχρόνιον ποιῆσαι ὁ Θεός) на 1-й глас (Ath. Iver. 973. Fol. 359v — 406v).

И. Г. написал ряд *кратим*: 2-го гласа (БАН. РАИК. № 154. Л. 448), две 1-го плагального гласа — *Ανεεαυε* с названием «великого примикрия» (τοῦ μεγάλου πριμικηρίου) и *Ανενεϊτακε* (Ath. Cutl. 399. Fol. 92v — 94v; 457. Fol. 294; Ath. Iver. 972. Fol. 114v — 117), 4-го плагального гласа (БАН. РАИК. № 154. Л. 494 об.; РНБ. Греч. № 126. Л. 348), 2-го плагального гласа с названием *σουρλάς* (БАН. РАИК. № 154. Л. 481; Athen. Bibl. Nat. 2604. Fol. 176v — 177v; Lesb. Leim. 245. Fol. 163v — 164v, 1649 г.; в транскрипции Хурмузия — S. Serpulcri. 711. Fol. 56–59v), 2-го плагального гласа *δεμένος* с названием *σουρχάν* (Ath. Pantel. 1046. Fol. 143v), 4-го плагального гласа для стихиры на Рождество Иоанна Предтечи «Подобает Иоанну благовоние» (РНБ. Греч. № 126. Л. 348), 4-го плагального гласа *Εεερετερε* с названием *ὀμόνοια* (краткая кратима, поющая-ся в конце каждой службы; Ath. Cutl. 456. Fol. 466), на 4-й глас *Εεερετε* (Ath. Cutl. 457. Fol. 345v), для песнопения «Егда ко кресту» (ἀπὸ τὸ «Ὅτε τῷ σταυρῷ») (Ath. Iver. 975. Fol. 471), 4-го плагального гласа *Τοτοτο* (Ath. Iver. 984. Fol. 49–50, 70), пролог (πρόλογος) «И князи собращася» (Πс 2. 2) (Ath. Pantel. 962. Fol. 1–86, XVI в.). См. также кратимы И. Г. в рукописях: Ath. Xeropot. 270. Fol. 2–86v, кон. XV в.; Ath. Doch. 388. Fol. 205v — 228v, нач. XVII в.;



Иоанн Глика в окружении Иоанна Кукузеля и Ксена Корониса. Миниатюра из певч. рукописи из мон-ря Кутлумуш (РНБ. Греч. Папка I. № 2, 2-я пол. XV в.)

Ath. Konstamon. 86. Fol. 206–222; Ath. Pantel. 1271. Fol. 84–118v, кон. XVII — нач. XVIII в.

Согласно анализу Э. Уильямса и К. Трельсгора (Williams, Troelsgård. 2001), мелодический стиль кратких и пространных песнопений И. Г. значительно различается. Мелодическое движение в кратких песнопениях более плавное, а в пространственных песнопениях нередки скачки, большая часть к-рых на кварту, но встречаются и на квинту и сексту, реже на септиму и октаву. Исследователи также отмечают, что И. Г. сочинил несколько каллофонических мелодий на один и тот же стих (напр., для Пс 2 на вечерне), в то время как Иоанн Кукузель, Ксен Коронис и др. мелурги составляли мелодические композиции из неск. псалмовых стихов. Кроме того, по стилю мелодии И. Г. более просты, чем мелодии его учеников и последователей; возможно, это объясняется тем, что творчество И. Г. представляет собой более ранний этап развития каллофонического стиля.

На основе данных певч. рукописей можно предположить, что И. Г. был не только мелургом, но и автором текстов неск. пятнадцатисложников, напр. умиленной матимы (μάθημα κατανοητικόν) «Трезвися, душе моя грешная, и блюди житие» (Νῆφε, ψυχή μου, ταπεινή, καὶ σκόπησον τὸν βίον) на 2-й плагальный глас *νενανω* (Ath. Xen. 171. Fol. 161).

Известны неск. учебных песнопений И. Г.: «Господи, помилуй» по гласам (БАН. РАИК. № 154. Л. 9 об.), осмогласник *Προτεοριου* (называемый также методом *μετροφωνιου*) «Господи, благослови» (Lesb. Leim. 459. Fol. 6; РНБ. Греч. № 132. Л. 8; № 711. Л. 7 об.), стихи Протеории «Господи Иисусе Христе, Боже наш» по гласам (Ath. Philoth. 122. Fol. 15; Lesb. Leim. 238. Fol. 6–6v; РНБ. Греч. № 711. Л. 7 об.).

И. Г. является автором 2 или 3 теоретических руководств типа «Исон, олигон, оксия, петасты, вария» для изучения мелодических формул (или фраз — *θέσεις*), где каждая невма дается в сочетании с др. знаками (Society of Antiquaries of London. 48. Fol. 7–8v, 1430 г.; Ath. Konstamon. 86. Fol. 13–14v; РНБ. Греч. № 498, XVI в. (см. публ.: Герцман Е. В. Петербургский теоретикон. Ол., 1994. С. 151–215); Athen. Bibl. Nat. 2837. Fol. 1v — 2, 1457 г.; Lesb. Leim. 273. Fol. 3v — 5; РНБ. Греч. № 132. Л. 29 об.). Мануил Хрисаф высоко оценил этот труд И. Г., как и подобные работы его учеников Иоанна Кукузеля и Ксена Корониса. И. Г. также приписывается создание трактата, посвященного ладовой системе октоиха, в т. ч. т. н. серединных гласов (*μέσοι ἦχοι*; см., напр.: РНБ. Греч. № 782. Л. 8 об.— 9, XVII в.; см. пер.: Герцман. К загадкам наследия. 1996. С. 226–227).

Определение «протопсалт» для раннепалеологовской эпохи, когда уровень всех искусств был особенно высок, свидетельствует о певч. таланте И. Г. и о его успешном служении на клиросе. Неудивительно, что сочинения И. Г. исполнялись в течение мн. веков и стали источником творчества последующих мелургов, а имя И. Г. причислено к именам ряда великих музыкантов последних 8 веков.

Лит.: Κουρούσης Σ. Ὁ λόγιος οἰκουμενικὸς πατριάρχης Ἰωάννης ΙΓ' ὁ Γλυκὺς // ΕΕΒΣ. 1974. Τ. 41. Σ. 299–300; Στάθης. Χειρόγραφα; *idem*. Ἡ δεκαπεντασύλλαβος ὑμνογραφία ἐν τῇ Βυζαντινῇ Μελοποιῇ. Ἀθήνα, 1977; *idem*. Ἀναγραμματισμοὶ καὶ μαθήματα; Χατζηγιακουμῆς. Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας; *Jakovljević* Α. Διγλώσση παλαιογραφία καὶ μελωδοῦ-ὑμνογράφοι τοῦ κώδικα τῶν Ἀθηνῶν 928. Λευκωσία, 1988; Troelsgård C. The Development of a Didactic Poem: Some Remarks on the «Ison, Oligon, Oxedia» by Ioannes Glykys // Byzantine Chant: Tradition and Reform: Act of a Meeting held at the Danish Institute at Athens, 1993 = Monographs of the Danish Institute at Athens. Athens, 1997. Vol. 2. P. 69–85; Герцман Е. В. В поисках песнопений Греческой Церкви: Преосв. Порфирий (Успенский) и его коллекция древних муз. рукописей. СПб., 1996.



С. 79–82, 202–203; *он же*. Греческие муз. рукописи Петербурга. СПб., 1996. Т. 1. С. 601–603 и др.; 1999. Т. 2. С. 464–467 и др.; *он же*. К заглавкам наследия протопсалта Иоанна Глики // ВВ. 1996. Т. 56(81). С. 215–227; Williams E. V., Troelsgård C. Glykys, Joannes // NGDMM. 2001. Vol. 10. P. 59; Μπαλαγεώργος Δ., Κρητικός Φ. Τὰ Χειρόγραφα Βυζαντινῆς Μουσικῆς: Σινά. Ἀθήνα, 2008; Γιαννόπουλος Ε. Τὰ Χειρόγραφα Βυζαντινῆς Μουσικῆς: Ἀγγλία. Ἀθήνα, 2008.

Э. Яннопулос, Э. П. М.

**ИОА́НН ГРАММА́ТИК**, пресв.— см. *Иоанн Кесарийский* (VI в.).

**ИОА́НН ГРУЗИ́Н** (Картвели), прп. (пам. груз. 4 нояб.) — см. в ст. *Иоанн, Стефан и Исаия Иерусалимские*, преподобные.

**ИОА́НН** [Иоане, Иоване] **ГРУЗИ́Н** [Картвели; груз. იოანე, იოვანე ქართველი] (1-я пол.—сер. IX в.), прп. Грузинской Православной Церкви (пам. груз. 5 окт. — в Соборе Кларджетских преподобных отцов и жен). Имя И. Г. упоминается в Житии прп. Григория Хандзтийского (Ханцтели) (Hieros. Patr. 2, 951 г.), основателя Кларджетских мон-рей. Автор Жития прп. *Георгий Мерчуле* указывает, что «Житие блаженного Григория написано в Хандзте совокупным усердием всех 3 лиц — игумена Хандзты (прп. Феодора Грузина. — *Авт.*), брата его Иоанна и автора этой книги Георгия Мерчуле» (ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 248–249; цит. по: *Георгий Мерчуле*. 1911. С. 150).

На заседании Синода Грузинской Церкви 18 окт. 2002 г. И. Г. был причислен к лику святых в Соборе Кларджетских преподобных отцов и жен, празднование к-рым приурочено ко дню памяти прп. Григория (5 окт.). Ист.: *Георгий Мерчуле*. Житие Григория (Григола) Хандзтийского / Изд., пер.: Н. Я. Марр. СПб., 1911. С. 150. (ТРАГФ; 7); *он же*. Труд и деятельность достойной жизни святого и блаженного отца нашего Григория архимандрита, строителя Хандзты и Шатберди, и вместе с ним память многих отцов блаженных // ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 248–249.

Н. Т.-М.

**ИОА́НН** [Иоане, Иоване] **ГРУЗИ́Н** [Картвели, Ханцтели], мч. Грузинской Православной Церкви (пам. груз. 5 окт. — в Соборе Кларджетских преподобных отцов и жен), подвижавшийся в мон-ре *Хандзта* и принявший мученическую кончину в Багдаде (вероятно, в 1-й пол. X в.). Сведения о нем содержатся в Житии основателя кларджетских монастырей прп. Григория Хандзтий-

ского (Ханцтели) (Hieros. Patr. 2), созданном в 951 г. прп. *Георгием Мерчуле*. В 82-й гл. своего сочинения агиограф, обращаясь к прп. Григорию, пишет: «Тогда, блаженный отец, вместе с избранными твоими детьми (подвижниками Кларджетской пуст.— Э. Г.), которых ты представишь Христу, будет ликовать новый мученик Христа — вождельеный Иоанн, из Ханцты доходивший до Иерусалима, убитый руками сарацин в Багдаде за Христа, озаренный знамением» (ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 316; цит. по: *Георгий Мерчуле*. 1911. С. 149). Поскольку прп. Георгий называет его «новым мучеником», И. Г. скорее всего пострадал незадолго до того, как было составлено Житие.

Память И. Г. была внесена в календарь ГПЦ на заседании Синода Грузинской Церкви 18 окт. 2002 г. в числе др. подвизавшихся в монастырях Кларджети преподобных отцов и жен и приурочена ко дню празднования памяти прп. Григория (5 окт.).

Ист.: *Георгий Мерчуле*. Житие Григория (Григола) Хандзтийского / Изд., пер.: Н. Я. Марр. СПб., 1911. С. 149. (ТРАГФ; 7); *он же*. Труд и деятельность достойной жизни святого и блаженного отца нашего Григория архимандрита, строителя Хандзты и Шатберди, и вместе с ним память многих отцов блаженных // ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 317.

Э. Габидзашвили

**ИОА́НН ДАЛЪЯ́ТСКИЙ** — см. *Иоанн Саба*.

**ИОА́НН ДАМАСКИ́Н** [греч. Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός, ὁ Χρυσόροσος, лат. Iohannes Damascenus] (2-я пол. VII в., Дамаск — до 754 г.), прп. (пам. 4 дек.), отец и учитель Церкви.

**Жизнь.** Об эпохе И. Д. известно значительно больше, чем о его жизни. Недавние исследования источников не принесли новых данных, но лишь поставили под сомнение традиц. представления. Сохранившиеся жизнеописания И. Д. — поздние и ненадежные, его сочинения не содержат к.-л. значительных сведений о его жизни, а упоминания о нем в др. источниках редки.

Общие рамки биографии И. Д. — как хронологические, так и географические — хорошо известны: вся его жизнь прошла в Сирии и Палестине в период правления там халифов из династии Омейядов (Умаййадов) (661–750), сначала в Дамаске, где он родился и вырос, затем

в мон-рях Палестины, где стал монахом и провел остаток жизни.

Первый халиф династии Омейядов Муавия в 661 г. перенес столицу халифата в Дамаск, ставший, т. о., главным городом державы, созданной арабами в неск. десятилетий после смерти прор. Мухаммада (632) в результате завоевания вост. и юж. провинций Византийской империи и разгрома сасанидского Ирана. В последующие годы халифат продолжал расширяться: в VII в. были завоеваны земли и гос-ва, располагавшиеся на сев. побережье Африки; под власть арабов перешли о-ва Кипр (649), Родос и Кос (654); в 711 г. вторжению арабов подверглась Испания. При этом о-ва Крит и Сицилия успешно сопротивлялись на протяжении еще нескольких столетий. В это же время арабы вторглись и в М. Азию, стремясь к завоеванию столицы Византийской империи — К-поля. Араб. флот блокировал город в 674–678 гг., а также в 717–718 гг. Омейяды расширяли империю и на восток, подчиняя наиболее удаленные провинции побежденной ими Персидской державы.

История Омейядского халифата имеет непосредственное отношение к жизни И. Д., поскольку в течение долгого времени его предки занимали важные посты в финансовой системе Сирии и сохраняли это положение, несмотря на смену правителей. Дед И. Д., Мансур ибн Сарджун (под таким именем он известен в араб. источниках), руководил налоговой администрацией Дамаска с первых лет VII в. и не лишился должности во время персид. оккупации 613–628 гг.; сохранил свой пост после взятия Дамаска визант. имп. Ираклием в 628 г., выплатив контрибуцию в 1 тыс. динаров (*Eutychn. Annales*. P. 278–280); остался в занимаемой им должности и после сдачи города арабам в 635 г. (известно, что Мансур сам участвовал в организации этой сдачи). Сын Мансура Сарджун ибн Мансур упоминается визант. хронистом Феофаном под 690/1 г. как «христианнейший человек» (ἀνὴρ χριστιανικώτατος) и главный логофет (γενικός λογοθέτης — хранитель сокровищ). В этом нет ничего необычного, поскольку успех араб. экспансии был связан, в частности, с тем, что арабы оставляли в неприкосновенности гражданскую администрацию завоеванных областей, занимая при этом место военной

элиты. Имена деда и отца И. Д. говорят о том, что они скорее были сирийцами, чем арабами, однако в любом случае, как представители высшего сословия Дамаска, они, по-видимому, были полностью эллинизированы.

Исследователи признают, что И. Д. родился в Дамаске в семье видного представителя гражданской администрации Сирии. Дата его рождения остается неясной. Тот факт, что он умер ок. 750 г., позволяет предположить, что родился он во 2-й пол. VII в. Попытки уточнить дату его рождения (650 — *Kotter*. 1988. S. 177; между 655 и 660 — *Nasrallah*. 1950. P. 58) основаны на поздних агиографических источниках. Это же верно и относительно сведений о полученном им образовании — неоспоримы лишь свидетельства о владении им греч. стихосложением и греч. риторикой.

После окончания обучения И. Д., араб. имя которого было таким же, как у его деда, Мансур ибн Сарджун, по-видимому, служил в налоговой администрации Омейядов (этим объясняется, в частности, то, что *Вселенский VII Собор* сравнивал его с ап. Матфеем). Затем он оставил должность и стал монахом в Палестине, приняв при постриге имя, под которым и стал известен впосл. Произошло это, по всей видимости, в 10-х гг. VIII в., но, возможно, и раньше — ок. 706 г., когда в правление халифа аль-Валида омейядская администрация начала использовать в качестве офиц. языка арабский вместо греческого (*Hoyland*. 1997. P. 651). Традиция, согласно к-рой И. Д. принял монашество в *Саввы Освященного лавре*, является поздней: во всяком случае этот мон-рь не упоминается в рассказе об И. Д. в К-польском Синаксаре X в. (*SynCP*. Col. 278–279). В то же время очевидно, что И. Д. стал монахом в окрестностях Иерусалима (поскольку он сам говорит о своей близости к «Иоанну, патриарху Иерусалимскому», т. е., вероятно, к Иоанну V (705–735) — *Ioan. Damasc.* Ep. de hymn. Trisag. 26. 13–14). Там он, по-видимому, жил до старости (ср.: ἐν ἡμετέροις τῶν ἐπέων, γενηροκότα λόγον — *Idem*. In Dogm. 2. 1). Вероятно, он был священником: Феофан постоянно называет его «пресвитером и монахом» (πρεσβύτερος καὶ μοναχός — напр.: *Theoph. Chron.* P. 408); так он обозначается и в подписаниях в рукописях его произведений. Лишь однажды, в за-



Прп. Иоанн Дамаскин.  
Икона. Нач. XIV в.  
(скин св. Анны на Афоне)

главии гомилии «О засушенной смоковнице...», И. Д. назван «пресвитером святого Воскресения Христа, нашего Бога». Это предполагает, что он занимал место в ц. Воскресения в Иерусалиме (см. ст. *Гроба Господня (Воскресения Христова) храм в Иерусалиме*), оставаясь монахом своего мон-ря; поэтому возможно, что он был проповедником ц. Воскресения и, как проповедник, писал литургические поэтические произведения и гомилии. Хронист Феофан также свидетельствует в пользу традиции, согласно к-рой И. Д. имел славу проповедника: он постоянно называет его «Иоанн Златоструй», объясняя это тем, «что золотое сияние духовной благодати светило в его речах и в его жизни» (*Ibid.* P. 408, 417, 428; этот эпитет используется и по отношению к свт. *Иоанну Златоусту* как один из вариантов более обычного Χρυσόστομος). Феофан сообщает также, что И. Д. произнес гомилию в похвалу Петру Маюмскому, к-рый претерпел мученичество в 743 г. за то, что проклял Мухаммада (*Ibid.* P. 417). Упоминание об И. Д. содержат документы *Иерусалимского Собора* (754), к-рым он был анафематствован под своим араб. именем Мансур. Вместе с ним были осуждены свт. *Герман I*, патриарх К-польский, низложенный в 730 г. имп. *Львом III Исавром*, и свт. *Георгий I*, архиеп. Кипрский. Анафема содержит слова: «Троица низложила всех трех», к-рые позволяют пред-

положить, что к этому моменту все трое уже умерли (*Mansi*. T. 13. Col. 356CD; см. также: *Theoph. Chron.* P. 417, 428). На этом основании исследователи считают, что И. Д. умер до 754 г.

Последние годы жизни И. Д. провел в Иерусалиме или в его окрестностях, где, несмотря на мусульм. владычество, сохранялись христ. святыни, паломничество к к-рым продолжалось, хотя и в меньших масштабах. По-видимому, именно в этот период он составил свое главное богословское сочинение, хотя нельзя исключить, что нек-рые из его работ были созданы еще в то время, когда он был гражданским служащим в Дамаске. В 2 работах И. Д. («Против яковитов» и «Книга о правой вере») упоминается имя Петра II, митр. Дамасского, к-рого один из монофизитских (см. ст. *Монофизитство*) богословов VIII в. называет «его (И. Д. — *Авт.*) епископом» (*Van Roey*. 1944. P. 8, 10). Однако, поскольку митр. Петр был изгнан халифом аль-Валидом ибн Язидом в 743 или в 744 г. (*Kotter*. 1969–1988. Bd. 4. S. 100–101), т. е. много позже, чем И. Д. стал монахом, эти произведения не обязательно принадлежат дамасскому периоду.

Деятельность И. Д. как богослова, полемиста, проповедника и поэта необходимо рассматривать в рамках той работы по систематизации, защите и распространению православия, к-рую на протяжении неск. столетий осуществляло палестинское монашество. В этом отношении И. Д. принадлежал к традиции, восходящей к апостолам, особенно развивавшейся с момента основания монашеских поселений в Палестине в V в. и достигшей апогея к VIII в. Уже с IV в. Палестина стала центром паломничества для христиан. Известность и благосостояние монастырей, основанных вокруг Иерусалима, в значительной степени опирались на их близость к св. местам. Связи с паломниками из разных регионов Византийской империи и прямое покровительство императоров поддерживали в палестинском монашестве осознание себя частью обширного христ. мира, а не только непосредственного окружения. Одним из следствий этого осознания стало активное участие, к-рое принимали монахи палестинских мон-рей в полемике, начавшейся после *Вселенского IV Собора* (451).





Важным моментом этой полемики стали события 516 г., когда политика К-поля в лице имп. Анастасия I склонялась на сторону тех, кто отвергали халкидонский орос. В этом году правосл. патриарх Иерусалима *Илия I (II)* был смещен, а его преемник *Иоанн III* принял сторону императора. Однако под давлением монахов, возглавляемых прп. *Саввой Освященным*, он был вынужден признать провозглашенную ими анафему тем, кто не признают 4 Вселенских Соборов. На фоне этих событий выделилась историческая позиция палестинского монашества в отношении халкидонского учения. По словам Б. Флюзена, «функция монастырей Палестины состояла в том, чтобы быть одной из крепостей, а для Востока, возможно, самым сердцем халкидонства» (*Flusin. 1992. Vol. 2. P. 59*).

Связь между палестинским монашеством и православием Соборов приняла новую форму в VII в. Имперская политика в правление имп. *Ираклия* и его сыновей имела целью если не отречение от IV Вселенского Собора, то примирение с теми, кто отвергали его учение. Поддержав сначала *моноэнергизм*, а затем *монофелитство*, император смог примирить с имперской Церковью многих из тех, кто отрицали Халкидон. В действительности мало кто имел иллюзии относительно природы этого компромисса, несмотря на осторожность, с к-рой были изложены вопросы вероучения. Феофан сообщает, что отвергавшие Халкидон в Сирии и Египте хвалились: «Мы поддержали общение с Халкидоном, но Халкидон с нами, исповедав одну природу во Христе через одну энергию» (*Theoph. Chron. P. 330*). В 634 г. Иерусалимским патриархом был избран палестинский монах, уроженец Дамаска *Софроний I*; он возглавил оппозицию моноэнергизму. В 638 г. монофелитство было провозглашено в изданном от лица имп. Ираклия «Изложении веры», или *Эктесисе*, и ученик свт. *Софрония прп. Максим Исповедник* стал продолжателем дела своего наставника (умершего в 637 или 638): он бросил вызов императору, что привело к его осуждению и ссылке. После смерти прп. *Максима* († 662) едва ли не единственными хранителями правосл. учения на Востоке стали палестинские монахи. Большая часть

вост. половины империи отказалась от православия, будучи послушной воле императора (Запад был более стойким в немалой степени благодаря тому, что большая часть его была вне подчинения императору, хотя после первоначального сопротивления, к-рое привело к низложению в 653 г. папы св. *Мартина I*, поддержавшего прп. *Максима*, при ближайших его преемниках Рим, по-видимому, колебался), и даже после восстановления православия на *Вселенском VI Соборе* в 680–681 гг. христиане в столице, видимо, подчинились императорской воле, не оказав значительного сопротивления краткому возрождению монофелитства в 712 г. при имп. *Филиппике*, а затем, начиная с 726 г., — насаждению императорами иконоборчества.

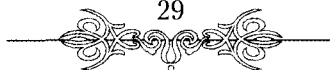
Помимо борьбы с монофелитством 30-е гг. VII в. были ознаменованы рядом др. событий, надолго определивших судьбу палестинского монашества. В 632 г. арабы-мусульмане начали завоевание Палестины, а в кон. 637 г. свт. *Софроний*, возглавлявший оборону Иерусалима, сдал город халифу *Омару* (*Умару*) ибн аль-Хаттабу. В изменившейся т. о. ситуации в Палестине богословские проблемы перестали связываться с подчинением или сопротивлением воле императора. Араб. правители, по-видимому, не были склонны к прозелитизму (по крайней мере по отношению к неараб. населению), так что христиане всех толков (сторонники Халкидона, противники Халкидона, последователи учения К-польского патриарха *Нестория*, осужденного *Вселенским III Собором*, и монофелиты) не только были уравнены в правах, но и оказались в сходных условиях с представителями др. религий — иудеями, самаритянами и манихеями. Возможно, с этой новой ситуацией связан подъем интереса христиан. писателей VII в. к христианско-иудейским отношениям (*Cameron. 1996*), а также рост числа полемических сочинений, часто носивших форму диалога, в к-ром представители разных христ. течений обсуждали в основном вопросы христологии.

В этих спорах большое значение имели понятия, выражаемые такими философскими терминами, как «природа», «лицо», «ипостась» и «воля». Уже сочинения прп. *Максима Исповедника* содержат список определений этих понятий, заимство-

ванных у классических философов и их последователей в поздней античности, а также из писаний отцов Церкви. Однако дело было не только в определениях терминов — сама аргументация должна была стать убедительной: в VII в. получают распространение сборники извлечений из сочинений по логике *Аристотеля*, а также более поздних философов, *Порфирия* и комментаторов *Аристотеля*, живших в Александрии в VI в. (см., напр.: *Roueché. 1974*). В этой новой ситуации открытой полемики палестинские монахи не только оказались почти единственными на Востоке защитниками определений Вселенских Соборов, но и были вынуждены активно заниматься уточнением формулировок правосл. учения.

**Сочинения.** По содержанию и жанровым особенностям сочинения И. Д. могут быть разделены на догматические и философские, полемические, аскетические, экзегетические, гомилетические, агиографические и литургическую поэзию.

**Важнейшие издания.** Впервые полный корпус сочинений И. Д. был издан в 1712 г. в Париже М. *Лекьеном*. В посл. текст этого издания был воспроизведен в «Патрологии» *Ж. П. Миня* (PG. 94–96). Несмотря на то что для своего времени издание *Лекьена* было выполнено на высоком научном уровне, уже в 1-й пол. XX в. появилась необходимость нового издания, к-рое бы учитывало большее число рукописей, а также новейшие достижения византистики и патрологии. Работа над таким изданием была начата в 1939 г. в Византийском ин-те бенедиктинского аббатства *Шайерн* (Германия) по инициативе А. *Эрхарда*. На первоначальном этапе осуществления проекта важная роль принадлежала Ф. Й. *Дёльгеру*. Ко времени выпуска 1-го тома планировалось, что все издание будет состоять из 8 томов: в 1-й войдут «Введение в догматы» и «Диалектика»; во 2-й — «Точное изложение православной веры»; в 3-й и 4-й — др. догматические и полемические трактаты; в 5-й — 7-й — агиографические и гомилетические и в 8-й — экзегетические сочинения (*Kotter. 1969–1988. Bd. 1. S. VII*). В соответствии с этим планом в 1969, 1973, 1975, 1981 и 1988 гг. вышли 5 томов, подготовленных Б. *Коттером* († 7 янв. 1987). Затем были выпущены 2-я (2006) и 1-я







Прп. Иоанн Дамаскин.  
Миниатюра из рукописи  
«Повесть о Варлааме и Иоасафе»  
1628–1629 гг. Самара.  
(РНБ. Q XVII. Л. 16 об.)

(2009) части 6-го т., посвященного широко известной в традиции под именем И. Д. «Повести о Варлааме и Иоасафе». Планируется публикация 7-го т., в к-рый войдут комментарии И. Д. на Послания ап. Павла, и 8-го, к-рый составят «Священные параллели».

**Догматические и философские.** Наиболее известным и значительным сочинением И. Д. является трилогия «Источник знания» (Πηγή γνώσεως), состоящая из трактатов «Диалектика», «О ересях» и «Точное изложение православной веры».

1. «Диалектика» (Dialectica; CPG, N 8041; рус. пер.: Иоанн Дамаскин, прп. Философские главы / Пер.: Н. И. Сагарда // Творения преподобного Иоанна Дамаскина: Источник знания. М., 2002. С. 53–122), 1-й трактат трилогии «Источник знания». Наиболее распространенное название «Диалектика» не является авторским; оно закрепилось за трактатом со времени 1-го издания лат. перевода (Базель, 1548), в рукописях сочинение, как правило, не имеет особого заглавия. Встречающееся в манускриптах и более подходящее содержанию название «Философские главы» также не принадлежит И. Д. и, по-видимому, было придумано переписчиками. Сам автор, говоря об этом трактате, на-

зывает его «Источником знания» (Ioan. Damasc. Dialect. 2). Оно, вероятно, и является его первоначальным наименованием, которое было перенесено на всю трилогию значительно позже, в XVII в., Л. Алляцием.

«Диалектика» предваряется посланием, адресованным сводному брату И. Д. св. Косме, еп. Маюмскому, в котором автор помимо прочего излагает план всей трилогии. Речь идет о трехчастной программе, предполагающей, во-первых, изложение того, «что есть самого лучшего у эллинских мудрецов», т. е. у греч. философов; во-вторых, описание истории и содержания «вздорных учений», т. е. ересей; и, в-третьих, «раскрытие истины», т. е. изложение правосл. учения. Именно такой программе следуют совр. издания и переводы «Источника знания». В рукописной традиции эта программа засвидетельствована слабо: полностью она осуществлена только в одной из рукописей; в тех случаях, когда все 3 трактата объединяются в сборник, они, как правило, располагаются в ином порядке; имеются рукописи, содержащие только 2 из 3 трактатов (см.: Kotter. 1969–1988. Bd. 4. S. 3). Т. о., остается неизвестным, является ли осуществление плана, заявленного И. Д. в послании к свт. Косме Маюмскому, делом самого автора или же это творчество позднейшего переписчика.

Сочинение сохранилось в 2 редакциях: в первоначальной краткой (50 глав) и в созданной на ее основе пространной (67 или 68 глав), — к-рые различаются не только количеством глав, но и разделением текста по главам и порядком их следования. Обе редакции принадлежат самому И. Д. (Richter. 1964. S. 55, 232–235, 274 sqq.). В рукописной традиции известны смешанные варианты, а также соединение «Диалектики» с «Точным изложением православной веры» со сплошной нумерацией глав. По всей вероятности, именно о таком тексте упоминается в древнейшем свидетельстве о «Диалектике» — в полемическом трактате монофизитского патриарха Илии (706–728), где автор, приводя по-сирийски выдержки из «Диалектики», утверждает, что цитирует сочинение И. Д. «150 глав» (см.: Van Roey. 1944): такое количество глав могло дать соединение краткой редакции «Диалектики» и «Точного изложения православной веры».

Рукописная традиция греч. текста «Диалектики» обширна (см.: Kotter.

1959. S. 6–92). Важными свидетельствами являются также цитаты в сочинениях др. авторов и древние переводы на сир. (VIII в., только 4 выдержки; см.: Van Roey. 1944), араб. (X в.), арм. (X в.), груз. (XI в.) и древнеболг. (ок. 1073) языки (см.: Kotter. 1969–1988. Bd. 1. S. 38–39).

Структура трактата такова (см.: Richter. 1964. S. 55; нумерация по пространной редакции): 1-я часть (главы 1–8) — введение; 2-я часть — обсуждение 5 логических категорий (т. н. пять терминов, *quinque voces*, πέντε φωνάκι), выделенных Порфирием из 10 аристотелевских категорий (главы 9–14) и сходств и различий между категориями «род» (γένος), «различие» (διαφορά), «вид» (εἶδος), «свойство» (ἴδιον) и «акциденция» (συμβεβηκός) (главы 18–28); 3-я часть — обсуждение категорий Аристотеля (главы 31–38 и 46–62); остальные главы (15–17, 29–30, 39–45) посвящены различным вопросам, связанным с категориями и с построением высказываний. Т. о., основу «Диалектики» составляет аристотелевская логика, как она излагается в «Категориях» Аристотеля и во «Введении» Порфирия. Помимо этого И. Д. использует сочинения др. философов, а также обращается к концепциям, важным для христ. богословия (напр., связанным с термином «ипостась»).

По мнению Г. Рихтера, история редакций «Диалектики» может быть реконструирована следующим образом. К первоначальному тексту относятся главы 4, 10b–14, 29, 30, 39–45, 48, 66 пространной редакции «Диалектики». Этот текст, легший в основу и др. трактата И. Д. — «Введение в догматы», в свою очередь также является компиляцией, состоящей из 4 частей, различающихся по происхождению и тематике: 1) гл. 4; 2) главы 10b–14; 3) главы 30, 39–41, 43, 48; 4) главы 29, 42, 44, 45, 66. Рихтер датирует возникновение этого сборника кон. VII — нач. VIII в. В нем собраны концепции, заимствованные из «Введения» Порфирия. Позже И. Д. сделал добавления к этому первоначальному материалу на основании неск. источников, восходящих к «Категориям» Аристотеля. Составленный т. о. текст имел хождение как краткая версия «Диалектики» в качестве введения к «Точному изложению православной веры». Впосл. И. Д. еще раз вернулся к «Диалектике» и внес в текст





ряд изменений и дополнений, гл. обр. в 1-ю часть трактата (до гл. 29). 2-я часть подверглась менее значительной правке (см.: *Richter*. 1964. S. 222–235).

Предложенная Рихтером реконструкция показывает, что И. Д. работал над «Диалектикой» почти исключительно как компилятор. Единственные главы, к-рые могут быть приписаны ему как автору, — это вводные 1-я и 2-я вместе с предваряющим письмом. Такое представление о способе работы И. Д. соответствует его намерениям: он неоднократно заявляет, что ничего не будет говорить от себя (*Ioan. Damasc. Dialect. Prooem.* 60; 2. 9).

По всей вероятности, то, что представляет собой «Диалектика», является продолжением традиции христ. учебников логики (*Roueché*. 1974, 1980). Известно, что в эпоху И. Д. догматические произведения иногда предварялись философскими главами. В качестве приложения к изданию «Диалектики» Коттер опубликовал собрание философских глав, содержащихся в одной из рукописей Бодлианской б-ки (CPG, N 8042; *Kotter*. 1969–1988. Bd. 1. S. 151–173). Остальная часть этой рукописи содержит первые 41 главу произведения, известного как «Учение отцов» (*Doctrina Patrum*; CPG, N 7781), обширного патристического флорилегия, разделенного на главы, посвященные гл. обр. различным аспектам христологии. «Учение отцов» датируется рубежом VII и VIII вв. и потому, вероятно всего, составлено раньше, чем произведение И. Д. Эта рукопись является, т. о., предшественником комбинации «Диалектики» и «Точного изложения православной веры», к-рая имела хождение под названием «150 глав». В пользу этого говорит тот факт, что и философские главы из оксфордской рукописи, и «Учение отцов» опираются на традицию, к-рая является основой работ И. Д.: исследование использованных им источников показывает, насколько много общего материала в «оксфордских главах» и в «Диалектике», а фрагменты, цитируемые в «Учении отцов», заимствованы из сочинений того же круга, на к-рые он опирался в работе над «Точным изложением православной веры» (см.: *Richter*. 1964. S. 23–39).

2. «О ересях» (*Περὶ αἱρέσεων ἐν συντομίᾳ ἑκατόν, ὅθεν ἤρξαντο καὶ πῶθεν γέγοναν*; *De haeresibus*; CPG,

N 8044; *Иоанн Дамаскин, прп.* О ста ересях вкратце / Пер.: А. И. Сагарда // Творения преподобного Иоанна Дамаскина: Источник знания. М., 2002. С. 123–155), 2-я часть трилогии «Источник знания», посвященная истории и содержанию различных еретических учений. Текст трактата сохранился во множестве греч. рукописей (*Kotter*. 1959. S. 99 sqq.; *Idem*. *Die Schriften*. Bd. 4. S. 11–15). Древнейший лат. перевод был сделан Р. *Гроссетом* (изд.: Кёльн, 1546). Известен также частичный перевод на арабский (*Graf*. Bd. 2. S. 67; *Beck*. S. 600). В XVI в. по указанию кн. А. М. *Курбского* был выполнен, но не опубликован перевод на слав. язык (*Weiherr*. 1972. S. 141; *Rozmond*. 1966. P. 590 sqq.).

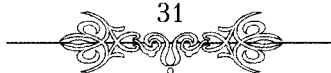
Предваряя изложение правосл. вероучения систематическим описанием ересей, И. Д. следует устоявшейся к его времени лит. традиции, к к-рой принадлежат сочинения таких позднеантичных и ранневизант. писателей, как сщмч. *Ириней* Лионский, свт. *Епифаний Кипрский* и *Феодорит* Кирский. Так же как и в др. частях «Источника знаний», в трактате «О ересях» И. Д. следует заявленному в предисловии к «Диалектике» принципу излагать по мере сил учение св. отцов, избегая собственных мнений и суждений. Напр., он широко использует приписываемый свт. Епифанию трактат, представляющий собой краткий конспект «Панариона» (*Anacephalaeosis*; CPG, N 3765), и др. ересиологические сочинения.

В рукописной традиции трактат «О ересях» усваивается не только И. Д. Он встречается под именем свт. Епифания, некоего мон. Иоанна или без указания имени автора. Неоднозначно и его место в составе «Источника знаний»: помещается в начале, в середине или в конце трилогии, после «Точного изложения православной веры» и без «Диалектики»; встречается и отдельно, в составе сборников канонических или богословских текстов.

В первоначальной форме это сочинение представляло собой сотницу глав. Вероятно, оно было составлено независимо от «Диалектики» и «Точного изложения православной веры» и может датироваться 2-й или 3-й декадой VIII в., поскольку в самых ранних рукописях в числе еретиков не упоминаются иконоборцы. Текст глав 1–79 и начало

80-й гл. восходят к конспекту «Панариона» свт. Епифания. И. Д. дополнил 80-ю гл., посвященную *мессалианам*, и довел число глав и описанных в них ересей до 100. Т. о., должны были быть описаны все ереси, какие только могут существовать; последней из них был ислам — «религия измаилитов, предтеча антихристов» (*Ioan. Damasc. De haer.* 100). Однако в посл. этот список был дополнен переписчиками ересью иконоборцев, так что сочинение уже не могло быть отнесено к жанру сотницы.

Дополняя источник, И. Д. посвятил пространные рассуждения только мессалианству (*Ibid.* 80) и исламу (*Ibid.* 100). В др. случаях он следовал своему образцу и писал краткие разделы. Нек-рые из этих глав прямо заимствованы из бывших в его распоряжении источников. Таковы главы о несторианах (см. *Несторианство*) (*Ibid.* 81), о евтихианах (*Ibid.* 82), о монофизитах (*Ibid.* 83), об афтартодокетах (см. *Афтартодокетизм*) (*Ibid.* 84), об *агноитах* (*Ibid.* 85), о *варсонофитах* (*Ibid.* 86) и о монофелитах (*Ibid.* 99). Еще одна глава (*Ibid.* 95) посвящена донатистам (см. *Донатизм*), к-рые не упоминаются в конспекте «Панариона», но есть в самом «Панарионе» (*Eriph. Adv. haer.* 59), из чего следует, что И. Д. не знал этого сочинения или по крайней мере не использовал его непосредственно. Из остальных глав одни посвящены сектам, использовавшим странные практики: «икетам» (*ἰκέται*) — аскетам, «православным во всем остальном», но собиравшимся в монастырях вместе с женщинами для пения гимнов Богу «с некими хороводами и пляской» (*Ioan. Damasc. De haer.* 87); гелиотропам (*ἡλιотροπίται* — *Ibid.* 89), почитавшим подсолнечник, или гелиотроп, полагая, что он обладает оккультными свойствами; агониклитам (*ἀγωνικλίται* — *Ibid.* 91), отказывавшимся от любых коленопреклонений в молитвах; этнопронитам (*ἔθνοφρονες* — *Ibid.* 94), следовавшим нек-рым языческим практикам, остававшимся при этом христианами; этикопроскоптам (*ἠθικοπροσκοπίται* — *Ibid.* 96), погрешающим «в нравах» и осуждающим «некоторые учения»; лампетианам (*λαμπητιανοί* — *Ibid.* 98), которые, по-видимому, утверждали, что христиане могут принять любой образ жизни — и киновиный и отшельнический. Другие — последователям ложных учений: тнеопсихитам





(θνητοψυχῆται — Ibid. 90), к-рые полагали, что человеческая душа смертна; теокатагнотам (θεοκαταγνώστα — Ibid. 92), к-рые находили во Христе вину; христолитам (χριστολύται — Ibid. 93), к-рые полагали, что после воскресения Иисус оставил тело и душу на земле, поднявшись на небеса лишь в Своем божестве; парерменевтам (παρερμηνευταί — Ibid. 97), неправильно толковавшим нек-рые места из Свящ. Писания, а также гносимакхам (γνωσιστάχοι — Ibid. 88), стоящим в оппозиции любому знанию, утверждавшим, «что напрасное дело делают те, которые ищут каких-либо знаний в божественных Писаниях, ибо Бог не требует от христианина ничего другого, кроме добрых дел». Маловероятно, чтобы к.-л. из последних 2 групп ересей существовала как организованное сообщество, скорее речь здесь идет об отдельных людях или о небольших группах, принимавших такие практики или верования.

Помимо авторской редакции трактата «О ересях» в рукописной традиции И. Д. приписывается составленная позже и не принадлежащая ему пространная редакция этого сочинения, отличающаяся значительными дополнениями к ряду глав (Kotter. 1969–1988. Bd. 4. S. 7–10; Gero S. Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III. Louvain, 1973. P. 67–71. (CSCO; 346. Subs. 41)).

3. «Точное изложение православной веры» (Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως; Expositio fidei; CPG, N 8043; Kotter. 1969–1988. Bd. 2; рус. пер.: Иоанн Дамаскин, *прп.* Источник знания. М., 2002. С. 156–337), центральный трактат «Источника знаний», посвященный систематическому изложению правосл. верования.

Сочинение состоит из 100 глав, т. е., так же как и «О ересях», написано в жанре сотницы. Деление на 4 книги возникло в зап. традиции в подражание средневек. суммам, оно известно со времени лат. перевода Бургундио Пизанского (см.: *Vuytaert.* 1955. P. XVIII). В VIII в., по всей вероятности, имел хождение текст, состоящий из краткой редакции «Диалектики» и «Точного изложения православной веры» со сквозной нумерацией глав, называвшийся «150 глав» (см.: *Van Roey.* 1944. P. 8–12). В рукописях сочинение известно в 2 версиях, различающихся порядком следования глав (Kotter. 1969–1988. Bd. 2. S. XXIII–XXV).

Последовательность изложения материала соответствует *Никео-Константинопольскому Символу веры*: главы 1–14 посвящены учению о Боге и Пресв. Троице; главы 15–44 — невидимому и видимому тварному миру (ангелам, демонам, видимому миру, раю, человеку, Промыслу Божию); главы 45–81 — учению о Христе и Его спасительном подвиге; в главах 82–99 рассматриваются различные вопросы веры и благочестия, в частности говорится о Крещении, о почитании Креста, о св. мощах и иконах, о молитве, о *Евхаристии*, о Богородице, о Свящ. Писании, о *девстве*, об обрезании, об *антихристе* и проч.; гл. 100, заключительная, посвящена воскресению мертвых.

Все рассуждения о времени появления трилогии «Источник знания» опираются на послание И. Д. св. Косме, еп. Маюмскому, в к-ром излагается программа трилогии. Считается, что епископом Косма стал не ранее 743/4 г., поскольку до этого времени епископом Маюмы был Петр (см.: *Van Roey.* 1944. P. 9), поэтому и трилогия не могла появиться ранее этой даты (см.: *Kotter.* 1969–1988. Bd. 2. S. XXV–XXVII). Однако датировка восшествия Космы на епископскую кафедру основана на интерпретации сообщения «Хронографии» Феофана о мученичестве Петра, митр. Дамасского, в 743/4 г. и некоего Петра из Маюмы, панегирик к-рому был написан И. Д. Но Феофан не называет Петра из Маюмы епископом, но говорит, что он был налоговым служащим. Кроме того, нек-рые исследователи отождествляют его с Петром из Капитолия (в Заиорданье), также почитаемого как мученика. Т. о., нет достаточных оснований предполагать, что этот Петр был епископом Маюмы и что Косма был его преемником. Поэтому данное обоснование датировки «Источника знания» не может считаться приемлемым.

В то же время достаточно вероятно, что «Источник знания» был задуман И. Д. в конце жизни. В этом случае история его возникновения может быть описана следующим образом. Самая ранняя форма произведения, состоявшая из 150 глав, представляла собой соединение краткой версии «Диалектики» и «Точного изложения православной веры». Нельзя сказать что-либо с уверенностью о времени написания этого

сочинения, но можно предположить, что оно появилось в 20-х — 30-х гг. VIII в. или даже раньше. Позже И. Д. предпринял переработку этого сочинения; схема переработки обозначена в его послании к Косме. Если это так, то можно предположить, что трилогия «Источник знания» была задумана в то время, когда И. Д. перерабатывал «Диалектику». Но поскольку, по всей видимости, он не успел закончить эту работу до своей смерти, к-рую можно датировать временем ок. 750 г., трилогия «Источник знания» также не была закончена и не была опубликована им самим. Этим может объясняться тот факт, что трилогия мало засвидетельствована в рукописной традиции. После смерти И. Д. его послание к Косме было добавлено к одной из рукописей «150 глав» в качестве предисловия. Расширенная версия «Диалектики» также имела хождение и иногда замещала более раннюю версию. Только в одной рукописи предпринимается попытка реконструировать «Источник знания» в том виде, как его задумал автор. Такое развитие объясняет большинство особенностей рукописной традиции «Источника знаний» (см.: *Louth.* 2003. P. 33–37).

4. «Введение в догматы» (Ἐἰσαγωγή δογμάτων στοιχειώδης ἀπό φωνῆς Ἰωάννου ταπεινοῦ μοναχοῦ πρὸς Ἰωάννην τὸν ὁσιώτατον ἐπίσκοπον Λαοδικείας; Institutio elementaris; CPG, N 8040; изд.: PG. 95. Col. 99–112; *Kotter.* 1969–1988. Bd. 1. S. 19–26; рус. пер.: Иоанн Дамаскин, *прп.* Введение в догматическое богословие / Пер.: Д. Чепель // БСб. 2002. Вып. 9. С. 124–139), трактат, содержащий краткое рассмотрение основных философских понятий (οὐσία, φύσις, μορφή, ὑπόστασις, ἰδίωμα, συμβεβηκός, γένος, εἶδος и др.), используемых христ. богословием; состоит из 10 глав, по жанру и композиции сходен с «Введением» Порфирия.

Упомянутый в заглавии адресат сочинения — еп. Лаодикийский Иоанн — по др. источникам неизвестен. Он же, вероятно, является и тем человеком, по просьбе к-рого (πεπορωθὸς ἐπ' αὐτῷ), согласно предисловию, был создан этот трактат. Точная дата его написания неизвестна, но есть основания полагать, что возник он до «Философских глав» (см.: *Richter.* 1964. S. 40–52).

В сравнении с «Диалектикой», где те же вопросы излагаются более







подробно, «Введение в догматы» не было широко распространено, на что указывает как относительно небольшая греч. рукописная традиция (ок. 50 рукописей), так и отсутствие древних переводов на др. языки, за исключением латинского, на к-рый «Введение в догматы» переводилось дважды: Гроссетестом в период между 1235 и 1239 гг. (Венеция, 1514; Кёльн, 1546) и независимо от него Ж. Перьоном (П., 1544), чей перевод был взят за основу в издании Лекьена (Kotter. 1969–1988. Bd. 1. S. 3–18).

5. «Книга о правой вере» (Λίβελλος περὶ ὀρθοῦ φρονήματος; De recta sententia liber; CPG, N 8046; изд.: PG. 94. Col. 1421–1432; рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Трактат о правосмыслии / Пер.: А. Р. Фокин // БТ. 2009. Сб. 42. С. 9–14), пространное исповедание веры, составленное для некоего еп. Илии, о личности к-рого достоверно ничего не известно. Предполагается, что он был маронитским епископом г. Ябруда, к-рый после 726 г. перешел в православие и в заверение искренности своего обращения прочитал это исповедание перед митр. Дамаским Петром II (см.: De rect. sent. 8; Nasrallah. 1950. P. 139). В исповедании кратко излагаются основные догматы правосл. веры на основании Никео-Константинопольского Символа. После небольшого вступления автор излагает сначала триадологию (§ 1), а затем — христологию, к-рая, как и в др. сочинениях И. Д., занимает центральное место в трактате (§ 2–4). Он подробно говорит об одной сложной Ипостаси, двух природах, природных свойствах, волях и действиях Господа Иисуса Христа, полемически высказывается против монофизитов и монофелитов. В конце трактата (§ 5–8) излагается правильное понимание Трисвятой песни, вера в 6 Вселенских Соборов и их постановления, отвергаются различные еретики — оригенисты, иконоборцы, марониты и манихеи. В трактате ясно прослеживается влияние богословских идей свт. Григория Богослова, автора «Ареопагитик», свт. Льва I Великого, Леонтия Иерусалимского и прп. Максима Исповедника (Фокин. 2009. С. 8–9).

**Полемические.** К ним прежде всего относятся 8 трактатов, посвященных в основном вопросам христологии. Из них 2 направлены против несторианского учения: «Слово о вере, против несториан» и «Слово против несториан»; 3 — против монофи-



Прп. Иоанн Дамаскин.  
Роспись ц. Св. Креста в Пелендри,  
Кипр. 3-я четв. XIV в.

зитства: «Против яковитов», «Послание о Трисвятой песни»; «О сложной природе против акефалов»; и по одному против монофелитства, манихейства и ислама: «О двух волях во Христе»; «Против манихеев» и «Спор христианина и сарацина». К полемическим сочинениям также можно отнести 3 слова «Против порицающих святые иконы», хотя 3-е почти лишено признаков полемики и более напоминает догматический трактат.

Сохранившиеся греч. рукописи этих сочинений относятся к IX–XVIII вв., притом что большинство из них — к XIII–XVI вв. Количество имеющихся свидетельств отдельных трактатов неравномерно. Без учета фрагментов наиболее хорошо сохранились сочинения «О двух волях во Христе» (39 рукописей), «Послание о Трисвятой песни» (38) и «Против акефалов» (29). «Слово против несториан», «Против манихеев», «Спор христианина и сарацина» и «Против яковитов» представлены 18, 12, 9 и 8 рукописями соответственно. Трактат «Слово о вере, против несториан» известен только по 1 манускрипту (полный реестр рукописей см.: Kotter. 1969–1988. Bd. 4. S. 71–86).

1. «Слово о вере, против несториан» (Λόγος περὶ πίστεως κατὰ Νεστοριανῶν; De fide contra Nestorianos;

CPG, N 8054; изд.: Diekamp. 1901; Kotter. 1969–1988. Bd. 4. S. 238–254; рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Слово о вере, против несториан / Пер.: Д. Е. Афиногенов // Творения. 1997. С. 140–153), трактат сохранился только в 1 рукописи XIII в. (Vat. gr. 1672). О времени и об обстоятельствах написания ничего не известно. В рукописи трактата его автором назван И. Д.; в исследовательской лит-ре эта атрибуция не подвергается сомнению.

Греч. текст трактата был впервые издан Ф. Дикампом в 1901 г. (Diekamp. 1901), затем в 1981 г. переиздан Коттером. Деление на 54 главы введено в издании Дикампа. Позднее была обнаружена не известная ни Дикампу, ни Коттеру и не учтенная ими груз. версия текста (Čantladze. 1997; Outtier. 2001. P. 218–219).

Трактат представляет собой изложение правосл. учения об Иисусе Христе. Особое внимание при этом уделяется толкованию и разграничению понятий «ипостась», «лицо», «природа» и «сущность»; объяснению отдельных выражений Свящ. Писания и догматических формулировок; рассмотрению учений о плоти Иисуса Христа и о Богородице, а также вопросу о том, в каком смысле говорится о страдании Слова Божия.

2. «Слово против несториан» (Λόγος κατὰ Νεστοριανῶν; Adversus Nestorianos; CPG, N 8053; изд.: Kotter. 1969–1988. Bd. 4. S. 262–288; рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Слово против несториан / Пер.: Д. Е. Афиногенов // Творения. 1997. С. 119–139), полемическое сочинение в форме диалога. Авторство И. Д. не вызывает сомнений. О времени и об обстоятельствах написания ничего не известно.

Греческий текст сохранился в 18 рукописях XIV–XVII вв. В X–XI вв. сочинение дважды переводилось на арабский, в XI — на грузинский; на латынь переводилось Ф. Торресом (1603), Ф. Комбефисом (XVII в., не издано), М. Лекьеном (П., 1712). Греч. текст впервые издан Лекьеном в 1712 г. в Париже.

В трактате И. Д. опровергает учение несториан об Иисусе Христе как о Сыне Божиим по благодати, противопоставляя ему правосл. учение о соединении двух природ в одной Ипостаси Бога Слова. Затем он подчеркивает неправоту тех, кто утверждают, что Сын Божий стал плотью (ср.: Ин 1. 14) в том же смысле, что и грехом (ср.: 2 Кор 5. 21)





и проклятием (ср.: Гал 3. 13); на основании Свящ. Писания демонстрирует, что Христос есть Сын Божий по природе, и утверждает тождественность Сына Божия и Сына Девы; останавливается на различных аспектах учения о соединении природ во Христе; разъясняет, в каком смысле в Свящ. Писании говорится о страдании Слова; в заключение И. Д. еще раз кратко излагает правосл. учение о Троице и о Христе.

3. «О сложной природе против акефалов» (Περὶ συνθέτου φύσεως κατὰ ἀκεφάλων; De natura composita sive Contra acerphalos; CPG, N 8051; изд.: Kotter. 1969–1988. Bd. 4. S. 409–418; рус. пер.: Иже во святых отца нашего *Иоанна Дамаскина* О сложной природе против акефалов / Пер.: Д. Е. Афиногенов // Творения. 1997. С. 194–201). «Акефалами», о к-рых упоминается в заглавии сочинения, в V в. называли монофизитов, находившихся в юрисдикции Александрийского патриарха Петра Монга и прервавших с ним общение из-за того, что он принял «Энотикон» имп. Зинона. Ко времени И. Д. это слово стало употребляться по отношению к монофизитам в целом (см. ст. *Акефалы*). В большинстве рукописей в качестве автора сочинения называется И. Д.; в научной лит-ре эта атрибуция не подвергается сомнению. О времени и об обстоятельствах создания сочинения ничего не известно.

Греч. текст сочинения сохранился в 29 рукописях. Имеется его анонимный перевод на араб. язык. Самый ранний из известных лат. перевод, также анонимный, был издан в 1575 г. Затем трактат переводился на латынь Я. Биллием (1577 и др.) и Лекьеном (П., 1712). Греч. текст впервые опубликован в 1575 г. Принятое в наст. время деление сочинения на главы восходит к изданию Лекьена.

В сочинении на основании различных аргументов опровергается еретическое учение о соединении воедино божественной и человеческой природ Иисуса Христа. Дается правосл. толкование широко используемого монофизитами выражения свт. *Кирилла* Александрийского «единая природа Бога Слова воплощенная». Затем в правосл. ключе разъясняются основные понятия христологии и на этом основании опровергаются возражения монофизитов против учения о двух природах во

Христе, к-рое подтверждается указанием на существенные отличия — тварность и нетварность, страстность и бесстрастность, — несовместимые в одной природе, но в равной степени присутствующие во Христе и, следов., предполагающие наличие двух природ, с к-рыми они неизменно связаны. Чудо боговоплощения, соединившее божественную и человеческую природы во Христе, также предполагает существование этих двух природ. А одна Ипостась одной простой природы до боговоплощения не была и не называлась Христом. В заключение православно учение о Христе излагается еще раз.

4. «Против яковитов» (Contra Jacobitas; CPG, N 8047; изд.: Kotter. 1969–1988. Bd. 4. S. 109–154; рус. пер.: *Иоанн Дамаскин*, *прп.* Послание как бы от лица святейшего Петра, еп. Дамасского, лжеепископу Дары, яковиту / Пер.: Д. Е. Афиногенов // Творения. 1997. С. 154–193). В рукописной традиции трактат имеет 2 заглавия. Согласно одному из них (ἐκ τῶν ποιημάτων Ἰωάννου κατὰ Ἰακωβητῶν), он был составлен И. Д. против яковитов; согласно другому, более пространныму (Ἰωάννου ταπεινοῦ μοναχοῦ Δαμασκηνοῦ τόμος ὡς ἐκ προσώπου Πέτρου τοῦ ἀγιωτάτου ἐπισκόπου Δαμασκού πρὸς τὸν ἐπίσκοπον δῆθεν τοῦ Δαράϊας τὸν Ἰακωβίτην), написан И. Д. от лица Петра II, митр. Дамасского, и адресован не названному по имени яковитскому епископу г. Дара. Этот город, расположенный в 29 км от Нисибина и называвшийся в разные периоды истории Анастасиополем и Нов. Юстинианой, был местом расположения митрополичьей кафедры, к-рую с VI в. занимали яковиты (*Fedalto*. Hierarchia. 75. 18. 17). По сообщению хрониста Феофана, Петр II, еп. Дамаска, претерпел мученическую кончину при халифе аль-Валиде ибн Язиде, период правления к-рого приходится на 743–744 гг. (*Theoph. Chron.* P. 416. 18–24). Самое раннее упоминание об этом трактате относится ко 2-й пол. VIII или к нач. IX в. Оно содержится в написанном на сир. языке послании некоего Илии, монофизита, возможно, епископа, ко Льву, синкеллу еп. Харранского. Илия указывает: «И написал этот Иоанн в том трактате, что составил его от имени Петра, своего епископа, против нас» — и приводит неск. цитат из трактата «Против яковитов» в переводе на сирийский. Со-

гласно этим данным, трактат должен был быть написан не позднее 744 г. и, вероятно, до того времени, когда И. Д. покинул Дамаск, чтобы стать монахом в Палестине, т. к., по словам Илии, он называет Петра II «своим епископом». В то же время точная дата ухода И. Д. из Дамаска неизвестна, и, как отмечают исследователи, он, будучи уроженцем Дамаска, мог продолжать называть Петра II «своим епископом» и после того, как стал монахом в Палестине (см.: *Kotter*. 1969–1988. Bd. 4. S. 100–101).

Трактат начинается с рассуждения о том, что большинство ошибочных мнений в области триадологии и христологии проистекает прежде всего от недостаточно ясного разграничения понятий природы (φύσις) и ипостаси (*Ioan. Damasc. Contg. Jacob.* 2–7), И. Д. дает собственное определение ипостаси (*Ibid.* 8). Монофизиты, по его словам, хоть и не смешивают совершенно эти понятия, но учат о «частной природе» (φύσις μερικὴ) (*Ibid.* 9). Следствием этого учения является наличие в Троице еще 3 сущностей помимо единой и т. о. — 4 ипостасей (*Ibid.* 10). Несмотря на то что природа и ипостась не могут существовать отдельно, они не являются одним и тем же; следует также различать сущность и энусион (восуществленное), ипостась и воипостасное. «...Сущность не тождественна восуществленному и ипостась — воипостасному, ибо то, что находится в чем-то, — это одно, а то, в чем оно находится, — другое». Плоть Господня (ἡ σὰρξ τοῦ κυρίου) как воипостасное пребывает в Его безначальной Ипостаси (*Ibid.* 11), а божественная природа познается как воипостасное в трех Божественных Ипостасях (*Ibid.* 12). Центральная часть трактата посвящена обоснованию правосл. учения о двух природах во Христе путем его противопоставления учению монофизитов (*Ibid.* 13–51). Далее разъясняются христологические формулы «одна воплощенная природа Бога Слова», единая природа «в соединении» и «после соединения», а также те случаи, когда термин «природа», употребленный в отношении Слова, следует понимать в значении «ипостась» (*Ibid.* 45, 52). Затем следует обобщение сказанного (*Ibid.* 53–81); приводятся цитаты из Свящ. Писания, подтверждающие учение о двух природах (*Ibid.* 82); это учение излагается в связи с учением







о Богородице (Ibid. 83–84), после чего дается толкование Трисвятого гимна (Ibid. 85–87). В остальных главах (Ibid. 88–129) в подтверждение изложенного учения приводятся цитаты из сочинений отцов Церкви. Подборка состоит из 34 выдержек, 22 из которых совпадают с «Учением отцов», 13 — с флорилегием из 1-й кн. «Против несториан и евтихиан» *Леонтия Византийского*. По мнению Коттера, сходство этого раздела с «Учением отцов» может свидетельствовать об использовании И. Д. этого источника или по крайней мере о существовании общего прототипа этих текстов.

В рукописной традиции трактат не имеет устойчивого деления на главы. В издании Лекьена последовательно пронумерованы первые 88 глав, а следующая затем подборка цитат из сочинений св. отцов разделена на главы без номеров в соответствии с авторами и сочинениями. В издании Коттера нумерация Лекьена продолжена и охватывает весь текст, состоящий, т. о., из 129 глав.

Помимо греч. текста трактата сохранились его древние переводы на сир. (VIII–IX вв.), араб. (X в.), груз. (XI в.) и арм. (время неизвестно) языки. На лат. язык трактат переводился Ф. Туррианом (Ингольштадт, 1603) и Лекьеном (П., 1712).

5. «Послание о Трисвятой песни» (Τοῦ μακαρίου Ἰωάννου μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου ἐπιστολὴ γραφεῖσα πρὸς Ἰορδάνην ἀρχιμανδρίτην περὶ τοῦ Τρισσίου ἕμνου; СРГ, N 8049; изд.: Kotter. 1969–1988. Bd. 4. S. 304–332; рус. пер.: Блаженного *Иоанна монаха и пресвитера* послание, писанное Иордану архимандриту, о Трисвятой песни / Пер.: Д. Е. Афиногенов // Творения. 1997. С. 202–222), адресовано некоему архим. Иордану и посвящено вопросу о выражении «распяты́й за нас», добавленном к Трисвятой песни Антиохийским патриархом *Петром Гнафевсом*. Греч. текст сочинения сохранился во множестве рукописей, древнейшая датируется IX в. Атрибуция сочинения И. Д. надежно засвидетельствована в рукописной традиции.

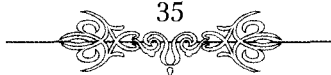
В Послании подробно описывается ситуация, послужившая поводом к его созданию. Через авву Иова автор получил письмо аввы Сергия, в котором тот извещал его, что авва Анастасий, настоятель монастыря прп. Евфимия, известный автору как правосл. и благочестивый муж, составил

некий сборник высказываний св. отцов, где слова Трисвятой песни относятся только к Сыну. Кроме того, по сообщению Сергия, Анастасий утверждал, что и сам автор и Иоанн, «патриарх Святого града», единомысленны с ним. А поскольку для автора «Послания о Трисвятой песни» это мнение неприемлемо, он вынужден подробно разъяснить свою позицию. В заключительной части Послания автор говорит о патриархе Иоанне как о своем уже почившем учителе и называет его при этом «тельцом» (μῦσχος). Поскольку Иордан, Иов, Сергий и Анастасий по др. источникам неизвестны, только упоминание имени патриарха Иоанна дает некие основания для датировки Послания. В исследовательской литературе предпринимались попытки истолковать слово μῦσχος как имя собственное и т. о. отождествить этого Иоанна с Иоанном Мосхом († 619), а автором Послания считать ученика последнего, свт. Софрония Иерусалимского. Но это слово может быть понято и как метафорическое указание на самоотверженное служение Иоанна, что позволяет сохранить традиц. атрибуцию Послания. В этом случае речь идет об *Иоанне V*, патриархе Иерусалимском, почившем в 735 г., и Послание не могло быть написано ранее этой даты (см.: Kotter. 1969–1988. Bd. 4. S. 290–292).

Изложив причины, приведшие к написанию Послания, И. Д. переходит к толкованию Трисвятой песни и раскрытию содержащегося в ней учения. Он подчеркивает, что в тексте из Книги прор. Исаии (Ис 6. 3), послужившем основой этого гимна, слово «Святой» употреблено трижды, а слово «Господь» только один раз, что следует понимать как указание на три Ипостаси и единую сущность Божества (*Ioan. Damasc. Ep. de hymn. Trisag. 2*). В силу нераздельного единства Ипостасей хвала должна воссылаться всей Троице. Гимн Сыну возможен только в том случае, если в нем упоминаются признаки только Его Ипостаси, но «Святой» может относиться к каждой из Ипостасей, поэтому Трисвятая песнь обращена ко всей Троице. «Святой Боже» поется об Отце, «Святой Крепкий» — о Сыне, «Святой Безсмертный» — о Св. Духе, но каждое из этих выражений может быть в равной мере отнесено к каждой из Ипостасей (Ibid. 3). Слово «трисвя-

тая» в названии песни подразумевает три Ипостаси Троицы и указывает на святость каждой из них. Отнесение этого слова к одной из Ипостасей привело бы к «утроению» сущностей или ипостасей в Ней, а песнь всей Троице следовало бы называть «девятисвятой» (Ibid. 4). Эта песнь еще и потому не может относиться к одной из Ипостасей, что каждая из них не трижды, но бесконечно свята, поскольку определенное число не приложимо к беспредельному. И в Крещении совершаются три погружения — по одному во имя каждой из Ипостасей, в противном случае крещаемого следовало бы погружать девять раз (Ibid. 5). Благочестивый церковный обычай, допускающий произнесение после слов «Слава Отцу и Сыну и Святому Духу», завершающих к.-л. песнопение, тропарей, относящихся только к Сыну, не противоречит сказанному выше, поскольку в богослужебной практике тропари редко имеют однозначную смысловую связь с речениями, за которыми они следуют. Когда же «Слава Отцу и Сыну и Святому Духу» произносится не как заключительное речение, но отдельно, добавление слов об одной из Ипостасей недопустимо. Трисвятая песнь есть именование трех Ипостасей одного Бога, к которому относятся слова «помилуй нас», так же как и слова «Святой» и «Господь», произносимые серафимами (Ис 6. 3). Как нельзя назвать Троицу одной Ипостасью, так и одну Ипостась нельзя назвать Троицей, о чем свидетельствуют св. отцы и чудо откровения Трисвятой песни, произошедшее при К-польском архиеп. св. *Прокле* (Ibid. 6). Как высказывания об одной из Ипостасей нельзя переносить на другие, так и высказывания о всей Троице не могут быть отнесены к одной из Ипостасей. Бог Отец, Бог Сын и Бог Дух Святой суть один Бог, при трех Ипостасях. И каждая из них есть Бог и Господь и Святой (Ibid. 7).

Затем рассматриваются приводимые сторонниками прибавления слов «распяты́й за нас» цитаты из творений св. отцов (свт. *Афанасия I Великого*, свт. *Василия Великого*, свт. *Епифания Кипрского*, свт. *Григория Богослова*, свт. *Григория Нисского*, свт. *Иоанна Златоуста*, свт. *Кирилла Александрийского*, свт. *Прокла К-польского*). Подтверждая подлинность





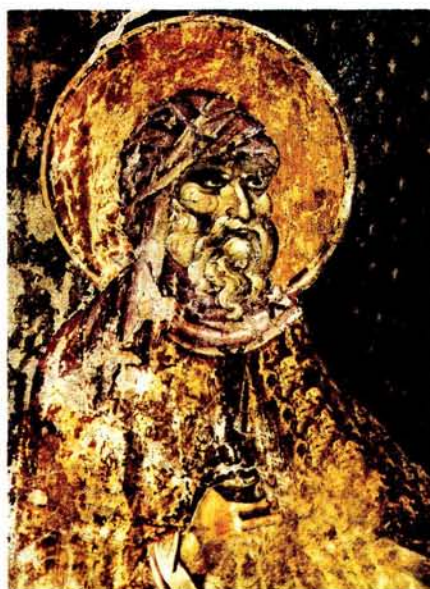


цитат, И. Д. толкует их в соответствии с правосл. учением (Ibid. 8–25) и еще раз обращается с просьбой к авве Иордану прочитать его Послание клиру и пастве, а также обратиться с увещанием к авве Анастасию (Ibid. 26). Заключительные главы 27–28 представляют собой дополнение, тематически продолжающее основную часть Послания. К особенностям этих глав относится использование не встречающихся в др. сочинениях И. Д. выражений «воипостасное порождение [Отца]» (γέννημα ἐνυπόστατον) по отношению к Сыну и «воипостасное исхождение и изведение (ἐνυπόστατον ἐκλόρευμα καὶ πρόβλημα) от Отца» по отношению к Св. Духу.

К свидетельствам текста «Послания о Трисвятой песни» помимо нескольких десятков греч. рукописей относятся его анонимные переводы на араб., груз. языки. Предположительно существует также арм. версия XIII в. Симеона (Симона) Плиндзаханеци. На слав. язык Послание было переведено в XVI в. кн. А. М. Курбским. На лат. язык сочинение переводилось в XIII в. Гроссетестом (Кёльн, 1546) и Перьоном (П., 1548), перевод к-рого был усовершенствован сначала Я. Биллием (1577), а затем Лекъеном, впервые издавшим греч. текст (П., 1712). К последнему изданию восходит и деление текста на 28 глав.

6. «О двух волях во Христе» (Τοῦ μακαρίου Ἰωάννου μοναχοῦ Δαμασκηνοῦ περὶ τῶν ιδιωμάτων τῶν ἐν τῷ ἐνὶ Χριστῷ τῷ κυρίῳ ἡμῶν δύο φύσεων, ἐξ ἐπιδρομῆς δὲ καὶ περὶ δύο θελημάτων καὶ ἐνεργειῶν καὶ μιᾶς ὑποστάσεως; De duabus in Christo voluntatibus; CPG, N 8052; изд.: Kotter. 1969–1988. Bd. 4. S. 173–231; рус. пер.: Иоанн Дамаскин, прп. О свойствах двух природ во едином Христе Господе нашем, а попутно и о двух волях и действиях и одной Ипостаси / Пер.: Д. Е. Афиногенов // Творения. 1997. С. 82–118).

Трактат имеет 2 названия: «Блаженного Иоанна монаха Дамасского о свойствах во едином Христе Господе нашем двух природ, а заодно и о двух волях и действиях и об одной ипостаси», к-рое точнее передает его содержание, чем более распространенное краткое: «О двух волях во Христе». Об адресате, времени и обстоятельствах создания сочинения ничего не известно. Рукописная традиция однозначно усваивает его



Прп. Иоанн Дамаскин.  
Роспись парекклисиона прп. Евфимия  
Великого базилики вмч. Димитрия  
в Фессалонике. Нач. XIV в.

И. Д., анализ содержания не дает оснований сомневаться в атрибуции.

Тематически в сочинении выделяются 4 основные части. В 1-й разъясняются понятия «природа», «ипостась», «природные свойства» и «ипостасные свойства» (Ioan. Damasc. De duab. volunt. 1–7). Во 2-й излагается учение о двух природах и единой сложной Ипостаси Христа. При этом подробно обсуждаются свойства каждой из природ и Божественной Ипостаси (Ibid. 8, 10–14), а также подвергаются критике учения об одной сложной природе (Ibid. 8) и о двух ипостасях (Ibid. 9). В 3-й части всесторонне рассматривается понятие о человеческой воле (Ibid. 15–25), излагается учение о двух волях во Христе и опровергается формула о единой ипостасной воле (Ibid. 26–33). 4-я, заключительная, часть посвящена разъяснению учения о двух действиях во Христе и формулы «богомужное действие» (Ibid. 34–44).

Известны 2 перевода этого трактата на груз. язык — прп. Евфимия Сятогогорца (ок. 1000) и Арсения Икалтойского; 2 арм. перевода — анонимный и Симеона (Симона) Плиндзаханеци (XIII); слав. перевод был выполнен в XVI в. кн. А. М. Курбским; на лат. язык это сочинение переводилось в XIII в. Гроссетестом (изд. 1546) и в XVI в. Перьоном (изд. 1544), перевод к-рого стал основой всех последующих изданий. В XVII в. он был значительно пере-

работан Комбефисом (изд. 1648), на его перевод в посл. опирались в своем издании Лекъен (изд. 1712, 1748). В рукописной традиции текст не имеет деления на главы, впервые оно появляется в печатных изданиях. Принятое в наст. время деление на главы восходит к изданию Комбефиса.

7. «Против манихеев» (Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου μοναχοῦ πρεσβυτέρου τοῦ Δαμασκηνοῦ κατὰ Μανιχαίων; Contra Manichaeos; CPG, N 8048; изд.: Kotter. 1969–1988. Bd. 4. S. 351–398; рус. пер.: Иже во святых отца нашего Иоанна Дамаскина, монаха и пресвитера, против манихеев / Пер.: Д. Е. Афиногенов // Творения. 1997. С. 30–74), полемическое сочинение, написанное в форме диалога между христианином и манихеем. Текст сохранился в небольшом числе (12) достаточно поздних (XIII–XVII) рукописей (Kotter. 1969–1988. Bd. 4. S. 345). Бедность рукописной традиции сочинения исследователи связывают с тем, что для визант. христиан современников И. Д. основная тема сочинения — дуализм — по степени актуальности отступала на второй план в сравнении с христологической проблематикой и вопросами иконопочитания (Ibid. S. 334). В то же время в халифате периода правления Омейядов и первых лет Аббасидов приверженцы идей Мани не только не подвергались преследованию, но вели активную лит. деятельность и даже выступали в открытую полемику с защитниками ислама (Daniel E. L. Manicheism // Encyclopedia of Islam and the Muslim World. N. Y. e. a., 2004. P. 428–429; Paret R. The Qur'an—I // Arabic Literature to the End of the Umayyad Period. Camb., 1983. P. 212; Сурдель Д., Сурдель Ж. Цивилизация классического ислама. Екатеринбург, 2006. С. 159–161). По всей видимости, в этот период в пределах халифата полемика с манихейством была актуальной для христиан (ср.: Lieu. 1992. P. 10), свидетельством чему можно считать и диалог «Против манихеев» (ср.: Kotter. 1969–1988. Bd. 4. S. 334). Рукописная традиция указывает в качестве автора сочинения И. Д. Попытки поставить под сомнения атрибуцию (см.: Ноевк. 1951. S. 23. Anm. 5) не нашли поддержки среди исследователей.

Средневеков. переводы сочинения на др. языки неизвестны. В XVI–XVIII вв. оно неск. раз было пере-





ведено на латынь. Греч. текст впервые издан в 1575 г. М. Хоппером в Базеле (см.: *Kotter. 1969–1988. Bd. 4. S. 345*). В рукописях текст не имеет деления на главы. Членение текста, используемое в совр. изданиях текста и переводов, восходит к изданию Лекьена 1712 г.

В сочинении подробно излагается (*Ioan. Damasc. Contr. Manich. 2, 28–29, 39, 61, 67*) и подвергается глубокой критике манихейская доктрина. Особое внимание уделено рассмотрению проблемы происхождения зла и связанных с ней вопросов предопределения и предвидения Божия и свободы воли человека (*Ibid. 31–41, 68–87*). Исследователи отмечают высокую степень самостоятельности этого сочинения (*Kotter. Bd. 4. S. 343*).

8. «Защитительные слова против порицающих святые иконы» (Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας; *Contra imaginum calumniatores orationes*; CPG, N 8045; изд.: *Kotter. 1969–1988. Bd. 3. S. 65–200*; рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп. Три слова в защиту иконопочитания / Пер.: А. Бронзов. СПб., 2001*), 3 трактата против иконоборцев; наиболее известные из полемических сочинений И. Д. Заглавия трактатов по рукописям имеют значительные различия, что не позволяет считать их частью авторского текста (*Kotter. 1969–1988. Bd. 3. S. 4–5*).

Рукописная традиция «Защитительных слов...» в сравнении с др. сочинениями И. Д. невелика — при подготовке критического текста было использовано 27 манускриптов. По мнению издателя, эта особенность может объясняться следующими причинами: в период иконоборчества, когда были составлены «Защитительные слова...», хранение и распространение любых текстов в защиту иконопочитания было связано со значительным риском, тем более это касалось сочинений И. Д. после его осуждения Иерийским Собором 754 г.; возрождение иконоборчества в нач. IX в. привело к появлению новой, более изощренной лит-ры в защиту иконопочитания (свт. *Никифора I*, патриарха К-польского и прп. *Феодора Студита*); для апологии иконопочитания в условиях мусульм. гос-ва «Защитительные слова...», созданные в ответ на визант. иконоборчество, были мало пригодны; то же относится и к Зап. Европе, где связанная с иконопочитанием полемика имела свою, отличную от

визант., специфику (см.: *Kotter. 1969–1988. Bd. 3. S. 39*).

Из древних переводов «Защитительных слов...» известны араб. перевод фрагмента 1-го слова (*Ioan. Damasc. De imag. I 18. 6–23. 22*), выполненный в кон. X в., и 2 груз. перевода XI в. На лат. язык «Защитительные слова...» были впервые переведены только в XVI в.: независимо П. Ф. Дзини (Венеция, 1554) и Г. Тильманном (П., 1555). На их основе был сделан лат. перевод в издании Лекьена (П., 1712). Слав. перевод «Защитительных слов» впервые был опубл. в приложении к московскому изданию «Исповедания» свт. Петра (Могила) в 1696 г.

Сопоставление текста трактатов показывает, что они представляют собой не 3 самостоятельных сочинения, но 3 редакции одного текста. Место в хронологической последовательности бесспорно устанавливается только для 2-го из них, в к-ром автор говорит, что написал его по просьбе нек-рых чад Церкви, поскольку предыдущий трактат оказался недостаточно понятным для большинства читателей (*Ioan. Damasc. De imag. II 1. 27–29*). Кроме того, в одной ранней рукописи, содержащей только это из 3 «Защитительных слов...», оно обозначено как «второе». Относительно 2 др. слов нет безусловных оснований для установления порядка их написания. Однако анализ их содержания показывает, что этот порядок скорее всего соответствует принятой в рукописной традиции и в совр. изданиях последовательности. Причем, работая над 2-м словом, автор сокращал или упрощал теоретические выкладки и актуализировал текст 1-го, дополняя его прямыми ссылками и аллюзиями на совр. ему события, а при создании 3-го слова, напротив, материал 1-го и 2-го критически перерабатывался, с тем чтобы избежать всякого упоминания о конкретных исторических событиях или личностях, а изложению придать стройный и последовательный характер отвлеченно-теоретического трактата (*Kotter. 1969–1988. Bd. 3. S. 5–7, 23–24*).

Для абсолютной датировки некоторые основания имеются в тексте только 1-го и 2-го трактатов. Эти данные позволяют предположить, что 1-е слово было составлено вскоре после обнародования иконоборческого эдикта имп. Льва III Исав-

ра (январь 730), 2-е — вскоре после 1-го, т. е. еще в 730 г. или в нач. 731 г., 3-е может быть датировано как 30-ми гг. VIII в., так и последними годами жизни И. Д. (см.: *Kotter. 1969–1988. Bd. 3. S. 7*).

«Защитительные слова...» посвящены опровержению иконоборческой аргументации и подробному изложению богословских оснований иконопочитания. С этой целью И. Д. обращается прежде всего к разъяснению понятий «образ» (εἰκών) и «почитание» (προσκύνησις). Рассуждая об «образе», он дает его определение (*Ioan. Damasc. De imag. I 9. 3–6; III 16. 2–5*), указывает цель его существования (*Ibid. III 17, 25*) и выделяет 6 его видов: естественный (φυσική) образ (*Ibid. III 18*); Божественный замысел (ἔννοια), в соответствии с которым сотворены все вещи (*Ibid. III 19*); человек как образ Божий (*Ibid. III 20*); видимые знаки невидимых вещей (*Ibid. III 21*); ветхозаветные прообразы новозаветных событий (*Ibid. III 22*) и напоминания о прошлом (*Ibid. III 23*). Кроме этого И. Д. поясняет, что может быть изображено, а что — нет и как изображение возможно (*Ibid. III 23 sqq.*). Обращаясь к понятию «почитание» (προσκύνησις — в рус. переводах обычно «поклонение»), И. Д. выделяет его особый вид — почитание с поклоном (κατὰ λατρείαν), — подобающий одному Богу (*Ibid. III 28. 2–4*) и отличающийся от различных способов почитания тварных существ и вещей (*Ibid. III 33–40*), и указывает на необходимость строго различать эти 2 вида почитания (*Ibid. I 4. 4–6, 37–45; I 8. 76–87; I 14; III 41. 16–54*). Важным пунктом, разделяющим позиции иконоборцев и иконопочитателей, было понимание теми и другими характера отношения образа к первообразу. И. Д. разъясняет этот вопрос, указывая на тесную связь одного с другим (*Ibid. I 36. 1–4*) и следующую из нее возможность поклонения образу Того, Кто достоин поклонения (*Ibid. I 16. 4 sqq.; II 21. 5 sqq.; III 16. 5 sqq.*), а также на присутствие в образе силы и благодати Того, Кто в нем изображен (*Ibid. I 36. 4–6; 47. 19 sqq.; II 14. 20, 34; III 55, 90–91, 113*).

Обращаясь к аргументам иконоборцев, к-рые они выдвигали против иконопочитания, И. Д. рассматривает и опровергает требование духовного, нематериального культа, основанное на Ин 4. 24 (*Ibid. I 36. 7–31*;

11, 12. 23–35, 21, 25); тезис о неизоб-разимости Божества как основание для отказа от иконопочитания (Ibid. I 4. 62–85; 51. 1–3; 55; 67. 16–19; II 5; 10. 12–77; 19. 7–9); указание на ветхозаветный запрет делать изображения (Ibid. I 12; 15. 17–30; 21. 79–93; II 14. 35–45; 20. 15–16, 19–23, 31–36; III 4–9; 11. 10–19; 23. 8–10; 26. 2–18; 36. 3–7) и поклоняться им (Ibid. I 8. 76–84; 14. 7–19; 27. 3–18; II 12. 2–19; 14. 22; 22. 1–4; III 10. 35–39; 26. 2–45; 34. 28–32; 36. 4–7; 37–39); представление об иконопочитании как о «новшестве», якобы не имеющем оснований в Свящ. Предании (Ibid. I 21, 23, 25, 33, 60; II 6, 7, 10, 16, 18, 20; III 11, 41, 68), и утверждение, что иконопочитание является возрождением языческих традиций (Ibid. II 10. 48–92).

Подвергая критике позицию иконоборцев, И. Д. подчеркивает, что отказ от иконопочитания и удаление изображений из храмов возвращает Церковь к культовым нормам, характерным для ВЗ, и отрицает изменения в отношениях Бога и человека, к-рые произошли в силу спасительного подвига Христа (ср.: Ibid. I 20; II 15. 17–30); лишает верующих возможности не только слышать слова Евангелия, но и созерцать события истории спасения (Ibid. I 17, 47; II 47; III 12; 107–108); как и всякое лжеучение, происходит от диавола и противно замыслу Божию о спасении человека (Ibid. I 1, 36, 47; II 2, 4, 6, 11, 24; III 13). Особое внимание в «Защитительных словах...» уделено апологии культа святых, подвергавшегося нападкам со стороны иконоборцев (Ibid. I 19–21, 36–37; II 10–11; III 10, 26, 33, 37, 41), а также богословскому осмыслению имп. власти (Ibid. I 21, 66; II 6, 12, 16, 18; III 41). Значительную часть текста составляет обширная подборка святоотеческих свидетельств, снабженных комментариями автора (Ibid. I 28–65; II 24–68; III 43–138; см.: Kotter. 1969–1988. Bd. 3. S. 24–33).

9. «Беседа сарацина с христианином» (Διάλεξις Σαρακηνοῦ καὶ Χριστιανοῦ; Disceptatio Christiani et Saraceni; CPG, N 8075; изд.: Kotter. 1969–1988. Bd. 3. S. 427–438; рус. пер.: Иоанн Дамаскин, прп. Беседа сарацина с христианином / Пер.: Д. Е. Афиногенов // Творения. 1997. С. 75–81), полемическое сочинение в форме диалога. Сохранилось в 9 рукописях, ни в одной из них нет прямых указаний на авторство И. Д. Беседа

имеет параллели, в т. ч. и дословные, с одним из сочинений Феодора Абу-Курры, написанным, как указано в заглавии, «со слов» (διὰ φωνῆς) И. Д. (PG. 94. Col. 1596; см.: Beck. 1959. S. 478; Kotter. 1969–1988. Bd. 3. S. 420–421). В сочинении обсуждаются вопросы, связанные с богословским пониманием всемогущества Божия, происхождения добра и зла, свободы человеческой воли, предопределения и Промысла Божия (Ioan. Damasc. Dial. christ. et sarac. 1, 10), таинства Крещения (Ibid. 2, 11), богообщения (Ibid. 3–4), различных аспектов христологического учения (Ibid. 5–8), Успения Богородицы (Ibid. 9).

**Аскетические и нравственные.**  
1. «Священные параллели» (Τὰ ἱερὰ παράλληλα; Sacra parallela; CPG, N 8056; изд.: Holl. 1897, 1899), сборник выдержек из Свящ. Писания и творений св. отцов; один из важнейших образцов жанра флорилегия. Первоначально был составлен в виде 3 книг, в к-рых выдержки были организованы по темам: 1-я кн. содержала высказывания о Боге; 2-я – о человеке; 3-я – о добродетелях и пороках, расположенных парами, «параллелями»: каждому пороку

ваемые прп. Максиму Исповеднику (CPG, N 7718). Тесные связи между этими 2 работами и «Священными параллелями» И. Д. продемонстрировал К. Холл (Holl. 1897. S. 277–390). «Священные параллели» имеют большое значение прежде всего как источник фрагментов несохранившихся сочинений ранних отцов Церкви. Предполагается, что слав. перевод «Священных параллелей» был выполнен в Болгарии в период между XII и XIV вв. Из Болгарии этот перевод попал на Русь, но большого распространения здесь не получил (см.: Сперанский М. Н. Переводные сборники изречений в славянской письменности: Исследования и тексты. М., 1904. С. 154). Помимо слав. и лат. известна также груз. версия «Священных параллелей» (Peraldze. 1931. P. 240; Outtier. 2001. P. 219).

2. «О святых постах» (Περὶ τῶν ἁγίων νηστειῶν; De sacris Jejunii; CPG, N 8050), послание И. Д., адресованное монаху Комите, к-рый обратился к нему с просьбой разъяснить вопрос о продолжительности Великого поста, вызывающий разногласия среди монахов. Прежде всего И. Д. замечает, что нет ничего

выше церковного мира, и задается вопросом, какую пользу принесет



Прп. Иоанн Дамаскин.  
Миниатюра  
из «Sacra parallela». Сеп. IX в.  
(Paris. gr. 923. Fol. 146r)

противопоставлялась определенная добродетель. В 1-й и 2-й книгах материал располагался в порядке греч. алфавита, в 3-й – в соответствии с последовательностью пар пороков и добродетелей. В таком виде сочинение не сохранилось. Впосл. на его основе возникли алфавитные сборники, различные виды к-рых и дошли до наст. времени. Название «Священные параллели», вероятно, восходит к 3-й кн. первоначальной редакции флорилегия (Richard. 1964. P. 476–486).

И. Д. является не единственным представителем жанра флорилегия; так же организованы «Пандекты» Антиоха, мон. лавры прп. Саввы Освященного, составленные в VII в. (CPG, N 7843), и «Богословские главы», или «Общие места», приписыва-

емые прп. Максиму Исповеднику (CPG, N 7718). Тесные связи между этими 2 работами и «Священными параллелями» И. Д. продемонстрировал К. Холл (Holl. 1897. S. 277–390). «Священные параллели» имеют большое значение прежде всего как источник фрагментов несохранившихся сочинений ранних отцов Церкви. Предполагается, что слав. перевод «Священных параллелей» был выполнен в Болгарии в период между XII и XIV вв. Из Болгарии этот перевод попал на Русь, но большого распространения здесь не получил (см.: Сперанский М. Н. Переводные сборники изречений в славянской письменности: Исследования и тексты. М., 1904. С. 154). Помимо слав. и лат. известна также груз. версия «Священных параллелей» (Peraldze. 1931. P. 240; Outtier. 2001. P. 219).

2. «О святых постах» (Περὶ τῶν ἁγίων νηστειῶν; De sacris Jejunii; CPG, N 8050), послание И. Д., адресованное монаху Комите, к-рый обратился к нему с просьбой разъяснить вопрос о продолжительности Великого поста, вызывающий разногласия среди монахов. Прежде всего И. Д. замечает, что нет ничего выше церковного мира, и задается вопросом, какую пользу принесет пост тем, кто постится ради вражды и ссоры. Поэтому, допуская существование различных практик, необходимо придерживаться традиции св. отцов. Отвечая на вопрос Комиты, как относиться к тем, кто призывают поститься 8 недель, И. Д. пишет, что по традиции Иерусалимской Церкви, согласной с традицией древних отцов, пост продолжается 6 недель, к к-рым добавляется еще седмица Страстей, т. о. всего постятся 7 недель. А 8-недельного поста придерживаются сир. и егип. яковиты, не считающие субботные и воскресные дни, поскольку в эти дни пост прерывается. Послание заканчивается подборкой святоотеческих цитат (см.: Jugie. 1924. P. 704).

3. К этой же группе относятся еще 2 трактата, приписываемых И. Д. в рукописной традиции: «О восьми духах нечестия» (Περὶ τῶν ὀκτῶ τῆς



πονηρίας πνευμάτων; De octo spiritibus nequitiae; CPG, N 8110), краткое наставление монахам о противостоянии т. н. 8 главным порокам: чревоугодию, сладострастию, сребролюбию, печали, гневу, унынию, тщеславию и гордыне, учение о которых восходит к трудам Евагрия Понтийского; «О добродетелях и пороках» (Περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν ψυχικῶν καὶ σωματικῶν; De virtutibus et vitiis; CPG, N 8111); вероятно, это редакция предыдущего сочинения; содержит пространный перечень различных аскетических понятий.

**Экзегетические.** Комментарии на Послания ап. Павла (CPG, N 8079), собрание выписок из гомилий свт. Иоанна Златоуста, а также из произведений Феодорита Кирского и свт. Кирилла Александрийского, сопровождаемых краткими ремарками самого автора. К этому разряду сочинений могут быть отнесены также нек-рые гомилии И. Д.

**Гомилии и агиографические сочинения.** К сер. XX в. было известно по крайней мере о 49 сочинениях гомилетического и агиографического содержания, приписываемых И. Д. в рукописной традиции, атрибуция большей части к-рых оставалась в то же время предметом полемики среди исследователей (см.: *Hoeck*. 1951. S. 31–45). В новейшее критическое издание трудов И. Д. его авторы включили 16 сочинений такого рода, признав только 10 из них бесспорно подлинными (*Kotter*. 1969–1988. Bd. 5; *Volk*. 2006–2009. Bd. 6/1–2); а именно: проповеди «О засушенной смоковнице и о притче о винограднике» (Τοῦ ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου τῆς ἀγίας Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν ἀναστάσεως, ἦτοι Μανσοῦρ, λόγος εἰς τὴν ξηρανθεῖσαν συκῆν, καὶ εἰς τὴν παραβολὴν τοῦ ἀμπελῶνος; In ficum arefactam et in parabolam vineae; CPG, N 8058; изд.: *Kotter*. 1969–1988. Bd. 5. S. 102–110); «На Великую субботу» (Ἰωάννου ταπεινοῦ μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου τοῦ Δαμασκηνοῦ, λόγος εἰς τὸ ἅγιον Σάββατον; In sabbatum sanctum; CPG, N 8059; изд.: *Kotter*. 1969–1988. Bd. 5. S. 121–146); «Похвала святой Варваре» (Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου πρεσβυτέρου τοῦ Δαμασκηνοῦ, ἐγκώμιον εἰς τὴν ἁγίαν καὶ ἐνδοξον τοῦ Χριστοῦ μάρτυρα Βαρβάραν; Laudatio s. Barbarae; CPG, N 8065; изд.: *Kotter*. 1969–1988. Bd. 5. S. 256–278); «На Рождество Господне» (Ἰωάννου, τοῦ



Прп. Иоанн Дамаскин.  
Роспись ц. свт. Николая  
в Верши, Греция. 1526 г.

ταπεινοῦ καὶ ἐλαχίστου μοναχοῦ τοῦ Δαμασκηνοῦ, λόγος εἰς τὴν ἁγίαν Χριστοῦ γέννησιν; In nativitatem domini; CPG, N 8067; изд.: *Kotter*. 1969–1988. Bd. 5. S. 324–348); «Похвала святому Иоанну Златоусту» (Τοῦ ἐν ἁγίοις Πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον Ἰωάννην Χρυσόστομον; Laudatio s. Iohannis Chrysostomi; CPG, N 8064; изд.: *Kotter*. 1969–1988. Bd. 5. S. 359–370); «На Преображение Господне» (Τοῦ ἐν ἁγίοις Πατρὸς ἡμῶν καὶ μακαριωτάτου μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ λόγος εἰς τὴν ὑπερένδοξον μεταμόρφωσιν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ; In transfigurationem Domini; CPG, N 8057; изд.: *Kotter*. 1969–1988. Bd. 5. S. 436–460; рус. пер.: Сборник проповеднических образцов: Проповеди святоотеческие и церковно-отечественные: В 2 ч. / Сост.: П. Дударев. СПб., 1912<sup>2</sup>. С. 226–231), а также 3 гомилии «На Успение Пресвятой Богородицы» (Ἰωάννου, ταπεινοῦ καὶ ἀμαρτωλοῦ μοναχοῦ, δούλου τῶν δούλων τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς παλαιᾶς λαύρας, εἰς τὴν κοίμησιν τῆς ἀγίας θεοτόκου λόγος α΄–γ΄; In dormitionem s. Dei genitricis Mariae 1–3; CPG, N 8061–8063; изд.: *Kotter*. 1969–1988. Bd. 5. S. 483–500; 516–540; 548–555; рус. пер.: *Иоанн Да-*

*маскин, прп.* Первое похвальное слово на Успение Богородицы и Приснодевы Марии / Пер.: свящ. М. Козлов // Творения. 1997. С. 261–274; Второе похвальное слово на всечестное Успение Пресвятой Богородицы // Там же. С. 275–292; Третье похвальное слово на всечестное Успение Пресвятой Богородицы // Там же. С. 293–299) и «Страдание св. мч. Артемия» (Ὑπόμνημα ἡγουν ἐλεξήγησις τοῦ μαρτυρίου τοῦ ἁγίου καὶ ἐνδόξου μεγαλομάρτυρος καὶ θαυματουργοῦ Ἀρτεμίου συλλεγὲν ἀπὸ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας Φιλοστοργίου καὶ ἄλλων τινῶν παρὰ Ἰωάννου μοναχοῦ; Passio s. Artemii martyris; CPG, N 8082; изд.: *Kotter*. 1969–1988. Bd. 5. S. 202–246).

Эти сочинения, основную часть к-рых составляют проповеди, произнесенные в различные дни церковного года, отличаются от других сочинений И. Д. большей самостоятельностью и разнообразием содержания. Они включают богословские рассуждения, посвященные христологической (*Ioan. Damasc. In ficum; Hom. in sabbat. sanct.; Hom. in transf.*), триадологической (*Hom. in sabbat. sanct.*), сотериологической (*In Nativ. Dom.*) и мариологической (*In Dorm. 3*) проблематике, ценный агиографический (*Pass. Artem.; Laud. Barb.; Encom. in Ioan. Chrysost.*) и апокрифический (*In Nativ. Dom.*) материал (*In Dorm. 1–2*), в них И. Д. предстает как искусный и глубокий толкователь Свящ. Писания (*In Dorm. 1–2; In Dom. palm.; In ficum; Hom. in sabbat. sanct.; Hom. in transf.*).

Помимо богатой рукописной традиции греч. текста эти произведения сохранились также в переводах на лат., араб., груз. и слав. языки (см.: *Kotter*. 1969–1988. Bd. 5. S. 55, 96, 117, 196, 253, 315, 354, 427, 469).

В рукописной традиции И. Д. приписывается также «Повесть о Варлааме и Иоасафе» (CPG, N 8120), вопрос об авторе к-рой для исследователей долгое время оставался предметом полемики (см. ст. *Варлаам и Иоасаф*). При подготовке новейшего критического издания текста «Повести...» этой проблеме было посвящено специальное исследование, в результате которого его автор Р. Фольк пришел к выводу, что «Повесть...» не является сочинением И. Д., но, по всей вероятности, восходит к *Евфимию Святогорцу* (см.: *Volk. Die Schriften. Bd. 6/1. S. 1–96*).

**Литургические.** Наряду с богословскими и полемическими сочинениями значительную часть лит. наследия И. Д. составляет богослужбная поэзия. В церковной традиции он считается составителем Октоиха и Типикона лавры прп. Саввы Освященного, одним из создателей жанра канона, реформатором богослужбной поэзии и музыки. Согласно опублик. в 1931–1933 гг. исследованию митр. Софрония (Евстраτιάдиса), И. Д. в греч. рукописях усваиваются: 531 ирмос, 75 канонов Миней, 15 канонов Октоиха, 454 самогласные стихирь, 138 стихир на подобен, 13 заупокойных стихир и 181 «восточная» стихира (*Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. 1931–1933; исправления и дополнения см.: *Nasrallah*. 1950. P. 150–157). Большая часть этих сочинений содержится в богослужбных книгах, используемых в наст. время. Это воскресные каноны Октоиха (см.: *Émeriau C. Hymnographi Byzantini* // EO. 1923. T. 132. P. 434–439; 1924. T. 133. P. 196–197).

Несмотря на все значение, которое принадлежит этим сочинениям в совр. жизни Церкви, вопросы их авторства, а также места и роли самого И. Д. в истории православ. богослужбной традиции в основном остаются открытыми (*Ноевск.* 1951. S. 53–54; CPG, N 8070).

К этой группе сочинений относятся также 3 молитвы, приписываемые И. Д. (CPG, N 8081). 2 из них — «Пред дверьми храма Твоего предстою» и «Владыко Господи Иисусе Христе Боже наш, едине имеяй власть» — и в наст. время входят в «Последование ко Святому Причащению». Все 3 молитвы сохранились также в араб. (*Graf. Geschichte*. Bd. 1. S. 378; *Nasrallah*. 1950. P. 188) и груз. (*Peradze*. 1931. P. 242) переводах. (О др. сочинениях и фрагментах, известных в рукописной традиции под именем И. Д., см.: *Ноевск.* 1951).

В литургической поэзии И. Д. подробно раскрывается учение о единстве сущности и различий Ипостасей в Пресв. Троице. Так, в каноне на праздник Пятидесятницы (4-го гласа, ирмос: **Бж́ествннымъ покровѣнъ:**) поется: **Преклоняютъ всѧ оутѣшителю квлѣна, снѣ же Оцѣ, Оцѣ срáсленномъ, въ лицѣхъ во видѣша трегвѣхъ същество ѡтцннне, неприкосновенное, вездѣтнне, єдиноє** (2-й тропарь 4-й песни). Во 2-м тропаре 9-й песни канона на Преображение Господне И. Д. говорит о

«взаимопроникновении» Лиц Св. Троицы: **оузримъ мысленнѣ вж́ество не-вещѣственное, Оцѣ и дѣха, въ снѣ єдино-рѡднѣмъ ѡблнстающе.**

Христология поистине центральная тема гимнографических творений И. Д. О божественной природе Иисуса Христа говорится в каноне на Богоявление (2-го гласа, ирмос: **Шѣствѣтъ морскѡ:**). 2-й тропарь 1-й песни этого канона содержит слова о равенстве божественной природы Отца и Сына: **Ѡ Оцѣ прѣмъ гласъ державенъ: сѣи възакбленннй, рáвенъ же мнѣ ѡтрокъ єстествомъ.** В тот же день на вечерне на «Господи, воззвах» в одной из стихир-самогласнов 2-го гласа подчеркивается восприятие Богом Словом человеческой природы во всей полноте: **Спасти хотѧ заблждшаго чловѣка, не не сподобнлса єси въ рáвнн зрáкъ ѡблечѣса: подобаше бо тебѣ, влцѣ и бгѣ, воспрѣти нáша за ны.**

Учение о единстве Ипостаси Иисуса Христа и о двойстве Его природ четко формулирует И. Д., напр., в каноне на Преображение Господне (плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: **Вѡдѣ прошедъ:**) **Бгѣ слово снѣ, весь зѣмлѣнъ бысть, всемъ вж́ествѣ смѣснвъ чловѣчество во ипостаси своєй, юже во двоѡ същество мѡисѣи и нлѣа же видѣша на горѣ ѡавѡртѣ** (3-й тропарь 3-й песни); **Иже рѡкáми невидимыми создавъ по ѡбразѣ твоємѣ, хртѣ, чловѣка, начловобразнѡ твою в создáннн добротѣ показáл єси, не íакъ во ѡбразѣ, но íакъ сам снѣ по съществѣ, бгѣ былъ єси и члвѣкъ** (2-й тропарь 5-й песни).

О Боговоплощении поется на литии в стихире-самогласне 8-го гласа в составе службы Благовещения: **Да веселáса нѣса, и радѣтса землá, нбо Оцѣ сопрнсобнннн, совезначáльннн, и сопрестѡбннн, щедрѡтство прѣмѣ и члвѣколюбнню мáтъ, севѣ постáви во нстоцáннє бáговолѣннємъ и совѣтомъ ѡчннмъ: и во оутрѡбѣ вселнлса двнчѣ, предвчнщѣнню дѣхом. Ѡ, чѡдесе! Бгѣ въ чловѣцѣхъ, невмѣстнмнй въ ложенáхъ, вездѣтннй въ лѣто: и єже преслáвнѣе, íакъ и зачатѣе вездѣменно, и нстоцáннє несказáнно, и тáинство єлнко. Бгѣ во нстоцáвáетса, и воплоáетса, и зндѣтса.** В службе на Собор Богородицы (26 дек.) так: **вездѡбнннн воплоáетса, слово ѡдѣелѣвáетъ, невиднмнй виднтся, и невосзáемнй ѡсзáетса, и безначáльннн нчннáетса. снѣ вж́нн, снѣ члвѣчѣ бывáетъ: ннєс хртѡсѣс вчера и днєсь, тѡйже и во вѣкн** (стихиры-самогласны плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа на стиховне вечерни). О рождении Христа от Девы И. Д. ведет речь в службе на Рож-

дство Христово: **мáнцѣ во раждáетса нз неá, всесоверѣнннн бгѣ, и рж́твѡмъ дѣвство печáтствѣтъ** (славник стихир на стиховне вечерни, 4-го гласа).

Критика христологических ересей, касающихся двух волей и двух действий во Христе, находит отражение в каноне на Лазареву субботу (8-го гласа, ирмос: **Вѡдѣ прошедъ:**) **Плѡтнѡ ѡнпнсáнъ снѣи неѡнпнсáннн, въ внѡнннн прншедъ, íакъ чловѣкъ влѣко слѣзншн нáд лáзаремъ, íакъ бгѣ же хотѧ воскрѣшáешн четвѡроднѣвнго** (2-й тропарь 6-й песни); **Воскрѣннє и жнзнь чловѣкѡмъ снѣи хрнстѣ, грѡбѣ лáзаревѣ прѣдстáлъ єси, Цвѣтрáлá нáмъ двá същѣствá твоá...íакѡ же бо чловѣкъ вопрошáл єси: гдѣ погрѣвѣса; и íакѡже бгѣ воскреснлъ єси живонѡснмъ мáновѣннєм четвѡроднѣвнго** (стихира на хвалитѣх 1-го гласа). Так же и в службе на Собор Богородицы: **Преслáвнѡе тáинство оустрѡáетса днєсь, ѡбновáетса єстество, и бгѣ члвѣкъ бывáетъ: єже вѣѣ прѣвѣсть, и єже не вѣѣ прѣáтъ, нн смѣшѣннá прѣтерпѣвъ, ннже рáздѣленнá** (стихиры-самогласны плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа на стиховне вечерни).

Подробно говорится об Ипостаси Св. Духа, напр., в 3-м тропаре 1-го антифона 2-го гласа в Октоихе И. Д.: **Ѣтѡмъ дѣхѣ, єже цáрствовáти подовáетъ, ѡсвщáтнн, подвизáтнн твáрь: бгѣ бо єсть, єдинобж́енъ Оцѣ и словѣ.** А в 1-м антифоне 4-го гласа: **Ѣтѡмъ дѣхѡмъ всáкá дѡшá живнтся, и чнстѡтѡю возвышáетса, свѣглѣтса трѣческнмъ єдннствомъ сщѣннотáннѣ.** О действии Св. Духа в Октоихе есть и такие строки: **Ѣтѡмъ дѣхѡмъ тѡчнтса всáкá прѣмѣдрѡсть: Ѡсюдѣ бáгодáтъ áплшмъ, и стрáдáльчѣствы вѣнчáютса мѣнцы, и прѡрѡцы зрáтъ** (3-й тропарь 3-го антифона 2-го гласа).

Учение о Св. Троице, о Христе, о Пресв. Деве неотделимо у И. Д. от сотериологии. Напр., в службе на Рождество Христово поется: **Нбо и землá днєсь совѡкѡпншáса, рѡждшѣса хртѣ: днєсь бгѣ нá землѡ прѣнѣ, и члвѣкъ нá нѣса възде: днєсь виднмъ єсть плѡтнѡ, єстествомъ невиднмнй, чловѣка рáдн** (самогласен на литии, 1-го гласа).

*Свѣщ. Эндрѡ Лаут*

**Богословие.** В зап. патрологии учение и богословский метод И. Д. традиционно рассматриваются с т. зр. влияния, оказанного им на средневек. схоластику. В этой перспективе он предстает прежде всего как автор систематического изложения греч. патристической традиции, представленного в протосхоластической форме. Наиболее ярко такой подход отразился в разделении лат. переводов



Εικ. 456. Ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Λαζαριστὴς (ἡδὸ 380 μ., ρ. 98)



Прп. Иоанн Дамаскин.  
Миниатюра из Пападики. 1759.  
(Ath. Xeropot. 380. Fol 9v)

«Точного изложения православной веры» на 4 книги в соответствии со структурой «Сентенций» *Петра Ломбардского*. В то же время рукописная традиция трактата свидетельствует, что он был написан как собрание 100 глав, т. е. в жанре сотницы. К тому же жанру относятся и трактат «О ересях». Сочинения, написанные в этом жанре, сформировавшемся в монашеской среде, как правило, не отличаются систематичностью изложения и предназначаются для неторопливого созерцательного чтения. В этом жанре писали *Евагрий Понтийский* (CPG, N 2430, 2432), прп. *Диадок Фотикийский* (CPG, N 6106), *Марк Пустынник* (CPG, N 6090), *Фалассий Ливийский* (CPG, N 7848) и др.

В творчестве И. Д. широко представлен и др. жанр патристической литературы — флорилегий. Первыми собственными христ. флорилегиями были т. н. testimonia, собрания отрывков из книг Ветхого Завета, использовавшиеся христианами для доказательства их веры в то, что Иисус был исполнением древних обетований и пророчеств. Патристические флорилегии, дополняющие авторитет Свящ. Писания авторитетом отцов, впервые появились в V в. в контексте христологической полемики: обе стороны в противостоянии друг другу представляли сборники цитат из сочинений отцов, к-рые поддерживали их интерпретацию учения о Христе. Период, последовавший

за IV Вселенским Собором, был отмечен интенсивным развитием этого жанра, что отражало характерную особенность богословского мышления того времени, состоявшую в стремлении во всем следовать отцам. И. Д. в полной мере воплотил эту тенденцию в своем творчестве.

И. Д. предстает, т. о., прежде всего монашеским писателем, осмысляющим труды богословов предшествующих веков и представляющим их в форме, удобной и привычной для монахов. И в этом он не был исключителен. Напротив, он был одним из исполнителей той задачи, к-рую взяли на себя палестинские монахи в качестве хранителей православия в условиях мусульм. гос-ва. И. Д. видел свою роль в собирании и систематизации Свящ. Предания; всякое новшество для него равнозначно ереси. При этом, стремясь точнее определить и выявить границы православия, он нередко дает важные разъяснения традиц. формул. Центральными для его творчества богословскими темами являются догмат о Св. Троице, учение о человеке и творении и христология. В его сочинениях находят отражение и мн. др. вопросы. Наиболее важные из них — защита иконопочитания и богословие иконы. И. Д. также является одним из первых христ. богословов, писавших об исламе.

**Соотношение философии и богословия.** В «Диалектике» И. Д. принимает аристотелевское деление наук (или философии как «знания сущего» и «знания о вещах божественных и человеческих» — *Ioan. Damasc. Dialect. 3. 2–5*) на теоретические, практические и логические. В число теоретических наук входят богословие, физика и математика, в число практических — этика, экономика и политика; логика же рассматривается И. Д. скорее как «инструмент философии», чем как ее часть, поскольку все др. науки пользуются ею при построении доказательств; она включает учение о звуках, понятиях, суждениях и доказательствах (*Dialect. 3. 28–65*; ср.: *Boetius. Comm. in Porphyg. I // PL. 64. Col. 73D–74C*). И. Д. дает следующее определение богословия: «Богословие есть изучение бестелесных и нематериальных предметов: прежде всего Бога, Который поистине нематериален, а затем ангелов и душ» (*Ioan. Damasc. Dialect. 3. 31–34*). Такое понятие богословия, к-рое можно назвать естест-

венным, И. Д. дополняет понятием о его богооткровенном характере: к истинному познанию Бога нас приводят Свящ. Писание и учения св. отцов Церкви (*De fide orth. 1. 14–28; 90. 2–39*). Однако И. Д. полагает, что богословы могут пользоваться и «внешней мудростью», т. е. сочинениями языческих мудрецов, выбирая из них то лучшее и полезное, что можно поставить на службу христ. богословию, и отбрасывая вредное (*Dialect. Prooem. 43–51; 1. 52–57; De fide orth. 90. 40–45*). В связи с этим И. Д. вслед за Климентом Александрийским формулирует отношение между богословием как госпожой и философией как ее служанкой, которое стало парадигмальным для средневек. схоластики: «Всякий художник нуждается в некоторых инструментах для изготовления производимого. Подобаает же и царице пользоваться услугами служанок. Поэтому и мы берем учения [внешних мудрецов], служащие истине (τοὺς δούλους τῆς ἀληθείας λόγους), но отвергаем нечестие, поработившее их во зло» (*Dialect. 1. 56–65*). Регулятивным принципом здесь выступает вера (πίστις), поскольку невозможно достичь истинного знания о Боге без веры в Него как всемогущего, премудрого и благого Творца мира (*De fide orth. 84. 4–19*). В связи с этим И. Д. дает следующее определение веры: «Вера есть нелюбопытствующее согласие» (ἀπολυπρωγμόνητος συγκατάθεσις — *Ibid. 84. 19–20*), к-рое зависит от человеческой воли (τῆς ἡμετέρας γνώμης). От такой веры следует отличать веру как «несомненную и нерассуждающую надежду на то, что обещано нам Богом, и на то, что наши просьбы будут [Им] исполнены»; такая вера уже не зависит от человека, но есть дар Св. Духа (τῶν χαρισμάτων τοῦ πνεύματος — *Ibid. 83. 8–12*). Вместе с тем И. Д. был чужд крайностей фидеизма и считал ересью «гносиомахию», заключающуюся в отрицании необходимости для христианства к.-л. знания (*De haer. 88. 1–4*).

**Учение о Боге. Непознаваемость Бога, Его бытие, сущность и свойства (энергии).** «Точное изложение православной веры» И. Д. начинается цитатой последнего стиха Пролога Евангелия от Иоанна: «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин 1. 18). Отсюда следует, что «Божество невыразимо и непознаваемо»,





однако Бог знает Сам Себя и может открыть Себя. И. Д. цитирует часть стиха Мф 11. 27: «...никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына...» и приводит аллюзию на 1 Кор 2. 11, где ап. Павел говорит о том, что Св. Дух знает божественное, в то время как человеческий дух знает человеческое. В заключение этой мысли И. Д. утверждает: «После же первой и блаженной природы никто — не из людей только, но даже и из самих премирных сил, то есть херувимов и серафимов, — никогда не познал Бога, если кому не открыл Он Сам». Т. о., И. Д. начинает изложение христ. веры, исповедуя совершенную непознаваемость Бога для человека (*Ioan. Damasc. De fide orth. 1. 6–13; 4. 2–33*). При этом И. Д. традиционно связывает эту непознаваемость с божественной сущностью (οὐσία), или природой (φύσις), к-рая беспредельна и непостижима: «То, что Бог есть по сущности и природе (τί δέ ἐστι κατ' οὐσίαν καὶ φύσιν), это совершенно непостижимо и непознаваемо. ...Божество беспредельно и непостижимо, и только это одно в Нем постижимо: беспредельность и непостижимость» (*Ibid. 4. 2–3, 26–27, 32–33; ср.: 2. 32; 12b. 5–7 и др.*). Вместе с тем у И. Д. имеется такое определение сущности Бога: «Бог есть вечная и неизменная сущность (ἀίδιος οὐσία καὶ ἀπαράλλακτος), созидательная для сущего, которой поклоняются с благочестивым сознанием» (*De fide orth. 13. 83–84*). Т. о., Бог есть высшая сущность, точнее, согласно «Ареопагитикам», Он есть «пресущественная сущность» (ὑπεροὐσιος οὐσία — *Dialect. 4. 67–69; De fide orth. 12b. 13, 30–31*). Вслед за свт. Григорием Богословом И. Д. считает главным именем (κυριώτερον) Бога имя «Сущий» (ὁ ὢν), открытое Богом пророку Моисею (*Исх 3. 14*), поскольку Бог «объял в Себе целокупное бытие (ὅλον τὸ εἶναι), словно некую беспредельную и неограниченную пучину сущности (οἶόν τι πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἄοριστον)» (*Ioan. Damasc. De fide orth. 9. 10–13*).

Утверждение непознаваемости Божественной сущности не приводит к агностицизму. Согласно И. Д., Бог не оставил нас в полном неведении о Себе: знание о том, что Бог существует, естественным образом вложено в человеческую природу Самим Творцом; это знание также может

быть получено из созерцания творения, ведь «то, что Бог, по природе будучи невидимым, становится видимым через Свои действия (ταῖς ἐνεργείαις), мы знаем из устройства мира и управления им» (*De fide orth. 13. 73–74*). Наконец, Бог Сам сделал Себя познаваемым через Свое Откровение, сначала — через Закон и пророков, затем — через Своего Единородного Сына. То, что стало известным о Боге, было передано нам, и мы получили это. Так произошло потому, что Бог благ и независтлив по отношению к творению: это платонический принцип, к-рый И. Д. соотносит с цитатой из 2-го Слова «О богословии» свт. Григория Богослова («...Зависть далека от Божия естества, бесстрастного, единого благого и господственного, особенно зависть к твари, которая для Бога драгоценнее других, потому что для Слова что предпочтительнее словесных тварей?» — *Greg. Nazianz. Or. 28 // PG. 36. Col. 40B*). И. Д. дает общие основания своего понимания познания Бога: Бог, непознаваемый, в Своей благодати сделал Себя познаваемым через Сына и Духа; это знание было передано нам, и это «Божественное предание» (τὴν θεῖαν παράδοσιν) передали нам отцы, определившие «вечные границы» (ὄρια αἰώνια), к-рые мы не должны ни изменять, ни пытаться преодолеть (*Ioan. Damasc. De fide orth. 1. 14–28*).

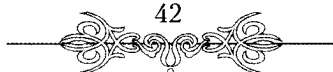
Хотя верующие не нуждаются в доказательствах существования Бога, ведь «то, что Бог существует (ἔστι θεός), несомненно для тех, кто принимает Свящ. Писания Ветхого и Нового Завета» (*Ibid. 3. 2–3*), — тем не менее И. Д. считает необходимым предпослать учению о Боге разбор главных доказательств Его существования, следуя в этом «Большому огласительному Слову» свт. Григория Нисского (*Greg. Nyss. Or. catech. Prol.*) и в свою очередь закладывая основу изложения всех последующих схоластических «Сумм богословия». Он выделяет неск. видов рациональных доказательств, больш. часть к-рых представляет собой разновидности т. н. космологического доказательства, восходящего к Аристотелю. 1-е основано на необходимости существования производящей причины мира (*Ioan. Damasc. De fide orth. 3. 22–37*), 2-е — на необходимости существования первого двигателя, к-рый сам должен быть неподвижным (τὸ πρῶτον κινουόν

ἀκίνητον) и приводить в движение все остальное (δι' ἀκίνησῆς τὰ πάντα κινουόν — *Ibid. 4. 14–21*). 3-е доказательство представляет собой разновидность т. н. телеологического доказательства, предполагающего наличие в природе разумного устройства, к-рое не может быть результатом случайности, но только некой всемогущей и разумной Силы (τις παντοδύναμος δύναμις — *Ibid. 3. 40–43*). Наконец, вслед за свт. Григорием Богословом И. Д. отмечает, что мир никак не мог бы сохраняться и существовать как упорядоченное целое и порядок обязательно превратился бы в хаос, если бы эта высшая Сила не сохраняла его в согласии с теми законами, по к-рым он возник (*Ibid. 3. 50–53*).

Помимо доказательств бытия Божия И. Д. приводит и доказательства Его единства, к-рые основываются на понятии абсолютного совершенства Бога (τελειότης) и Его неограниченности (ἀπερίγραπτος), что несовместимо с предположением о существовании множества различных богов. Единство Бога следует также из необходимости единого принципа управления миром и из того логического факта, что «единица по природе является началом двойцы» (*Ibid. 5. 13–29*).

Единственность Бога многократно подтверждается цитатами из Свящ. Писания: первая из десяти заповедей: «Я Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства; да не будет у тебя других богов пред лицом Моим» (*Исх 20. 2–3*). Следующие: «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть» (*Втор 6. 4*); «Так говорит Господь, Царь Израиля, и Искушитель его, Господь Саваоф: Я первый и Я последний, и кроме Меня нет Бога» (*Ис 44. 6*); «Прежде Меня не было Бога и после Меня не будет» (*Ис 43. 10*); «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога...» (*Ин 17. 3*). Эти повторяющиеся библейские, преимущественно ветхозаветные, свидетельства о единстве и единственности Бога восходят к рассуждению о том, что в Боге нет никакого различия и потому Бог един.

Опираясь на учения каппадокийцев и на «Ареопагитики», И. Д. проводит различие между непостижимой и невыразимой сущностью Божией, для которой не существует никакого адекватного имени, и мно-







жеством Божественных имен, открытых как Свящ. Писанием, так и естественным разумом. При этом он, подобно свт. Григорию Богослову, относит все Божественные имена не к сущности Бога, а к «тому, что окрест сущности» (τὰ περὶ τὴν οὐσίαν — *Ioan. Damasc. De fide orth.* 10. 8) и приводит их классификацию: «Следует знать, что каждое в отдельности из того, что говорится о Боге, обозначает не то, что Он есть по сущности, но показывает или, [во-первых], то, что Он не есть (τὶ οὐκ ἔστι), или, [во-вторых], некоторое Его отношение (σχέσιν τινά) к чему-либо из того, что Ему противопоставляется, или, [в-третьих], что-либо из сопутствующего Его природе (τι τῶν παρεπομένων τῇ φύσει), или, [в-четвертых], Его действие (ἐνέργειαν)» (*Ibid.* 9. 7–9). Хотя у И. Д. нет сколько-нибудь разработанного учения о божественных энергиях, это понятие в «Точном изложении православной веры» встречается довольно часто (см.: *Ibid.* 7. 15; 8. 22, 219, 241, 245, 270; 9. 22; 10. 12, 16; 11. 5; 13. 13, 14, 18, 25, 73; 14. 19 и др.); оно сближается с понятиями божественной «благодати» (χάρις — см.: *Ibid.* 13. 18) и «благой воли» (ἀγαθὴ θέλησις), которая, по определению И. Д., есть «творческая, сохраняющая и промыслительная сила» Бога (*Ibid.* 43. 10–12). Действительно, согласно И. Д., «энергия есть природная сила и движение каждой сущности» (φυσικὴ ἐκάστης οὐσίας δύναμις τε καὶ κίνησις), а также «сила, обнаруживающая каждую сущность» (φυσικὴ ἢ δηλωτικὴ ἐκάστης οὐσίας δύναμις, *Ibid.* 37. 4–12). Хотя нередко И. Д. говорит о множестве божественных энергий, являющих Бога (см.: *Ibid.* 11. 5; 13. 73), в строгом смысле энергия у Бога только одна: «Поскольку Божество просто, Оно имеет одно простое благое действие (μίαν ἀπλὴν ἔχειν ἐνέργειαν ἀγαθὴν), производящее все во всем (πᾶσι τὰ πάντα ἐνεργῶσαν), подобно солнечному лучу, который все согревает и в каждой отдельной вещи действует сообразно с ее природным свойством и ее способностью к восприятию» (*Ibid.* 10. 11–16; ср.: 13. 37–38). Вслед за автором «Ареопагитик» И. Д. отождествляет понятие божественной энергии с «озарением» (ἐλλαμψις), к-рое, «будучи единым, простым и неделимым и благовидно разнообразясь в делимых вещах и раздавая всему этому составляю-

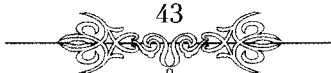
щие природу каждого свойства, оскотается простым, умножаясь в делимых вещах неделимо и делимое сводя и обращая к своей собственной простоте» (*Ibid.* 14. 19–23; ср.: Агеор. DN. 5).

В связи с этим И. Д. ясно различает 2 сферы богословия: собственно «богословие» (θεολογία) и «домостроительство» (οἰκονομία), т. е. знание о Боге Самом по Себе, представляющее собой проникновение в тайну Божественного бытия (включая тайну Св. Троицы), и знание откровения Бога о Самом Себе через Его домостроительство, через Его деяния по отношению к человеческому роду в творении и промышленности о нем, кульминацией чего является событие Боговоплощения и соединения божественной и человеческой природ в одной Ипостаси Христа (*Ioan. Damasc. De fide orth.* 2. 2–4, 10–31). Это различие в значительной степени соответствует различию между непознаваемой сущностью Бога и Его деятельностью (энергией), через которую Он дает нам возможность познать Себя, хотя именно в области домостроительства есть многое, что непознаваемо для людей, особенно в связи с Воплощением, к-рое касается не только деятельности Бога по отношению к нам, но и Его присутствия среди нас как Слова Божия и Сына. Еще одно различие, активно используемое И. Д., было введено в христ. богословие автором «Ареопагитик» — это различие между апофатическим и катафатическим методом богословского рассуждения (см.: *Ibid.* 12b. 15–57).

**Триадология.** Прежние исследования, посвященные учению И. Д. о Св. Троице, предполагали, что он основывался на приписываемой свт. Кириллу Александрийскому работе «О Святой Троице»; однако было показано, что сама эта работа датируется XIV в. и в свою очередь зависит от «Точного изложения православной веры» И. Д. (*Conticello.* 1995). Развивая догмат о Св. Троице в «Точном изложении православной веры», И. Д. опирается на «Большое огласительное слово» свт. Григория Нисского (см.: *Greg. Nyss. Or. catech.* 1–4), которое начинается с утверждения единства Бога, под Которым И. Д. имеет в виду Бога Отца, после чего переходит к рассуждению о Сыне и Духе. Единый Бог не «бессловесен» (ἄλογος), т. е. не лишен Слова-Разу-

ма (λόγος). Он всегда имеет Свое Слово, Которое рождается от Него не так, как происходит наше слово из нашего ума, лишенным своей ипостаси и рассеивающимся в воздухе, но так, как обладающее своей собственной Ипостасью (ἐνυπόστατον), живое, совершенное, свободное, деятельное, всемогущее, имеющее все, что имеет Отец, и тождественное с Ним по природе, никогда не отделяющееся от Отца, но всегда в Нем пребывающее (*Ioan. Damasc. De fide orth.* 6. 2–20; 7. 11–14). Похожее рассуждение И. Д. приводит и о Св. Духе, Который, подобно дыханию, исходящему от человека при произнесении слова, «сопровождает Слово и являет Его действие» (πνεῦμα θεοῦ τὸ συμπαραμαρτοῦν τῷ λόγῳ καὶ φανεροῦν αὐτοῦ τὴν ἐνέργειαν); при этом Дух Божий должен быть столь же совершенным, как Сам Бог и Его Слово, будучи «сущностной Силой, которая сама по себе созерцается в особой Ипостаси, исходящей от Отца, почивающей в Слове (ἐκ τοῦ πατρὸς προερχομένην καὶ ἐν τῷ λόγῳ ἀναπαυομένην) и выражающей Его, Которая не может быть отделена от Бога, в Котором Она пребывает, и от Слова, Которому Она сопутствует, и... подобно Слову, существует ипостасно (καθ' ὑπόστασιν οὐσαν), как [Сила] живая, свободная, самодвижущаяся, деятельная, всегда желающая блага, у Которой при всяком намерении могущество не отстает от желания, не имеющая ни начала, ни конца» (*Ibid.* 7. 14–26; ср.: *De imag.* III 20. 1–7).

Далее в «Точном изложении православной веры» И. Д. делает неск. важных добавлений к тому члену Никео-Константинопольского Символа веры, который посвящен Св. Духу: «Веруем равным образом и в Духа Святого, Господа животворящего, от Отца исходящего и в Сыне почивающего (ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον καὶ ἐν υἱῷ ἀναπαυόμενον), со Отцом и Сыном спокланяема и сславима как единосущного и совечного» (*De fide orth.* 8. 172–175; ср.: 13. 88–90). В этих словах выражено такое представление об исхождении Св. Духа, к-рое вполн. стало определяющим для правосл. богословия. Помимо того что Св. Дух, исходя от Отца, «сопровождает» Сына-Слово и «почивает» в Нем (последнее выражение, вероятнее всего, заимствовано И. Д. из рассказа о крещении Христа в Иордане, когда Св. Дух







в виде голубя сошел на Него и пребывал на Нем, ср.: Ин 1. 32), И. Д. показывает тесную связь Св. Духа с Сыном, а через Него — с Отцом: «Дух Святой есть Бог, средний между Нерожденным и Рожденным (μέσον ἀγεννήτου καὶ γεννητοῦ) и связующийся с Отцом через Сына (δι' υἱοῦ τῷ πατρὶ συναπτόμενον)» (De fide orth. 13. 77–78). В связи с этим И. Д. допускает не только икономическую формулу посылания Св. Духа в мир Сыном и через Сына, но и теологическую — Его исхождение «через Сына»: «Дух Святой есть Сила Отца, открывающая сокровенное Божества, исходящая от Отца через Сына (ἐκ πατρὸς μὲν δι' υἱοῦ ἐκπορευομένη) так, как знает Он Сам, но не по образу рождения (οὐ γεννητός)» (Ibid. 12b. 47–49). Св. Дух называется «Духом Отца как от Отца исходящий... а Духом Сына (υἱοῦ δὲ πνεύμα) не как от Него исходящий, но как исходящий от Отца через Него (ὡς δι' αὐτοῦ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον), ибо один только Отец — Виновник» (Ibid. 12b. 55–58; ср.: 43–44). При этом И. Д. не допускает мысли о том, что Св. Дух происходит «от Сына» (ἐκ τοῦ υἱοῦ), а выражение «Дух Сына» он объясняет еще и с т. зр. Божественного домостроительства, поскольку Св. Дух «через Сына открылся и был уделен нам (καὶ δι' υἱοῦ πεφανέρωσθαι καὶ μεταδεδοσθαι ἡμῖν), так же как от солнца происходят и лучи, и сияние, ибо само оно есть источник и луча, и сияния; и через луч нам передается сияние» (Ibid. 289–296; ср.: Ин 20. 22; ср.: Ioan. Damasc. De fide orth. 8. 182–183: Дух «от Отца исходящий и через Сына уделяемый и воспринимаемый всей тварью»).

К размышлениям об исхождении Св. Духа И. Д. обращается и в др. произведениях. Так, в «Послании о Трисвятой песни» он утверждает: «Слово же есть ипостасное порождение, потому Оно и есть Сын, а Дух — ипостасное исхождение и изведение от Отца, [принадлежащее] Сыну, но не [происходящее] от Сына, как Дух уст Божиих, возвещающий Слово» (Ioan. Damasc. Ep. de hymn. Trisag. 28. 40–43). Сходным образом в одной из проповедей И. Д. говорит, что Св. Дух называется «Святым Духом Бога и Отца, как исходящий от Него, Который также называется [Духом] Сына как чрез Него являемый и уделяемый творению, но не имеющий от Него [Свое] бытие»



Прп. Иоанн Дамаскин.  
Роспись ц. праведных Иоакима и Анны  
(Кралева ц.) в мон-ре Студеница,  
Сербия. 1314 г.

(Hom. in sabbat. sanct. 4. 21–23 // PG. 96. Col. 605).

В учении о единстве сущности и различии Ипостасей в Св. Троице И. Д. в целом следует терминологии, восходящей к каппадокийцам: «Сущность есть общее (κοινόν), а ипостась есть частное (μερικόν)... как, например, индивид (ἄτομον)» (De fide orth. 50. 4–6; ср.: 8. 240–250; 47. 43–48; Dialect. 31. 23–34). Принципом различия Ипостасей являются их особые ипостасные свойства (ὑποστατικά καὶ ιδιότητες): «По причине Отца Сын и Дух имеют все, что имеют, т. е. потому, что Отец имеет это, за исключением нерожденности, рождения и исхождения (πλὴν τῆς ἀγεννησίας καὶ τῆς γεννήσεως καὶ τῆς ἐκπορεύσεως), ибо только одними этими ипостасными свойствами (μόναις ταῖς ὑποστατικαῖς ιδιότησι) различаются между собой три святые Ипостаси, нераздельно разделяющиеся не по сущности, а по отличительному свойству собственной Ипостаси (οὐκ οὐσία, τῷ δὲ χαρακτηριστικῷ τῆς οἰκείας ὑποστάσεως)» (De fide orth. 8. 198–203; ср.: 8. 187–193; 277–285; 10. 4–5). Содержание ипостасных свойств определяется И. Д., вслед за свт. Григорием Нисским, в рамках категорий «отношения» (ἢ πρὸς ἄλληλα σχέσις), «причины и производного» (κατὰ τὸ αἰτιον καὶ αἰτιατόν) и «способа существования» Ипостасей (ὁ τῆς ὑπάρξεως

τρόπος): «Мы знаем единого Бога, но мысленно представляем различие в одних только свойствах отечества, сыновства и исхождения (τῆς τε πατρότητος καὶ τῆς υἰότητος καὶ τῆς ἐκπορεύσεως), и это согласно причине и ее производному, и совершенству Ипостаси, т. е. способу существования» (καὶ τὸ τέλειον τῆς ὑποστάσεως ἦτοι τὸν τῆς ὑπάρξεως τρόπον — Ibid. 8. 250–253; ср.: 8. 248–249; 10. 3–6; ср.: Ibid. 49. 2–6; De rect. sent. // PG. 94. Col. 1421A и др.). В последнем случае имеется в виду не столько разный способ существования Божественных Ипостасей, сколько способ их происхождения: так, нерожденность Отца, рождение от Него Сына и исхождение от Него же Св. Духа показывают не различие по сущности или достоинству, а способ Их происхождения — мысль, к-рую И. Д. вслед за свт. Григорием Богословом иллюстрирует на примере различного происхождения Адама (нерожденное творение), Евы (создание из ребра) и Сифа (естественное рождение, см.: De fide orth. 8. 114–122).

Принцип единства Ипостасей Св. Троицы И. Д. усматривает не столько в монархии, т. е. единоначалии Бога Отца (хотя этот принцип также важен: «Мы не называем Отца, Сына и Св. Духа тремя богами, но скорее [называем] Святую Троицу единым Богом, потому что Сын и Дух возводятся к одной Причине (εἰς ἓν αἰτιον)» — Ibid. 8. 259–261; ср.: 8. 30–32), сколько в единстве Их сущности, воли, силы, энергии и власти, позволяющей Им пребывать друг в друге: «Мы говорим, что три Ипостаси находятся одна в другой, чтобы [нам] не ввести множества и толпы богов. Через три Ипостаси мы выражаем несложность и неслитность (τὸ ἀσύνθετον καὶ ἀσύγχυτον), а через единосущие, пребывание Ипостасей друг в друге (ἐν ἀλλήλαις εἶναι τὰς ὑποστάσεις) и тождество (τῆς ταυτότητος) [Их] воли, действия, силы и власти и, скажем так, движения — [мы выражаем] нераздельность [Бога] и то, что Бог один (τὸ ἀδιαίρετον καὶ τὸ εἶναι ἓνα θεόν)» (Ibid. 8. 215–221).

В связи с этим особый интерес представляет учение И. Д. о «взаимопроникновении» (περιχώρησις) Лиц Св. Троицы. Для объяснения И. Д. проводит различие между знанием чего-то в действительности (πράγματι) и знанием чего-то в разуме и мысли (λόγῳ καὶ ἐπινοίᾳ). В том, как эти







понятия прилагаются к Богу и творению, видно фундаментальное различие между несозданным Божеством и тварными вещами. В творении отдельные ипостаси представляют собой индивидуальные единицы, отделенные друг от друга в действительности. Всякое единство и общность одного человека с другими воспринимается только мысленно, в то время как конкретные человеческие личности отделены одна от другой, и то общее, что они имеют, — т. е. человечество, — есть понятие, абстрагированное от реальных людей, отличающихся друг от друга местом, временем, желаниями, силой, внешностью, состоянием, привычками и т. п. Поэтому они и называются двумя, тремя или многими людьми (Ibid. 8. 223–237). Совершенно противоположное соотношение между единством и множеством в Св. Троице: «Там общность и единство усматриваются на самом деле, из-за совечности [Лиц] и тождества Их сущности, действия и воли, и единодушия мнения, и тождества власти, силы и благодати — я не сказал «подобия», но «тождества» (ταυτότητα), — а также из-за единого происхождения движения. Ибо одна сущность, одна благодать, одна сила, одно желание, одно действие, одна власть, одна и та же, не три, подобные друг другу, но одно и то же движение трех Лиц. «Ибо каждое из Них не в меньшей степени имеет единство с другим, чем с Самим Собой»; то есть Отец, Сын и Святой Дух суть во всем одно (κατὰ πάντα ἓν), кроме нерожденности, рождения и исхождения; раздельность же — в примышлении (ἐπινοία δὲ τὸ διηρημένον)» (Ibid. 8. 240–250). И поскольку применительно к безграничному Богу нельзя говорить ни о каком пространственном расстоянии, «Ипостаси пребывают друг в друге (ἐν ἀλλήλαις εἰσίν), не так, что сливаются, но тесно соединяются (ὥστε ἔχουσαι), по слову Господа, сказавшего: «Я в Отце и Отец во Мне» (Ин 14. 10)» (Ibid. 8. 253–256). Это бытие «друг в друге» Ипостасей и поясняется термином «взаимопроникновение» (περιχώρησις): «Они тесно примыкают один к другому (ἔχουσαι ἀλλήλων) и имеют взаимное проникновение без всякого слияния и смешения (τὴν ἐν ἀλλήλαις περιχώρησιν ἔχουσι δίχα πάσης συναλοιφῆς καὶ συμφύσεως)» (Ibid. 263–264). Ту же мысль И. Д. выражает

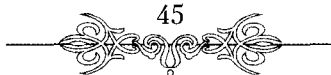
с помощью терминов, заимствованных из «Ареопагитик»: «пребывание и утверждение Ипостасей друг в друге» и «неразлучность и неотступность друг от друга»: «[Существует] пребывание и утверждение Ипостасей друг в друге (ἢ ἐν ἀλλήλαις τῶν ὑποστάσεων μονὴ τε καὶ ἴδρυσις), ибо Они неразлучны и неотступны друг от друга (ἀδιάστατοι καὶ ἀνεκφοίτητοι ἀλλήλων), имея взаимное проникновение неслиянно (ἀσύγχυτον τὴν ἐν ἀλλήλαις περιχώρησιν); не так, чтобы Они смешивались или сливались, но так, что тесно примыкают один к другому. Ибо Сын есть в Отце и Духе, и Дух — в Отце и Сыне, и Отец — в Сыне и Духе, причем не происходит никакого Их стирания, смешения или слияния. И [у Них есть] единство и тождество движения (τὸ ἐν καὶ ταὐτὸν τῆς κινήσεως), ибо у трех Ипостасей одно устремление, и одно движение, чего невозможно усмотреть в тварной природе» (Ibid. 14. 11–18; ср.: 49. 2–9).

Т. о., учение И. Д. о взаимопроникновении Божественных Ипостасей служит совершенным выражением уникального единства Бога Троицы: «Отец — совершенный Бог, Сын — совершенный Бог, Дух Святой — Бог; не два Бога, не три, но Три [Ипостаси] — единый Бог. Ибо Они не разделяются ни временем, ни образом, ни силой, но взаимно проникают друг друга без всякого смешения и слияния. Ибо Слово и Дух Святой суть Силы Отца, поэтому один Бог. Но даже если Они — Силы, то отнюдь не безипостасные. Ибо Каждая является совершенной Ипостасью, дабы Божественная природа не была составленной из сущности и сил. Поэтому Каждый из Них, рассматриваемый по отдельности, есть совершенный Бог, совершенная Ипостась. И Три [Ипостаси], мыслимые друг с другом и друг в друге, суть единый Бог. Это совершенно необычно и подобает только Богу» (De rect. sent. // PG. 94. Col. 1421AB).

**Учение о творении.** Примерно треть центрального для творчества И. Д. соч. «Точное изложение православной веры» посвящена творению, что показывает важность этой темы для автора. Творение в греч. христ. традиции, к-рой следует И. Д., — это не просто однажды и навсегда установленный фон истории падения и искупления, к-рым богослову мож-

но пренебречь; все творение — невидимый мир, видимые небеса, земля, человек, тайна человеческой личности — подлежит тщательному исследованию. Только после этого И. Д. переходит к размышлению о грехопадении, к-рое он рассматривает в контексте Божественного замысла о человеке. Его видение во многом совпадает с учением прп. Максима Исповедника, за исключением одного — он не упоминает о «логосах творения», неизменяемых принципах, которые, согласно прп. Максиму, лежат в основе тварного мира. В учении о творении И. Д. строго следует предшествующей святоотеческой традиции. В отношении невидимого и видимого миров он опирается на «Шестоднев» свт. Василия Великого (CPG, N 2835), на сочинение свт. Григория Нисского «О творении человека» (CPG, N 3154), на нек-рые гомилии свт. Григория Богослова (CPG, N 3010), на космологические гомилии Севериана, еп. Габальского (CPG, N 4194), и др.

При описании мотивов и способа творения И. Д. гл. обр. следует свт. Григорию Богослову: «Благой и преблагой Бог не удовольствовался созерцанием Себя Самого, но по избытку благодати (ὑπερβολῇ ἀγαθότητος) благоволил, чтобы возникло нечто, что стало бы благодетельствовано Им и причастно Его благодати, Он приводит из не сущего (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος) в бытие и творит все, невидимое и видимое, а также человека, составленного из видимого и невидимого. Творит же Он, мысля (κτίζει δὲ ἐννοῶν), и эта мысль (τὸ ἐννόημα), приводимая в исполнение Словом и завершаемая Духом, становится делом» (Ioan. Damasc. De fide orth. 16. 2–8; ср.: Greg. Nazianz. Or. 38. 9). Подробнее о вечном идеальном замысле творения и его осуществлении во времени И. Д. говорит языком, заимствованным из «Ареопагитик»: «Бог созерцал «все вещи прежде бытия их» (Дан 13. 42), вневременно замыслив [их] (ἀχρόνως ἐννοήσας), и каждая вещь в отдельности происходит в предопределенное время согласно с Его вневременной, соединенной с волей, мыслью (κατὰ τὴν θελητικὴν αὐτοῦ ἀχρόνον ἐννοῶν), которая есть предопределение, форма и образец (προορισμὸς καὶ εἰκὼν καὶ παράδειγμα)» (Ioan. Damasc. De fide orth. 9. 17–20; см. также: De imag. III 19; Aegorp. DN. V 8).





И. Д. принимает порядок творения, предложенный свт. Григорием Богословом: сначала были сотворены духовные сущности — ангелы, затем — материальный мир, состоящий из 4 элементов и воспринимаемый чувствами, и в конце — человек как соединение того и другого мира (см.: *Ioan. Damasc. De fide orth.* 17. 75–81; 19. 2–7; 26. 2–12). Все, кроме Бога, было сотворено «из ничего» (*ἐκ τοῦ μὴ ὄντος*)» (Ibid. 16. 4–5; 19. 3–4), включая все века и времена и даже саму «вечность» (*αἰών*), т. е. «как бы временное движение и расстояние (*οἶόν τι χρονικὸν κίνημα καὶ διάστημα*), сопротяженное вечным вещам», к-рое Бог превосходит как предвечный (*προαιώνιος*)» (Ibid. 15. 11–38; 17. 22–24; *Greg. Nazianz. Or.* 38. 8). И. Д. следует греч. традиции, говоря о красоте Божия творения, к-рое являет благоволение Создателя, и о хрупкости творения. Как происшедшее из ничего, творение иноприродно Богу, ведь, согласно знаменитой фразе И. Д., «все далеко от Бога не по месту, а по природе» (*Ioan. Damasc. De fide orth.* 13. 58). Всякая тварь ограничена, даже ангелы, поскольку «только нетварное неограниченно по природе и в собственном смысле, а всякое создание ограничивается сотворившим его Богом» (Ibid. 17. 12–14). Точно так же всякая тварь изменчива, поскольку только нетварное неизменно (Ibid. 17. 16–17). Наконец, всякая тварь в сравнении с Богом является «грубой и материальной, поскольку одно только Божество поистине нематериально и бестелесно» (Ibid. 17. 36–38; ср.: 26. 3–5).

Невидимое творение состоит из ангелов и демонов, к-рые также являются тварными и ни в коей мере не обладают творческими функциями, поскольку существует лишь один Творец всего — Бог (Ibid. 17. 82–86). Бог создал ангелов по Своему образу как природы духовные, мыслящие, присноподвижные, обладающие свободой воли, служащие Богу, бессмертные по благодати (ибо только Бог бессмертен по природе) и бестелесные, но лишь по сравнению с людьми (Ibid. 17. 9–24). Будучи духовными, ангелы находятся в «духовных местах» (*ἐν νοητοῖς καὶ τόποις*); хотя они и не обладают вездесущием, но могут мгновенно преодолевать любые расстояния и проходить сквозь тела (Ibid. 17. 31–45, 52–57). Учение об ангельских чинах

И. Д. соответствует учению, содержащемуся в «Ареопагитиках», с разделением на 9 чинов: серафимы, херувимы, престолы, господства, силы, власти, начала, архангелы, ангелы (Ibid. 17. 66–74).

Хотя ангелы по природе обладают свободной волей и изменчивы по желанию, т. е. добровольно изменчивы (*τρεπτή κατὰ γνώμην ἦτοι ἐθέλωτρεπτος*), сейчас они, равно как и демоны, уже неизменны (*ἀκίνητοι*) в нравственном выборе и их воли фиксированы. Неизменяемость ангельских чинов стала важным элементом правосл. реакции на ересь низм. И. Д. принимает объяснение *Немесия*, еп. Эмесского, согласно к-рому при создании ангелы приняли решение — быть им за или против Бога, и это решение стало окончательным, поскольку «падение для ангелов есть то же самое, что для людей — смерть. Ибо после падения для них невозможно покаяние, как и для людей после смерти» (Ibid. 18. 35–37; см. также: 17. 20–21; ср.: *Nemes. De nat. hom.* 1 // PG. 40. Col. 521–524). Однако нек-рые вопросы, касающиеся природы и жизни ангелов, И. Д. оставляет без решения. Так, неясно, равны ли все ангелы по сущности или нет; занимают ли они положение в небесной иерархии соответственно степени своего духовного просвещения или, наоборот, получают необходимую им степень духовного просвещения соответственно своему чину и т. п. (*Ioan. Damasc. De fide orth.* 17. 46–50). Следуя древней традиции (в частности, свт. Василию Великому), И. Д. полагает, что диавол до своего падения был не одним из высших ангельских чинов, но «начальником околземного чина (*πρωτοστάτης τῆς περιγείου τάξεως*)», к-рому Бог вверил охрану земли, но который «по самовластному произволению» превознесся и восстал против Бога, первым отпав от блага и оказавшись в зле (Ibid. 18. 2–9). Учение о зле И. Д. соответствует учениям каппадокийцев и «Ареопагитик»: «Зло есть не что иное, как лишение блага (*τοῦ ἀγαθοῦ στέρησις*)»; нет никакого зла по природе, поскольку «зло не есть какая-то сущность или свойство сущности, но есть [нечто] привходящее (*συμβεβηκός*) или добровольное отвращение от того, что естественно, к тому, что противноестественно, что и есть грех» (Ibid. 93. 23–33; см. также: Ibid. 18. 9–12).

Кроме этого основного значения «зло» также может означать бедствия и страдания, к-рые суть зло лишь по видимости, но могут приводить к добру, становясь причиной обращения к Богу. Такой вид зла, к-рый может быть назван «невольным» (*τὸ ἀκούσια*), хотя и попускается Богом для нашей пользы, но имеет причину в нашем «добровольном зле», будучи его «плодом» (*τῶν ἐκούσιων κακῶν ἔκγονα*)» (Ibid. 92. 22–32).

**Райское состояние человека, его грехопадение и последствия.** Эту тему И. Д. рассматривает в самом конце той части «Точного изложения православной веры», к-рая посвящена миру и человеку. Здесь он следует в основном свт. Григорию Богослову, свт. Григорию Нисскому и прп. Максиму Исповеднику. Изначально Бог создал человека мужской, наделив его Своей божественной благодатью (*μεταδούς αὐτῷ τῆς ἑαυτοῦ θείας χάριτος*) и через нее привел его к общению (*ἐν κοινωνίᾳ*) с Собой. Поэтом человеком, как хозяин, нарек имена животным, которые были даны ему в подчинение; ибо он, как мыслящее, разумное и свободное существо, естественно получил от Бога власть над всеми земными существами (*Ioan. Damasc. De fide orth.* 44. 21–27). Бог поселил человека в раю, к-рый, по мысли И. Д., был одновременно духовным и чувственным, соответственно двусоставной природе человека. Телесно пребывая в чувственном раю на земле, человек душой общался с ангелами, возделывал «божественные мысли», т. е. размышлял о Боге и услаждался Его созерцанием (*τῇ αὐτοῦ θεωρίᾳ ἐνηδυνόμενος τε καὶ εὐφραίνόμενος*) и этим питал свою душу. Он был «нагим из-за своей простоты и безыскусного образа жизни» и не нуждался в одеждах, имея Бога своим «славным покровом» (*εὐκλεῆς περιβόλαιον*) и будучи «облеченным Его благодатью» (*τὴν αὐτοῦ περιβεβλημένος χάριν*, Ibid. 25. 41–49; 44. 34–38). Предвидев грехопадение человека, в результате к-рого тот подвергнется тлению и смерти (*τῇ φθορᾷ*), Бог создал из Адама Еву в качестве помощницы для того, чтобы человеческий род и после преступления преемственно сохранился посредством рождения. В связи с этим И. Д., подобно прп. Максиму Исповеднику, проводит различие между первоначальным образованием человека Богом (*πρώτη πλάσις*), т. е.





«творением» (γένεσις), и его последующим «рождением» (γέννησις), которое есть «преемственность одного [человека] от других, [происшедшая] после осуждения на смерть из-за преступления» (ἡ ἐκ καταδίκης τοῦ θανάτου διὰ τὴν παράβασιν ἐξ ἀλλήλων διαδοχή — Ibid. 44. 28–33). Это различие играет также немаловажную роль в христологическом учении И. Д. Установление заповеди послушания Богу в раю И. Д. рассматривает как упражнение и испытание человеческой свободы. Это объясняется, во-первых, стремлением Бога отвратить человека от участи павшего ангела, поскольку неиспытанный в добре человек, получив нетление, мог бы, подобно диаволу, навсегда укорениться в зле. Во-вторых, только пройдя испытание, состоявшее в исполнении заповеди, человек мог бы достичь совершенства в добре и получить нетление как награду за добродетель (τὴν ἀφθαρσίαν ἀρετῆς ἐπαθλον — Ibid. 44. 50–59). Более того, только с помощью беспрекословного послушания Адам мог бы навсегда соединиться с Богом и «благодаря этому соединению обогатиться обожением (καὶ πλουτήσαι τῇ ἐνώσει τὴν θέωσιν), в надлежащее время, когда это было бы угодно Богу по природе, а также истинным знанием и различением всего [сущего] и бесконечной жизнью» (Ibid. 25b. 9–11).

Однако человек, побежденный завистью диавола, преступил заповедь и устремился не вверх, к Богу, а вниз, к материи и материальным благам (символом к-рых было древо познания, см.: Ibid. 25. 75–76); его ум отвратился от Бога как своей Причины и перенес свое влечение с Бога на материальный мир, привязавшись к чувственным удовольствиям. Так человек «сроднился с тлением» (τῇ φθορᾷ προσοικειοῦσθαι), стал страстным (παθητός) вместо бесстрастного и смертным (θνητός) вместо бессмертного; тогда он стал нуждаться в плотском соитии и рождении для продолжения рода (Ibid. 44. 62–68). Немаловажным было также и то обстоятельство, что диавол прельстил человека «надеждой на достижение божественности» (θεότητος ἐλπίδι), обещав ему обожение и всеведение, но на самом деле, «возведя его на высоту своей собственной гордыни, низверг в подобную же пропасть падения» (Ibid. 44. 71–74; 25b. 15–19). Так человек, по со-



Прп. Иоанн Дамаскин.  
Миниатюра из Четвероевангелия.  
Нач. XII в.  
(Ath. Pantokr. 234. Fol. 210a)

вету змея съев от запрещенного древа, «обнажился от исступления [ума] к Богу (τῆς πρὸς θεὸν ἐκστάσεως); отверзлись его телесные очи, пришли в движение страсти, и люди узнали, что они наги, и устыдились. Удалившись от Бога, они, как младенцы, устремились к наслаждению и были изгнаны от древа жизни, став смертными. Ведь враг по опыту знал, что пребывание с Богом становится залогом обожения и вечной жизни» (Ibid. 25b. 19–24). Кроме того, в людях произошло помрачение «образа Божия»: «Из-за преступления заповеди мы омрачили и смазали черты божественного образа (τοὺς τῆς θείας εἰκόνας χαρακτῆρας ἐξοφάσαμεν τε καὶ συνεχέσαμεν); оказавшись в зле (ἐν κακίᾳ), мы лишились общения с Богом (τῆς θείας κοινωνίας ἐγυμνώθημεν)... и, отчужденные от [вечной] жизни, подверглись смертному тлению» (Ibid. 77. 17–20). Наконец, люди лишились покрывавшей их божественной благодати и само тело их стало грубым и смертным: «Человек... лишился благодати (τῆς χάριτος) и совлек с себя дерзновенное устремление к Богу (τὴν πρὸς θεὸν παρρησίαν), прикрывшись суровостью бедственной жизни (что означали листья смоковницы — Быт 3. 7) и облачившись мертвенностью (τὴν νέκρωσιν), т. е. смертностью и грубостью плоти (τὴν θνητότητα καὶ παχύτητα τῆς σαρκός) (что означало облачение в кожи — Быт 3. 21)» (Ibid. 45. 3–8). В этом, по мысли И. Д., заключаются основные последствия грехопадения прародителей, унаследованные от них всем человеческим родом.

Этот анализ действия человеческой природной воли необходим И. Д. для построения правильного учения о человеческой воле Христа.

**Христология.** Изложение и защита правосл. христологии — центральные темы творчества И. Д. В его главном соч. «Точное изложение православной веры» этим темам отводится вся 3-я кн.; они составляют содержание большинства его полемических трактатов, затрагиваются в гомилиях и литургической поэзии, служат основой защиты иконопочитания. Как правило, изложение вопросов христологии у И. Д. носит специальный характер, поскольку он широко использует богословский аппарат, сформированный Вселенскими Соборами и правосл. полемистами послехалкидонского периода, прежде всего Леонтием Византийским, прп. Максимом Исповедником и свт. Анастасием I Синаитом. Вместе с тем среди современников И. Д. были те, кто считали богословский язык И. Д. слишком абстрактным и потому не соответствующим той религ. реальности, для описания которой он использовался (ср.: Van Roey. 1944).

С удивительной точностью и краткостью формулировок и к тому же с исчерпывающей полнотой И. Д. удается выразить учение Церкви о единстве Ипостаси Иисуса Христа и о двойстве Его природ, природных свойств, энергий и воли. Для демонстрации единства и неделимости Лица, или Ипостаси, Христа (τὸ μοναδικὸν καὶ ἄτμητον τῆς ὑποστάσεως — Ioan. Damasc. De fide orth. 51. 43–44; De duab. volunt. 8. 97–98) И. Д. не только апеллирует к халкидонскому понятию «одна ипостась», но и часто использует послехалкидонское понятие «единая сложная ипостась» (μία ὑπόστασις σύνθετος): «Мы исповедуем одну ипостась (μίαν ὑπόστασιν) Сына Божия и Воплощенного, одною и тою же считая ипостась божества и человечества Его и исповедуя, что две природы сохраняются в Нем после соединения; не полагая каждую природу отдельно и порознь, но [признаем их] соединенными друг с другом в одной сложной ипостаси (ἐν τῇ μιᾷ συνθέτῳ ὑποστάσει)... Две природы... поистине соединились друг с другом в одну сложную ипостась Сына Божия (εἰςμίαν ὑπόστασιν σύνθετον τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ)» (Ioan. Damasc. De fide orth. 47. 62–69; ср.: Ibid. 47. 96–98; De duab. volunt. 2. 15–33; De rect. sent. 2 // PG. 94. Col. 1421D; et al.). По мысли И. Д., такое соединение природ в одной ипостаси стало возможным



только потому, что Бог Слово в Свою Божественную Ипостась воспринял человеческую природу, не имевшую своей собственной ипостаси: «Бог Слово не соединился с плотью, которая прежде существовала сама по себе, но, вселившись в утробу Святой Девы, Он в Своей собственной Ипостаси (ἐν τῇ ἑαυτοῦ ὑποστάσει) неопиcуемо ипостазировал (ὑπεστήσατο) Себе от чистых кровей Приснодевы плоть, оживленную разумной и мыслящей душой, восприняв начаток человеческого смешения... Само Слово стало Ипостасью для плоти (αὐτὸς ὁ λόγος γενόμενος τῇ σαρκὶ ὑπόστασις)... Поэтому мы называем Его не обожествленным человеком, а вочеловечившимся Богом, ибо Кто был по природе совершенным Богом, Тот же Самый (ὁ αὐτός) стал по природе совершенным человеком» (De fide orth. 46. 25–35; ср.: Dialect. 67. 25–30; Contr. Nest. 2. 1–21). Именно к человеческой природе Христа И. Д. относит такое значение многозначного термина «воипостасный» (ἐνυπόστατος), как «природа, воспринятая другой ипостасью и в ней получившая существование» (ἢ ὑφ' ἑτέρας ὑποστάσεως προσληθεῖσα φύσις καὶ ἐν αὐτῇ ἐσχηκῖα τὴν ὑπαρξίν); согласно этому значению, «плоть Господа, не существовавшая самостоятельно ни в один момент времени, есть не ипостась, а скорее воипостасное (οὐχ ὑπόστασις ἀλλὰ μάλλον ἐνυπόστατόν ἐστιν), ибо она была ипостазирована в ипостаси Бога Слова (ἐν γὰρ τῇ ὑποστάσει τοῦ θεοῦ λόγου ὑπέστη), будучи воспринята ею, и имела и имеет ее своей ипостасью» (Dialect. 45. 17–22; ср.: De fide orth. 53. 14–18; 55. 12–14; De rect. sent. 2 // PG. 94. Col. 1425D). При этом И. Д. вслед за Леонтием Иерусалимским подчеркивает, что образовавшаяся в результате процесса ипостазирования «сложность» ипостаси Христа относится не к самой Ипостаси, а к тем природам, к-рые ее образовали, и к характерным для них природным и ипостасным свойствам, что он раскрывает в особой главе «Точного изложения православной веры» — «Об одной сложной Ипостаси Бога Слова» (De fide orth. 51): «Мы говорим, что Божественная Ипостась Бога Слова (τὴν θεῖαν τοῦ θεοῦ λόγου ὑπόστασιν) существовала невременно и вечно как простая и несложная (ἀπλὴν καὶ ἀσύνθετον), несотворенная, бестелесная, невидимая, неосязаемая, неопиcуе-

мая, имеющая все, что имеет Отец, как единосущная с Ним... В последние же дни Слово, не отступив от Отчего лона, неопиcуемо вселилось в утробу Святой Девы, бессеменно и непостижимым образом, как знает только Оно Само, и в самой Своей предвечной Ипостаси (ἐν αὐτῇ τῇ προαιωνίῳ αὐτοῦ ὑποστάσει) ипостазировало Себе (ὑποστήσασθαι ἑαυτῷ) плоть от Святой Девы... Так что сама Ипостась Бога Слова стала ипостасью для плоти, и, прежде бывшая простой, Ипостась Слова стала сложной, т. е. сложной из двух совершенных природ (σύνθετον δὲ ἐκ δύο τελείων φύσεων) — божества и человечества; и она имеет в себе характерное и отличительное свойство божественного сыновства Бога Слова, которым она отличается от Отца и Духа, и характерные и отличительные свойства плоти, которыми она отличается от Матери, и от остальных людей. Она также имеет в себе и свойства божественной природы, которыми она соединена с Отцом и Духом, и характерные признаки человеческой природы, которыми она соединена и с Матерью, и с нами. А сверх того, она отличается и от Отца и Духа, и от Матери, и от нас тем, что Один и Тот же есть одновременно и Бог, и человек. Ибо это мы признаем наиболее отличительным свойством Ипостаси Христовой (τῆς τοῦ Χριστοῦ ὑποστάσεως ἰδιώματα)» (Ibid. 51. 2–27; ср.: 47. 90–98; 48. 14–19; Contr. Jacob. 24. 15–19; 43. 9–11; De duab. volunt. 2. 15–33; et al.).

Не менее подробно И. Д. останавливается на раскрытии халкидонского учения о двух истинных и совершенных природах Христа, всецело соединившихся в одной Его Ипостаси, сохранив свои свойства несмешанными и неизменными: «Мы исповедуем две природы, божественную и человеческую (δύο φύσεις, θεῖαν τε καὶ ἀνθρωπίνην), Одного из Святой Троицы, Бога Слова, Господа нашего Иисуса Христа, сошедшимися друг с другом и соединившимися по ипостаси (καθ' ὑπόστασιν); и одну [Его] сложную Ипостась, получившуюся из двух природ. Две же природы, говорим мы, сохраняются и после соединения в одной сложной Ипостаси, то есть в одном Христе, и они, как и их природные свойства (τὰ τούτων φυσικὰ ἰδιώματα), существуют истинно, будучи, однако, соединены неслитно и нераздельно,

различаясь и допуская счисление... Природы Христа хотя и соединены, но соединены неслитно; и хотя они проникают друг друга (ἐν ἀλλήλαις περιχωροῦσιν), однако не допускают превращения и изменения одной в другую; ибо каждая из двух природ сохраняет свою природную особенность неизменной (τὴν ἑαυτῆς φυσικὴν ἰδιότητα ἀμετάβλητον)» (De fide orth. 49. 13–29; ср.: 46. 37–42; 47. 2–5, 60–66; Contr. Jacob. 14. 12–15. 6). И. Д. убедительно показывает, что Христос «сообразно двум Своим природам имеет и двойные природные свойства двух природ (διπλὰ τὰ τῶν δύο φύσεων φυσικὰ): две природные воли (δύο θελήσεις φυσικὰς) — божественную и человеческую, и два природных действия (ἐνεργείας δύο φυσικὰς) — божественное и человеческое, и два природных самовластия (αὐτεξούσια δύο φυσικὰ) — божественное и человеческое, и мудрость и знание (σοφίαν καὶ γνῶσιν) также божественные и человеческие. Ибо, будучи единосущен Богу и Отцу, Он самовластно желает и действует, как Бог. Но, будучи единосущным также и нам, Он же Сам самовластно желает и действует, как человек. Ибо Ему принадлежат и чудеса, Ему — и страдания» (De fide orth. 57. 5–12; ср.: De rect. sent. 3 // PG. 94. Col. 1428AB; De duab. volunt. 1. 1–6). Поскольку во Христе две природы, следует признать в Нем и «две природные воли и два природных действия... Ибо у чего одна и та же сущность, у того одни и те же и воля, и действие; а у чего сущность различна, у того различны и воля, и действие. И наоборот: у чего воля и действие одни и те же, у того и сущность одна и та же; а у чего воля и действие различны, у того различна и сущность» (De fide orth. 58. 3–12; ср.: 37. 5–8; ср.: De duab. volunt. 23. 27–32).

Особое внимание И. Д. уделяет человеческой природе Христа, ее свойствам и особенностям. Для него эта природа есть не только истинная, но и целостная и совершенная человеческая природа, состоящая из тела и разумной души, для доказательства чего он использует известное правило св. Григория Богослова: «Из того, что Бог Слово насадил в нашей природе, изначально сотворив нас, Он не пренебрег ничем, но воспринял все: тело, разумную и мыслящую душу и их особые свойства (σῶμα, ψυχὴν νοεράν καὶ λογικὴν καὶ







τὰ τούτων ιδιώματα), ведь живое существо, лишённое чего-либо из этого, не есть человек. Ибо Он весь воспринял всего меня и весь соединился с целым, чтобы даровать спасение целому [человеку]. Ибо «невосприимчивое не уврачевано» (De fide orth. 50. 32–37; ср.: 57. 2–5; 62. 3–32). И. Д. принимает еще одно мнение свт. Григория о том, что человеческий ум, как чистейшая часть души и руководящее начало души и тела, выполнял посредническую роль (νοῦ μεσιτεύοντος) при соединении божества с грубой плотью (Ibid. 50. 38–42). Признавая во Христе наличие разумной человеческой души, И. Д. вслед за прп. Максимом Исповедником полагает, что душа Христа не нуждалась в «совете», «свободном выборе», «намерении» или «гномической воле» (γνωμικὸν θέλημα), поскольку Ему не было свойственно неведение, требующее последовательного принятия решения и реализации воли, но Он имел простую природную человеческую волю (θέλησιν τὴν φυσικὴν τὴν ἀπλήν), одинаково усматриваемую во всех человеческих ипостасях, и она всегда свободно следовала за Его божественной волей (Ibid. 36. 100–123; 58. 155–168). Действительно, «Он имел волю по природе (φυσικῶς) и как Бог, и как человек; но [Его человеческая воля] следовала и подчинялась Его [божественной] воле, не движимая собственным намерением (γνώμη ἰδίᾳ), но желая того же, чего хотела Его божественная воля. Ибо когда божественная воля позволяла, она естественным образом испытывала то, что ей свойственно. Так, когда Он отказывался от смерти, Он отказывался от смерти, был в брани и страшился естественным образом, при желании и позволении божественной Его воли. А когда Его божественная воля хотела, чтобы Его человеческая воля избрала смерть, то страдание для нее стало добровольным» (Ibid. 62. 33–40; ср.: De duab. volunt. 27. 1–9; De rect. sent. 3 // PG. 94. Col. 1428BC).

И. Д. указывает, что вместе с восприятием человеческой природы «Христос воспринял все природные и непредосудительные страсти человека (πάντα τὰ φυσικὰ καὶ ἀδιάβλητα πάθη τοῦ ἀνθρώπου), ибо Он воспринял всего человека и все человеческое, кроме греха, который неестественен и не всеян в нас Творцом, но добровольно происходит в нашем

самовластным выборе от диавольского посева и не владычествует над нами насильно. Природные же и непредосудительные страсти суть те, которые не находятся в нашей власти, которые вошли в человеческую жизнь вследствие осуждения за преступление, как, например, голод, жажда, утомление, труд, слезы, тление, уклонение от смерти, боязнь, предсмертная мука (от которой пот и капли крови), помощь от ангелов из-за немощи природы и тому подобное, что по природе присуще всем людям» (De fide orth. 64. 2–13; в другом месте И. Д. говорит, что «непредосудительные страсти» были дарованы человеческой природе Творцом (De duab. volunt. 19. 1–2; ср.: Contr. Jacob. 81. 49–52). Вместе с тем И. Д. вслед за прп. Максимом Исповедником подчеркивает вольный характер (ἐκούσιως) восприятия Христом «естественных страстей»: «Наши природные страсти были во Христе и сообразно с природой, и сверхъестественно (κατὰ φύσιν καὶ ὑπὲρ φύσιν). Сообразно с природой они возникли в Нем тогда, когда Он позволял плоти претерпевать то, что ей свойственно; а сверхъестественно потому, что в Господе то, что было природно, не предшествовало Его воле. Ибо в Нем не усматривается ничего вынужденного (οὐδὲν ἠναγκασμένου), но все — добровольное (πάντα ἐκούσια). Ведь Он по Своей воле (θέλων) алкал, по Своей воле жаждал, по Своей воле боялся, по Своей воле умер» (De fide orth. 64. 22–27; ср.: 67. 14–17; 72. 2–6). Это касается всего того, что Христос воспринял как по «природному и существенно-му усвоению» (οἰκειώσις φυσικὴ καὶ οὐσιώδης), так и по «личностному и относительному усвоению» (οἰκειώσις προσωπικὴ καὶ σχετικὴ); последнее имело место только в тех случаях и человеческих состояниях, к-рые противоестественны, поскольку связаны с грехом: «Господь усвоил Себе и наше проклятие, и оставление [Богом], и тому подобное, что неестественно, — усвоил, не будучи Сам или став этим, но действуя от нашего лица и ставя Себя в один ряд с нами» (Ibid. 69. 2–11; ср.: 68. 6–36). Наконец, относительно онтологического статуса человеческой природы Христа И. Д. уточняет, что Бог Слово, воплотившись, «не воспринял ни той природы, которая усматривается одним только умозрением (ἐν ψιλλῇ θεωρίᾳ) (ибо это было бы не вопло-

щением, но обманом и притворством воплощения), ни той, которая усматривается лишь в роде (ἐν τῷ εἶδει) (ибо Он не воспринял всех [человеческих] ипостасей), но [Он воспринял] ту [природу], которая существует в индивидуе и которая тождественна роду» (τὴν ἐν ἀτόμῳ τὴν αὐτὴν οὐσαν τῷ εἶδει) (Ibid. 55. 8–11).

Наряду с утверждением во Христе двух совершенных природ, сохранивших свои собственные свойства, действия, воли и знания, И. Д. не менее ясно указывает и на единство и взаимодействие этих двух природ, ведь «хотя божественные знамения совершало божество, но не без участия плоти, а то, что низменно, совершала плоть, но не без божества. Ибо со страдавшей плотью было соединено божество, оставаясь бесстрастным и исполняя спасительные страдания; и с действующим божеством Слова был соединен святой ум, мыслящий и знающий совершающееся» (Ibid. 59. 163–167). В целом Христос действовал согласно каждой из Своих природ, так что, по словам И. Д., в которых воспроизводится знаменитая формула св. Льва Великого, «каждая из двух природ действует в Нем с соучастием другой (ἐνεργεῖ ἑκάτερα φύσιν ἐν αὐτῷ μετὰ τῆς θατέρου κοινωρίας): Слово совершает то, что свойственно Слову... а тело исполняет все, что свойственно телу, сообразно с волей соединившегося с ним Слова...» (Ibid. 59. 177–182). И если можно, вслед за автором «Ареопагитик», говорить о том, что во Христе было «некое новое богумужное действие» (καλὴν τινα θεανδρικὴν ἐνεργεῖαν), то это отнюдь не ведет к отрицанию двойства Его природ, но означает не что иное, как «новый и неизреченный способ обнаружения природных действий Христовых (τὸν καλὸν καὶ ἀλόρητον τρόπον τῆς τῶν φυσικῶν τοῦ Χριστοῦ ἐνεργειῶν ἐκφάνσεως) сообразно неизреченному способу взаимопроникновения природ Христа, а также необыкновенный, удивительный и неизвестный в природе сущего способ Его человеческой жизни и способ взаимообмена [свойств], соответствующий неизреченному соединению [природ] (τὸν τρόπον τῆς κατὰ τὴν ἀλόρητον ἑνωσιν ἀντιδόσεως). Ведь мы говорим не о разделенных действиях и не об отдельно действующих природах, но о соединенных, каждая из которых с участием другой совершает то, что ей свойственно. Ибо





и то, что свойственно человеку, Он совершал не только человеческим образом (ведь Он не был просто человеком), и свойственное Богу совершал не только как Бог (ведь Он не был одним только Богом), но [совершал все это], будучи одновременно и Богом, и человеком» (Ibid. 63. 2–17; ср.: De rect. sent. 4 // PG. 94. Col. 1429AC).

Способ «взаимообмена свойств» (ἀντιδόσις τῶν ἰδιωμάτων) и имен между двумя природами Христа И. Д. объясняет следующим образом: «Когда речь идет об Ипостаси, называем ли мы ее по обоим или по одной из частей, мы относим к ней свойства обеих природ (ἀμφοτέρων τῶν φύσεων τὰ ἰδιώματα). Ибо Христос (что означает ту и другую природу вместе) называется и Богом и человеком, и сотворенным и несотворенным, и страстным и бесстрастным. Когда Он по одной из Своих частей именуется Сыном Божиим и Богом, то принимает свойства и сосуществующей природы, то есть плоти, называясь страдающим Богом и «распятым Господом славы» (1 Кор 2. 8), — не поскольку Он есть Бог, а поскольку Он же есть и человек. Равным образом и когда Он называется человеком и Сыном человеческим, то принимает свойства и совершенства божественной природы: предвечный Младенец, первоначальный человек, — не поскольку Он есть младенец и человек, но поскольку, будучи предвечным Богом, Он в последние дни стал Младенцем. И таков способ взаимообмена (ὁ τρόπος τῆς ἀντιδόσεως), когда каждая из двух природ по причине тождества Ипостаси и их взаимопроникновения передает другой то, что свойственно ей самой (ἐκατέρας φύσεως ἀντιδιδούσης τῇ ἐτέρᾳ τὰ ἴδια διὰ τὴν τῆς ὑποστάσεως ταυτότητα καὶ τὴν εἰς ἄλληλα αὐτῶν περιχώρησιν)» (Ibid. 48. 27–40; Contr. Jacob. 81. 28–56). При этом И. Д. уточняет, что «хотя мы и говорим, что природы Господа проникают друг друга, однако мы знаем, что проникновение произошло со стороны божественной природы (ἐκ τῆς θείας φύσεως ἢ περιχώρησις γέγονεν), ведь именно она проходит и проникает сквозь все, как пожелает, а через нее — ничто; и это она уделяет плоти свои собственные достоинства, сама оставаясь бесстрастной и непричастной страстям плоти» (De fide orth. 51. 57–61; Contr. Jacob. 52. 35–43).

Следствием такого ипостасного соединения природ (ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν) и их взаимного проникновения (ἐν ἀλλήλοις τῶν φύσεων περιχώρησις) является то, что И. Д. традиционно называет «обожением» человеческой природы Христа (θέωσις τῆς φύσεως), т. е. ее обогащением божественными свойствами и энергиями без потери своих собственных, аналогией чего служит накалывание железа огнем: «Ибо как мы исповедуем вочеловечение без изменения и превращения, так представляем и обожение плоти (τὴν θέωσιν τῆς σαρκός). Ибо Слово из-за того, что стало плотью, не вышло из пределов Своего божества и не лишилось присущих Ему боголепных совершенств; и плоть, будучи обоженной (ἢ σὰρξ θεοθεΐσα), тоже не изменилась в своей природе или ее природных свойствах. Ибо и после соединения природы остались несмешанными и свойства их неповрежденными. Плоть же Господа по причине чистейшего, то есть ипостасного, соединения со Словом, обогатилась божественными действиями (τὰς θείας ἐνεργείας ἐπλούτησε), никоим образом не претерпев лишения своих природных свойств, ибо она совершала божественные деяния не своим собственным действием, но по причине соединенного с ней Слова, Которое через нее обнаруживало Свое действие. Ибо и раскаленное железо жжет, владея силою жжения не вследствие природного условия, но приобретя его от соединения с огнем» (De fide orth. 61. 7–23; ср.: 59. 168–169; Contr. Jacob. 52. 28–29; 80. 3–2; Contr. aceph. 3. 4–7). В связи с этим И. Д. дает еще одно толкование высказыванию автора «Ареопагитик» о «богомужном действии»: «Богомужное действие означает то, что когда Бог сделался мужем, то есть вочеловечился, то и человеческое Его действие было божественным, то есть обоженным (θεία ἦν ἡ γούνη τεθεωμένη) и не лишенным участия в божественном Его действии, и божественное Его действие не было лишено участия в человеческом Его действии, но каждое из двух усматривалось вместе с другим» (De fide orth. 63. 40–44). Во Христе была обожена, т. е. приобрела божественные свойства и энергии без потери своих собственных, не только плоть, но и душа с ее знанием и волей (Ibid. 59. 45–54; 61. 25–31; 63. 40–42 и др.). Так же как «плоть Господа, ипостас-

но соединенная с Самим Богом Словом, хоть и не потеряла своей природной смертности, но стала животворящею по причине ипостасного соединения со Словом, и мы не можем говорить, что она не была животворящая и не есть всегда животворящая; так и человеческая природа по своей сущности хотя и не обладает знанием будущего, но душа Господа по причине соединения и ипостасного тождества с Самим Богом Словом обогатилась вместе с остальными божественными знаменаниями также и знанием будущего (κατεπλούτησεν τὴν τῶν μελλόντων γνῶσιν)» (Ibid. 65. 8–16; ср.: 58. 166–168). Подобным образом и «человеческая воля Христа хотя и получила начало во времени, и сама перенесла природные и непредсудительные страсти, и по природе не была всемогуща, но, как поистине и по природе ставшая волей Бога Слова, она была и всемогуща (παντοδύναμος)» (Ibid. 62. 76–81). При этом И. Д. указывает, что обожение человеческой природы Христа произошло не постепенно в течение Его земной жизни и даже не в момент Его воскресения из мертвых или вознесения на Небо, а в момент самого восприятия плоти в утробе Св. Девы, т. е. в момент Его девственного зачатия: «Само Слово стало плотью, зачатое от Девы, но прошедшее Богом вместе с воспринятой [природой], так как она была тотчас обожена Им одновременно с приведением ее в бытие (αὐτῆς ὑπ' αὐτοῦ θεοθεΐσεως ἅμα τῇ εἰς τὸ εἶναι ταύτης παραγωγῇ), так что вместе произошли три события: восприятие, прихождение в бытие и обожение ее Словом (τὴν πρόσληψιν, τὴν ὑπαρξίν, τὴν θέωσιν αὐτῆς ὑπὸ τοῦ λόγου)» (Ibid. 56. 56–60 = Contr. Jacob. 83. 9–12). (См. также ст. *Иисус Христос*.)

Важность объяснения и защиты специального языка послехалкидонской христологии для И. Д. понятна в контексте совр. ему исторической ситуации: предвзятое и неверное понимание этого языка приводило многих к ересям несторианства, монофизитства и монофелитства. Отношение И. Д. к монофизитам в целом достаточно сдержанное. По его мнению, они придерживаются той же веры, что и православные, но используют при этом такой богословский язык, к-рый не позволяет им выразить адекватным образом свои убеждения (De haer. 3). Их отказ







различать понятия «ипостась» (ὑπόστασις) и «природа» (φύσις) со ссылкой на то, что свт. Кирилл Александрийский, как они считали, использовал эти слова в качестве синонимов, лишает их возможности выразить свою веру в Христа как совершенного Бога и в то же время совершенного человека. Подвергая критике позицию монофизитов, И. Д., по всей видимости, имеет в виду прежде всего *Иоанна Филопона*, жившего в VI в. Он высмеивает аристотелизм Филопона, указывая на то, что монофизиты не столкнулись бы с проблемами, если бы не считали Аристотеля «тринадцатым апостолом» (Contr. Jacob. 10. 13). Вместе с тем в соч. «О сложной природе против акефалов» И. Д. показывает, что слияние двух природ, предполагаемое учением монофизитов, приводит к возникновению новой, сложной природы, отличной от составляющих ее частей, что, согласно правосл. учению, невозможно, поскольку Иисус Христос есть совершенный Бог и совершенный человек. Еретическое учение приводит к ряду абсурдных положений. Так, утверждаемая им сложная богочеловеческая природа Христа должна быть усвоена также Богу Отцу и Богородице, поскольку Логос единосущен Отцу и воспринял человеческую природу в воплощении. По той же причине принятие этого учения приравнивает божественную природу к человеческой. Это учение противоречиво еще и потому, что одноприродность Христа должна сочетаться с Его единосущием Отцу, что опять требует принятия двух природ — божественной и сложной. Отождествление же природы и ипостаси, используемое сторонниками этого учения, приводит к утверждению об одной ипостаси или о трех природах в Троице.

Отношение И. Д. к монофелитам и несторианам различно: последних он считает подлинными еретиками, а не просто ревностными сверх меры, но не разобравшимися в терминологии христианами. Несториане разделяют Христа, в то время как монофелиты снижают важность искупления, отрицая полноту Его человечества. Защищая правосл. христологию от критики монофелитов, И. Д. в целом следует прп. Максиму Исповеднику, вводя при этом некоторое упрощение (он разъясняет термин *θέλημα*, различая между *θέλημα*, природной «волей» как силой

разумного стремления, к-рых две во Христе, и *θηλητόν*, объектом изволения, к-рый единичен; см.: De fide orth. 36. 100–134; 58. 38–54; De duab. volunt. 21. 1–42. 33).

**Учение о Божией Матери.** Из христологии И. Д. выводит утверждение о том, что Дева Мария является Богородицей (*Θεοτόκος*), Приснодевой и обладает совершенной чистотой. Это отмечается во мн. местах его полемических трактатов и представляется предмет неск. глав «Полного изложения православной веры» (*Ioan. Damasc. De fide orth.* 46, 56, 87). И. Д. подчеркивает: «Матерь Божию мы чествуем и почитаем... И, зная эту Деву как Матерь Бога, мы не именуем Ее богиней (*θεάην*), — прочь от нас подобные рассказы эллинской глупости; ведь мы и смерть Ее возвещаем, но мы Ее знаем как Матерь Бога, потому что Бог воплотился [от Нее]» (*In Dorm.* 2. 15). Богоматеринство — главная цель жизни Приснодевы Марии: «Ты жила не для Себя Самой и не для Себя Самой родилась. Для Бога Ты жила, для Него вступила в жизнь, чтобы послужить всемирному спасению, чтобы через Тебя исполнился древний совет Божий о воплощении Слова и нашем обожении» (*In Nativ. V. V. M.* 9). Учение о Матери Божией И. Д. формулирует в основном в проповедях и в литургической поэзии — гл. обр., в 3 гомилиях и каноне, посвященных празднику Успения Божией Матери (ср.: *Chevalier.* 1936; *Louth.* 2002. P. 243–249, 274–282), — поэтому мариологию И. Д. можно назвать праздничной. В ней используется образная система ВЗ. В 1-й гомилии на Успение он обращается к Божией Матери, привлекая разнообразные титулы: «царский престол», «духовный (*νοητή*) Эдем», «Та, Которая была прообразована ковчегом Ноя», «горящая кушина», «скрижали, записанные Богом», «ковчег закона», «золотой сосуд», «подсвечник», «престол», «проросший жезл Аарона». Тот, Кто был рожден Марией, назван «пламенем Божества», «определением и Словом Отца» (ср.: *Greg. Nazianz. Or.* 38. 13. 18–19), «манной», «неизвестным именем, которое над всяким именем», «вечным и неприступным светом», «небесным хлебом», «невозделанным плодом». Рассуждая о Приснодеве, И. Д. сравнивает ее с огнем, одновременно росоносным и обжигающим, в печи с тремя св. отроками (Дан 3. 49–50),

а также с шатром, в к-ром Авраам приказал Сарре приготовить хлеб для Господа, явившегося ему у дубравы Мамре под видом трех мужей (Быт 18. 6, 9–10). Он использует и др. образы: образ лестницы Иакова; руна, на к-рое Бог сошел в виде дождя (ср.: Пс 71. 6); Девы, о Которой предсказал Исаия (Ис 7. 14); горы, «от которой был отсечен без помощи рук краугольный камень, Христос» (ср.: Дан 2. 34, 45); закрытых врат, через к-рые Спаситель прошел, не открыв их (Иез 44. 2). Матерь Божия, т. о., является Той, о Которой проповедовали пророки, Которой служат ангелы, Которой служат праведники.

Используя эти образы, И. Д. стремится описать таинство воплощения Бога, происшедшее через Марию. Размышляя о том, что Тело, к-рое родила Мария, является источником жизни (*ζωαρχικός*), он задается вопросом, каким же должно быть тело Марии, к-рое родило это Тело: «Посему какое же имя дадим Таинству, совершившемуся над Тобой? Смерть? Но, если и отделяется по законам естества Твоя священнейшая и блаженная душа от преславного и непорочного Твоего тела, и [само] тело предается законному погребению, то оно все же не остается в области смерти и не разрушается тлением. У Той, у Которой после рождения девство пребыло нерушимым, и тело по преставлении сохранилось невредимым; и [ныне] оно переходит к лучшей и божественной жизни, которая уже не пресекается смертью, но пребывает в бесконечные веки веков» (*Ioan. Damasc. In Dorm.* 10. 17–24).

Следуя Преданию Иерусалимской Церкви, в согласии со мн. св. отцами (Модестом Иерусалимским, Андреем Критским, Космой Маюмским и др.) И. Д. исповедует восшествие Богоматери на небо в прославленной плоти. Говоря о принятии на небеса тела Марии, он обращается к Песни Песней: «Ты ведь, что яблоня между лесными деревьями... и плоды Твои сладки для гортани (Песн 2. 3) верующих» (*Ioan. Damasc. In Dorm.* 10. 36–38). Поэтому не смертью называет И. Д. успение Богоматери, но преставлением, отшествием или водворением. «Ведь выходи из тела, Она «водворяется у Господа (2 Кор 5. 8)» (*Ibid.* 1. 39). В каноне на Успение Божией Матери (4-го гласа, ирмос: *Ἐπιβράζῃ σὺστα μοῦν*) говорится





о том, что Ее пречистое тело не тронула смерть: Из тебе жизнь возста, ключи дѣвства не рѣшивши: какъ оубо пречтое и живоначалное твое тѣло истребленіа смерти вѣсть причастно (1-й тропарь 6-й песни); но Она была взята в небесную славу: ѿ мертвыхъ чрезъ слъ произвѣдшица, естественомъ подобна, чтаа, исхожденіе разрѣши: рѣдши же сѣцию жизнь, к жизни преставица бжественнѣй, и ипостаснѣй (1-й тропарь 3-й песни). Размышляя о принятии души Марии (Ibid. 11. 3) на небеса, И. Д. слышит, как Ее приветствуют ангелы словами песни: «Кто Эта восходящая, убеленная, блистающая, как заря, прекрасная, как луна, светлая, как солнце (Песн 6. 10). Столь украшена, сколь сладостна! Ты цветок долин, как лилия между тернами. Поэтому девицы возлюбили Тебя. От благовония мастей Твоих мы побегим за Тобою. Царь ввел Тебя в чертоги Свои (ср.: Песн 2. 1–4; 4. 10.— Авт.), где почетной стражей Тебя окружают Власти, благословляют Начала, Престолы воспевают, Херувимы радостью и страхом охвачены, Серафимы же славят Ту, Которая по природе и истинному домостроительству стала Матерью Своего Владыки» (Ibid. 11. 5–13).

По И. Д., Богоматерь умерла смертию человеческой и, хотя «в рождении [Сына] превзошла пределы естества, теперь Она подпадает его законам и пречистое тело Ее подчиняется смерти» (In Dogm. 1. 10). «Как дочь древнего Адама, Она также подпадает ответственности отца (τὰς πατρικὰς εὐθύνας ὑπέρχεται)» (In Dogm. 2. 2). И все же И. Д. признает, что смерть Богородицы была «превыше нас» (ὑπὲρ ἡμᾶς), т. е. «бесконечная благодать богоначалной слабости», т. е. истощания, смирения, жертвенной смерти (Ibid. 18) Ее Сына «обновила естества» и воистину все «соделала новым» (ср.: Откр 21. 5).

Смерть приняла новое значение: отныне она является поводом не для горя и печали, но для радости и празднования. Как и душа Марии, Ее тело — истинный ковчег, прообразованный ковчегом Завета, — не оставлено на земле, но принято на небеса (Ibid. 12). Сама гробница стала славной (Ibid. 13). Эти слова И. Д. являются пример праздничного богословия, которое он развивает с использованием образов ВЗ в приложении к Деве Марии, Той, через Которую ВЗ находит свое исполнение. Христологическая основа этого



Прп. Иоанн Дамаскин.  
Фрагмент иконы «О Тебе радуется».  
1-я треть XVI в. (ГТГ)

богословия позволяет развивать учение о приснодевстве Марии и о Ее смерти как о переходе в жизнь.

**Сотериология.** В «Точном изложении православной веры» И. Д. помещает учение о Христе в контекст истории Божественного домостроительства (см.: Rosemond. 1959). Этому подходу И. Д. следует в гомилиях и гимнографических сочинениях. В особой главе «Точного изложения православной веры» (Кн. IV. Гл. 4) И. Д. подробно рассматривает вопрос: «Почему вочеловечился Сын Божий, а не Отец и не Дух и что Он совершил, вочеловечившись?» И. Д. говорит о том, что поскольку ипостасное свойство у Лиц Св. Троицы непереносимо и несообщаемо, то Тот, Кто от века был Сыном Божиим, родившись от Бога Отца, Он же по благоволению Отца и при содействии Св. Духа родился от Св. Девы Марии и стал Сыном человеческим, т. о., не отступив от Своего ипостасного свойства (τῆς οἰκείας ιδιότητος — De fide orth. 77. 3–8; ср.: 2. 19–23; 46. 16–25). Вочеловечился же Сын Божий для того, чтобы вновь даровать человеку то, ради чего Он сотворил его: нетление, бессмертие, богоподобие и богообщение: «Сын Божий уделил нам лучшее, но мы его не сохранили, тогда Он принимает [на Себя] худшее, т. е. нашу природу, для того, чтобы Собою и в Себе Самом обновить бывшее по образу и подобию (δι' ἑαυτοῦ ἐν ἑαυτῷ ἀνακαινίσῃ μὲν τὸ κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν) и научить нас добродетельной жиз-

ни, через Себя Самого сделав ее для нас легко доступною, и приобщением к жизни (τῇ τῆς ζωῆς κοινωνίᾳ) освободить [нас] от тления, став Начатком нашего воскресения, и обновить испорченный и разбитый сосуд, чтобы избавить от тирании диавола, призвав нас к богопознанию, и чтобы укрепить и научить нас терпением и смирением побеждать тирана» (Ibid. 77. 9–28). По мысли И. Д., в избранном Богом способе спасения людей проявились четыре главные Его совершенства: благодать, премудрость, справедливость и могущество. Благодать явилась в сострадании Бога к Своему собственному созданию; справедливость — в том, что Он сделал человеческую природу победителем над тем, кто победил ее, т. е. над диаволом, не применяя насилия; премудрость — в том, что было найдено «самое благолепное разрешение затруднения», когда «враг, прельстивший человека надеждой божественности, сам прельщается одеянием плоти, как приманкой» (σαρκὸς προβλήματι δελεάζεται); беспредельное могущество Божие проявилось в том, что Бог, оставшись Богом, стал человеком: «Ибо что может быть больше того, что Бог стал человеком?» (Ibid. 45. 27–45; ср.: 62. 3–10). «...Вочеловечение Бога Слова произошло для того, чтобы сама согрешившая, падшая и растлывшаяся природа победила обольстившего ее тирана и таким образом освободилась от тления, как говорит божественный апостол: «Ибо, как смерть через человека, так через человека и воскресение мертвых» (1 Кор 15. 21)» (De fide orth. 56. 15–19). Христос воспринял на Себя «все [человеческое] для того, чтобы все освятить (πάντα ἀνέλαβεν, ἵνα πάντα ἀγιάσῃ). Он был искушаем и победил, чтобы приготовить нам победу и дать природе силу побеждать противника, чтобы древле побежденная природа одолела древле победившего [ее] посредством тех же нападений, какими была сама побеждена» (Ibid. 64. 13–16). Поскольку человек преступил заповедь Божию и подчинился тлению и смерти, «Сам Творец и Создатель рода нашего по Своему благоутробию уподобился нам (ὁμοιώθη ἡμῖν), став человеком во всем, кроме греха, и соединился с нашей природой (ἠνώθη τῇ ἡμετέρᾳ φύσει). Ибо поскольку Он уделил нам Свой собственный образ и Свой собственный Дух, а мы



не сохранили [этого], то Он Сам общается нашей бедной и немощной природе для того, чтобы очистить нас, сделать нетленными и вновь сотворить причастниками Его Божества (μετόχους πάλιν τῆς αὐτοῦ καταστίση θεότητος)» (Ibid. 86. 15–25; ср.: Contr. Nest. 4. 1–4). Поскольку Бог Слово стал плотью, «уподобившись нам во всем кроме греха, и неслитно смешался с нашим [естеством] и неизменно обожил плоть по причине неслитного взаимопроникновения Его Божества и Его плоти друг в друга, мы были поистине освящены» (De imag. I 21). Т. о., одними из основных принципов сотериологии у И. Д. являются ипостасное соединение двух природ во Христе, в результате чего стало возможным «спасение подобного подобным (τῷ ὁμοίῳ τὸν ὁμοίον ἀνεσώσατο)» (De fide orth. 45. 35; ср.: 62. 10) и победа над диаволом и смертью посредством Божественной хитрости: «Смерть приступила [ко Христу на кресте] и, проглотив телесную приманку (τὸ τοῦ σώματος δέλεαρ), пронзается крючком Божества (τῷ τῆς θεότητος ἀγκίστρῳ περριείρεται), и, вкусив безгрешного и животворящего тела, погибает и отдает назад всех, кого поглотила. Ибо как тьма уничтожается внесением света, так и тление прогоняется прикосновением жизни, и для всех наступает жизнь, а для губителя — гибель» (Ibid. 71. 11–17; Hom. in sabbat. sanct. 20 // PG. 96. Col. 617; Hom. in transfig. 10 // PG. 96. Col. 561). С победой над диаволом и смертью И. Д. тесно связывает и событие сошествия Христа во ад: «Поскольку Он, сойдя во ад, от века заключенным там в узы душам, как пленникам, проповедовал освобождение и, как слепым, — прозрение и связав сильного превосходящей силой, воскрес, даровав нетление воспринятой Им от нас плоти, мы поистине стали нетленными» (De imag. I 21). При этом И. Д., следуя свт. Григорию Богослову, стремится исключить из сотериологии представление о принесении искупительной Жертвы Христа диаволу, но заменить ее представлением о крестной Жертве Сына, принесенной Отцу за грехи всех людей: «Господь наш Иисус Христос, будучи безгрешным (ἀναμάρτητος)... не был подвластен смерти, потому что смерть вошла в мир через грех. Итак, Он умирает, претерпев смерть за нас, и Самого Себя приносит Отцу в жертву за нас (ἑαυτὸν τῷ

πατρὶ προσφέρει θυσίαν ὑπὲρ ἡμῶν), ибо перед Тем мы согрешили, и надлежало, чтобы именно Он принял выкуп за нас (τὸ ὑπὲρ ἡμῶν λύτρον), и мы таким образом освободились от осуждения; да не будет, чтобы кровь Господа была принесена тирану» (De fide orth. 71. 4–11; ср.: De imag. I 21). Благоговей перед Честным Крестом Христовым, И. Д. перечисляет спасительные плоды крестной Жертвы: «Ничем иным, как Крестом Господа нашего Иисуса Христа, ниспровергнута смерть, уничтожен прародительский грех, повержен ад, даровано воскресение, дана нам сила презирать настоящее и даже саму смерть, достигнуто возвращение к первоначальному блаженству, открыты врата рая, наша природа воссела одесную Бога, мы стали чадами Божиими и наследниками. Все это достигнуто через крест» (Ibid. 84. 21–29; ср.: 77. 29–58). Наконец, И. Д. представляет Христа как нашего всеобщего Учителя (διδάσκαλος) и Образец добродетели послушания (ὑπογραμμὸς ὑπακοῆς), врачующего древнее непослушание Адама: «Поскольку надлежало, чтобы [человеческая] природа была укреплена и обновлена и делом наставлена и научена пути добродетели, уводящему от тления и ведущему к жизни вечной, то, наконец, является по отношению к нему пучина человеколюбия [Божия]. Ибо Сам Творец и Господь вступает в борьбу за Свое собственное создание и самим делом становится Учителем. ...Слово делается послушным Отцу, подобным нам и от нас взятым прибавлением врачующее наше непослушание и становясь для нас Образцом повиновения, без которого нельзя достичь спасения» (Ibid. 45. 19–27, 51–53; ср.: 58. 110–113, 133–136).

#### Другие догматические темы.

В сочинениях И. Д. содержатся рассуждения и о др. предметах верования: о таинствах, о почитании Креста, о культе святых, о почитании св. мощей и икон, о Свящ. Писании, о природе антихриста и о воскресении мертвых. В рассмотрении этих вопросов отмечаются 2 характерные особенности: рассуждения И. Д. основаны на убеждении, что духовное и материальное дополняют друг друга, при этом телесное имеет собственную значимость, что приводит И. Д. к критике манихейского учения и дуализма в целом; И. Д. проявляет осведомленность в тех во-

просах, в к-рых христиане подвергаются критике со стороны иудеев и мусульман, считающих почитание Креста, мощей, икон и даже таинства идолослужением. Для И. Д. основная опасность уступок иудейской или мусульм. т. зр. состоит в том, что они приводят к умалению реальности Воплощения и к отказу от убеждения, что Бог воспринял человеческое и материальное, даже саму смерть.

Рассматривая *Евхаристию*, И. Д. отвергает богословие иконоборцев, к-рые утверждали, что евхаристические Хлеб и Вино представляют собой только «образ» (τύπος) Тела и Крови Христа, а не «обоженное тело Самого Господа» (Ioan. Damasc. De fide orth. 86. 115). Согласно И. Д., в таинстве Евхаристии «из хлеба плоть Бога, а из вина — кровь Бога поистине и неизреченно претворяются (μεταποιούμενον) призыванием (τῇ ἐπικλήσει) [Св. Духа]» (Hom. in sabbat. sanct. 35 // PG. 96. Col. 637). Поэтому если священные вещества и называют «вместообразами» (ἀντίτυπα), то это справедливо только до освящения (De fide orth. 86. 163–166). Евхаристию И. Д. называет «причастием» (μετάληψις), поскольку через нее мы причащаемся Божества Христа, и «приобщением» (κοινωνία), поскольку через него «мы вступаем в общение со Христом и делаемся причастны и Плоти Его, и Божеству; а также через него общаемся и соединяемся друг с другом. Ибо, так как мы причащаемся от одного Хлеба, то все делаемся единым телом Христовым и единою кровью, и членами друг друга, составляя одно тело со Христом» (Ibid. 86. 168–172). Именно в Евхаристии, по мысли И. Д., каждый человек приобщается к плодам спасительного деяния Христа. Участвуя в таинстве Евхаристии, мы, с чистой совестью вкушая и пия Тело и Кровь Христовы, «очищаемся, подобно некоему золоту, от скверны греха, наследуем нетление, сочетаемся с Богом, обожаемся (θεούμενοι) и услаждаемся причастием Ему (τῆς αὐτοῦ κατατροφῶντες τῆς μεθέξεως)» (Hom. in sabbat. sanct. 35 // PG. 96. Col. 640). И. Д. использует разные образы претворения Св. Даров в таинстве Евхаристии. Во-первых, оно подобно изначальному произрастанию растений из земли под действием творческого повеления Божия и животворящей силы Св. Духа, ведь «Бог сказал:



«Сие есть тело Мое», и «Сия есть кровь Моя», и «Сие творите в Мое воспоминание». Это [таинство] совершается Его всемогущим повелением (τῷ παντοδυνάμῳ αὐτοῦ προσταγματι)... и посредством призывания (διὰ τῆς ἐπικλήσεως) является дождь для этого нового земледелия: осеняющая сила Святого Духа (ἢ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπισκιάζουσα δύναμις). Ибо как все, что Бог сотворил, Он сотворил действием Святого Духа, так и теперь действие Духа совершает то, что превышает природу (ἢ τοῦ πνεύματος ἐνέργεια τὰ ὑπὲρ φύσιν ἐργάζεται), чего невозможно понять, кроме как одной лишь верой» (De fide orth. 86. 71–78). Во-вторых, это аналогия с Боговоплощением: «Тело, поистине соединенное с Божеством, есть то тело, [которое родилось] от Святой Девы, но не потому, что вознесшееся тело вновь нисходит с неба, но потому, что сами хлеб и вино прелагаются в тело и кровь Бога (μεταποιεῖται εἰς σῶμα καὶ αἷμα θεοῦ). Если же

πνεύματος) сверхъестественно превращаются в тело и кровь Христовы (ὑπερφύως μεταποιεῖται εἰς τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ αἷμα), и суть не два, но одно и то же [тело]» (Ibid. 86. 102–107; подробнее о взглядах И. Д. на таинство Евхаристии см. в ст. *Евхаристия*, разд. «Вопросы богословия Е. в Церкви V–X вв.», подразд. «Богословие Е. в творениях прп. Иоанна Дамаскина»).

Развивая нек-рые положения *эсхатологии*, И. Д. прежде всего подробно перечисляет основные признаки наступления конца света и *Второго пришествия* Христова. Сначала Евангелие должно быть проповедано по всему миру и всем народам. Затем придет антихрист — «обольститель, называющий себя Богом», к-рого признают иудеи. Согласно И. Д., антихрист — это сам диавол, воплотившийся в каком-то человеке, подобно вочеловечению Господа, но «человек, родившийся от блуда и принявший на себя все действие сатаны (πάσαν τὴν ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ); ибо Бог, предвидя непотребство его будущего произволения, попускает, чтобы диавол вселил-

ние, и люди предстанут перед страшным судилищем Христовым» (Ibid. 100. 2–3, 123–125). В связи с этим И. Д. систематизирует святоотеческие аргументы в пользу возможности телесного воскресения. Во-первых, он указывает на всемогущество Бога, Который вначале создал тело человека из праха земного, а значит, имеет силу вновь воссоздать его после того, как оно разрушилось и возвратилось в землю (Ibid. 100. 7–11). Во-вторых, Христос воскресением Лазаря и Своим собственным воскресением «объявил о воскресении тел не только словом, но и делом» (Ibid. 100. 67–70, 90–91). Наконец, в-третьих, И. Д. приводит различные природные аналоги воскресения, в частности прорастание семян: как они, умирая в земле, словно бы воскресают повелением Того, Кто сотворил все, таким же образом «и воскресение мертвых произойдет по Божественному желанию и мановению (θεῖα βουλήσει καὶ νεύματι), ибо Его желанию сопутствует могущество» (Ibid. 100. 117–122). Необходимо же воскресения И. Д. доказывает необходимостью справедливого воздаяния, поскольку праведники, страдавшие в этой жизни, обязательно должны получить воздаяние в будущей, равно как и грешники — наказание, чего требует справедливость Божия. Но для того чтобы такое воздаяние было возможно, оно должно относиться к тем же самым людям, к-рые жили на земле. Поэтому совершенно необходимо, чтобы их тела воскресли и воссоединились с душами, ведь вместе они творили дела на земле и вместе должны получить награды или наказания.

**Учение об иконах.** Появление иконоборчества — отрицания священных изображений — в Византийской империи при имп. Льве III вызвало решительную защиту иконопочитания со стороны И. Д. Если общепринятая датировка его трактатов в защиту св. икон верна, то примечателен тот факт, что он смог весьма скоро сформулировать основы учения об иконах. Приводимые им в подтверждение флорилегии отчасти объясняют этот факт; по-видимому, они свидетельствуют о том, что уже в VII в. имела место полемика об иконопочитании и его развитая защита (что отчасти подтверждают нек-рые высказывания блж. *Иеронима Стридонского*) от аргументов иудеев, к-рые обвиняли христия-

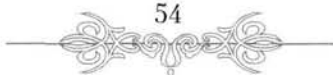


Прп. Иоанн Дамаскин.  
Миниатюра из *Апфологии*.  
1760–1764 гг.  
(Ath. Doch. 332. Fol. 18v)

ты допытываешься способа, которым это происходит, то тебе достаточно услышать, что [это происходит] с помощью Святого Духа (διὰ πνεύματος ἁγίου), подобно тому, как с помощью Святого Духа Господь для Себя и в Себе ипостазировал плоть от Святой Богородицы» (Ibid. 86. 94–99; ср.: 80–83). В-третьих, И. Д. разделяет мнение свт. Григория Нисского о том, что претворение Св. Даров происходит подобно усвоению пищи организмом: «Подобно тому, как хлеб через съедение и вино и вода через выпивание естественным образом преобразуются (μεταβάλλεται) в тело и кровь того, кто ест и пьет, и не становятся другим телом по сравнению с его прежним телом, так и хлеб предложения и вино и вода через призывание и наитие Святого Духа (διὰ τῆς ἐπικλήσεως καὶ ἐπιφοιτήσεως τοῦ ἁγίου

ся в него» (Ibid. 99. 31–35). Антихрист будет тайно воспитываться и потом внезапно поднимет мятеж и станет царем. Он воссядет в храме Божиим — «не в нашем, но древнем иудейском», к-рый будет восстановлен в Иерусалиме. В начале своего царствования антихрист будет изображать праведника, а когда возьмет верх, то воздвигнет жестокое гонение на христ. Церковь. Для соблазнения людей он будет творить многочисленные чудеса — «вымышленные и ложные». Тогда Бог пошлет пророков Еноха и Илию для проповеди иудеям, и они «обратят сердца отцов к детям, т. е. синагогу ко Господу нашему Иисусу Христу и к проповеди апостолов». Когда же они будут убиты, Сам Христос придет с Неба со славой и силой и убьет антихриста (Ibid. 99. 2–52).

Затем произойдет всеобщее воскресение мертвых, когда «души опять воссоединятся с телами, к-рые станут нетленными и совлекут с себя тле-







Прп. Иоанн Дамаскин.  
Эмалевый медальон на раме мозаичной  
иконы «Ап. Иоанн Богослов».  
Посл. четв. XIII в.  
(Лавра св. Афанасия на Афоне)

ан, почитавших Крест, иконы и св. мощи, в идолослужении. Христиане отвечали, что, с одной стороны, запрет идолослужения во 2-й заповеди не запрещал использование религ. изображений — это видно из рассказов об обстановке Храма — и что, с др. стороны, есть разница между почитанием (προσκύνησις), оказанием чести (τιμή), и служением (λατρεία): почитание икон, мощей и Креста есть оказание чести, а не служение. В защите икон от посягательств христ. императора И. Д. использует дополнительный, фундаментальный аргумент, заключающийся в том, что в воплощении Бог принял физический облик и потому, будучи воплощенным, может изображаться и почитаться. Однако И. Д. выходит за рамки только защиты: в любом действительно христ. богословии, полагает он, изображения должны занимать центральное место.

Учение И. Д. об иконах, развитое в его трактатах против иконоборцев, основывается на 2 принципах: 1-й состоит в придании основополагающего значения изображению в тварном миропорядке; 2-й — в том, что в Воплощении Источник всего, в т. ч. изображений, будучи Сам превыше всяких изображений, принимает форму, к-рая может быть изображена. В воплощении, по словам прп. Максима Исповедника, Господь «стал образом и символом Самого Себя» (*Maximus Conf. Ambigua 10 // PG. 91. Col. 1165D*).

Понятие почитания соответствует этой концепции изображения: изображение придает форму высшей ре-

альности и предполагает ответ в виде почитания: любви, признания, благодарности, исповедания и раскаяния (*Ioan. Damasc. De imag. III 28–32*). В первоначальном виде это учение сформулировано уже в 1-м трактате, однако в систематическом виде оно содержится только в 3-м трактате, где, объяснив глубокое значение Воплощения, И. Д. говорит об изображении и о почитании.

Вопрос о почитании был, по всей видимости, самым актуальным: иконоборчество при Льве III основывалось на убеждении, что почитание икон является идолослужением. Поэтому И. Д. обращается к разным способам осуществления почитания. Принимая аргументы, сформулированные уже в VII в. в полемике с иудеями, он говорит, что имеется почитание, подобающее лишь Богу, к-рое он называет служением (λατρεία) и отличает от др. формы почитания, не предполагающего жертвенного служения, но лишь являющегося возданием чести и уважения. Проведенный И. Д. в 3-м трактате анализ способов почитания выявляет то, что раньше подразумевалось: всякое истинное почитание влечет за собой почитание, подобающее только Богу. Дело не только в том, что почитание-служение и почитание-воздание чести отличаются друг от друга; для И. Д. последнее подразумевает первое. Поскольку всякая честь исходит от Того, Кому мы служим, подлинная честь и честь тех, кто являются Его друзьями, т. е. святых, и честь, к-рой мы воздаем царям и правителям, поставленным над нами, зависит не от присущего им достоинства, но от их места в Божественном миропорядке (см.: *Ioan. Damasc. De imag. III 41*).

Почитание является нашим ответом на Божественное человеколюбие, осуществляющееся в промыслении Божиим о мире и в Божественной любви, явленной в Воплощении и Искуплении: это выражение восхищения, благодарения, надежды, покаяния и исповедания (*Ibid. III 29–32*); все это получает свое значение благодаря тому служению, которое мы обязаны приносить только Богу.

Проводимый И. Д. анализ значения изображения еще более развернут. Изображение является подобием, парадигмой и выражением чего-либо, показывающим в себе то, что изображено; оно никогда не бы-

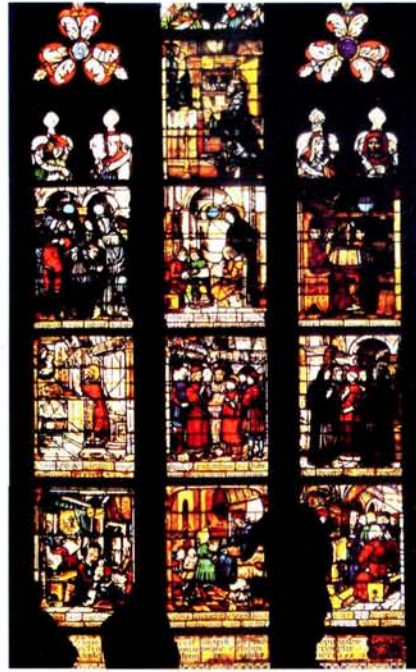
вает тождественным изображаемому, «ибо иное есть изображение и другое — то, что изображается, и во всяком случае между ними замечается различие, так как это не есть иное и иное не есть то» (*Ibid. III 16*). Предназначение изображения заключается в том, чтобы «являть и представлять скрытое», скрытое или по причине невидимости, или отсутствующее в определенном месте или в определенное время: изображение ведет нас к скрытой реальности (*Ibid. III 17*). Большое внимание И. Д. уделяет анализу значений слова «икона». Он выделяет 6 значений: 1-е — естественное изображение, как сын является изображением отца (и, в частности, как Сын Божий является образом Бога Отца); 2-е — икона как парадигма, или предопределение (как называется в «Ареопагитиках») в Боге того, что должно произойти; 3-е — изображение человека, созданного по образу Божию, что выражено как в троичной структуре человеческой души (разум, рассудок и дух), так и в свободной воле человека и в превосходстве его над остальным творением; 4-е — изображения, к-рые используют телесные формы для представления духовного мира, что необходимо людям, состоящим из тела и души, для приобретения представления о духовном мире; 5-е, изображения в ВЗ, к-рые прообразуют события НЗ — горящая купина как прообраз девства Божией Матери, или вода как прообраз Крещения; наконец, имеются изображения, обращенные к прошлому (*Ibid. III 18–23*). Все это — множество способов, к-рыми одна реальность отражает другую, изображения устанавливают отношения между реальностями: внутри Троицы, между Богом и промыслительным порядком вселенной, между Богом и миром человеческой души, между видимым и невидимым, между прошлым и будущим, между настоящим и прошлым. Понятие изображения в различных формах всегда относится к посреднику, соединяющему вещи в гармонии. Изображения в виде рукотворных икон соответствуют этой модели. Отрицание их представляет угрозу всей ткани гармонии и посредничества, основанной на изображении. В центре этого порядка находится человек как образ Божий: согласно антропологии И. Д., человек представляет собой изображение, к-рое является



микрокосмом, малой вселенной. Этот мир знаков был создан Богом: сначала Он создал изображения, затем — человека как Свое изображение, затем явил Себя в ВЗ в теофаниях, также являвшихся изображениями: Адам, слышащий звук того, как Господь Бог гуляет по саду в дневной прохладе (Быт 3. 8); Иаков, борющийся с Богом (Быт 32. 24–25, 28; Ос 12. 3–4); Моисей, видящий «задняя Божия» (ср.: Исх 33. 23); Исаия, видящий Бога как человека, сидящего на престоле (Ис 6. 1); видение Даниила «как бы Сына Человеческого», идущего к Ветхому дню (Дан 7. 13) (Ibid. III 26). Создавая человека по Своему образу, Бог создал его для того, чтобы он и сам создавал образы.

И. Д. находит в «Ареопагитиках» основание этого учения о мире взаимно отражающих реальностей, где знаки и образы являют свои связи и становятся средствами, с помощью которых человек, как духовно-телесное существо, продвигается сквозь видимый мир к тому, чтобы постичь невидимую духовную реальность. Цитаты из «Ареопагитик» имеются в начале всех флорилегиев И. Д. Он также неск. раз цитирует (хотя и не включает во флорилегии) отрывок из 2-го «Слова о богословии» свт. Григория Богослова, где свт. Григорий говорит, что разум, уставший от попыток выйти за пределы материального, или впадает в идолослужение, или относится к материальным вещам как к знакам и символам, указывающим вовне, на Бога (ср.: *Greg. Nazianz. Or. 28. 13, 22*). Такой подход включает в себя положительное отношение к воображению, — что не характерно ни для визант. аскетике, ни для платонической традиции, — поскольку воображение производит образ в человеческой мысли (*Ioan. Damasc. De imag. I 11*). Позитивное отношение к воображению стало частью богословия иконопочитания. В одном из писем прп. Феодора Студита говорится, что защита воображения является неотъемлемой частью защиты священных изображений (*Theod. Stud. Ep. 380*). Наконец, и для И. Д., и для прп. Феодора защита икон предполагала признание цельности человеческой природы.

Это понимание всего реального мира как задаваемого знаками и обретающего в них свое значение получает основание и наивысшее вы-



*Сцены из жизни прп. Иоанна Дамаскина. Витраж собора в Милане (Дуомо), Италия. XV в.*

ражение в истине Воплощения. Обращение в защите икон к тайне Воплощения было развито И. Д. более, чем кем-либо из его предшественников или современников; это наследие, к-рое он оставил последующему правосл. богословию икон. 2 аспекта апологии иконопочитания у И. Д. — роль образов и истина Воплощения — неразрывно связаны. Знаки и образы являются содержательными, а люди, находящиеся на границах между различными видами реальности — видимыми и невидимыми, материальными и духовными, — могут их интерпретировать. Эти знаки имеют смысл, поскольку Сам Бог поместил их на границах, где живут люди: преодолев границы между несозданным и созданным, Он открыл т. о. для человека путь обожения, восстанавливая человека, делая его микрокосмом, осью космоса, тем, чем он должен был стать и не смог. Именно тесная связь между знаком, таинством, иконой и Воплощением и самой возможностью понимания для человека лежит в основе защиты икон у И. Д. Воплощение означает вызов силам лжи и обмана, к-рые угрожают полностью разрушить все связи; образы, иконы раскрывают мир Божия творения, обоженную сферу святых только тому, кто смотрит чистыми очами и чистым сердцем; и эта чистота человеческого понимания представля-

ет собой плод простой открытости Божью дару и благодати, требующих жертвенного стремления к любви.

**Отношение к исламу.** И. Д. принадлежит самое раннее из известных описаний ислама, более раннее, чем описания у мусульм. писателей, если не считать традиции, представленной в Коране. Ему относят 2 высказывания об исламе. Одно — в последней главе соч. «О ересях»; др. представляет собой набросок описания диспута между христианином и мусульманином, или сарацином, как он его называет, который в нынешнем виде, вероятно, не был записан самим И. Д., но является записью его устных высказываний, сделанной кем-то другим.

В соч. «О ересях» ислам наделяется апокалиптическими чертами: это последняя из ересей, предвещающая явление антихриста. Ислам представлен как политически доминирующая религия. И. Д. называет мусульман исмаилитами, агарянами и сарацинами; последние 2 термина — обычные греч. обозначения арабов. Для И. Д. все эти наименования относятся к происхождению мусульман от Исмаила, первого сына Авраама от его служанки Агари, к-рая вместе с сыном была изгнана Саррой, женой Авраама (ср.: Быт 16). Мусульмане ставятся в параллель с иудеями: они — потомки Исмаила, как иудеи — потомки Исаака. Понимание ислама в качестве араб. параллели иудаизму (двойственное отношение ислама к иудаизму как к некоему родственному сопернику не соответствует учению Корана, представляющего ислам универсальным пророческим монотеизмом) имеет для И. Д. определенный смысл. Описание И. Д. более соответствует той форме, к-рую ислам принял в правление Омейядов, по-видимому, считавших ислам исключительно араб. религией. И. Д. рассматривал ислам как религию, созданную Мухаммадом для идолослужителей, почитателей утренней звезды и Афродиты, к-рых он обратил, — религию, представляющую собой смесь ВЗ, НЗ и некую христ. ересь. Он считал претензии Мухаммада на обладание богооткровенным знанием «смехотворными». Мухаммад видит во Христе Слово Бога и Его Дух, однако считает Его тварным созданием и рабом. По учению Мухаммада, Христос был рожден Девой Марией, однако не был распят и не умер, но был





принят на небеса Богом, «поскольку Он любил Его». И. Д. подвергает критике богооткровенный характер учения Мухаммада, указывая на отсутствие свидетелей этих откровений.

И. Д. знает, что мусульмане называют христиан «отождествителями» (ἐταπιστάι), полагая, что они оспаривают единство Бога, отождествляя с Ним Христа, а также идолослужителями, к-рые «служат Кресту». 1-е из этих обвинений имеется в Коране, 2-е — в хадисах, традициях, восходящих к пророку. И. Д. упоминает также о «писаниях» (γρᾶφαί) мусульман и рассматривает 4 из них, к-рые он называет «Женщина», «Верблюд Бога», «Стол» и «Корова». 1-е и 2 последних являются традиц. названиями сур Корана; «Верблюд Бога» отсутствует в Коране, однако нек-рые истории, заимствованные И. Д. из этого «писания», обнаруживаются в др. сурах. По-видимому, И. Д. не знал о Коране: возможно, потому что его работа соответствует периоду формирования исламской традиции, предшествующему возникновению Корана в целом, когда суры существовали отдельно. И. Д. цитирует из них в основном для того, чтобы подвергнуть критике отдельные аспекты мусульм. учения и практики: в первую очередь закон о женитбе, который, по его мнению, поощряет многоженство и разводы. В соч. «О ересях» И. Д. завершает описание ислама, приводя лишенный комментариев краткий список мусульм. обычаев: обрезание, отрицание субботы и Крещения, пищевые законы, полный запрет алкоголя.

В «Беседе сарацина с христианином» речь идет в основном о философских вопросах. При этом обсуждаются «центральные проблемы, занимавшие мусульманскую богословскую мысль в начале VIII в.» (*Khourī*. 1969. P. 71), особенно вопросы Промысла, свободной воли человека и природы Корана, сотворенной или несотворенной. Автор со знанием дела обращается к этим предметам, последовательно опровергая доводы оппонента, особенно в вопросах нетварной природы Слова и Духа Божиих, отрицание Которых, подчеркивает он, может подвергнуть опасности жизнь его собеседника.

Тон рассуждений И. Д. об исламе предполагает, что эти произведения могли быть адресованы только христианам. Очевидно, что И. Д. не вос-

принимал ислам как одну из «мировых религий», породившую особую культурную традицию: для него ислам был араб. подобием иудаизма, грубо использующим христ. и иудейские источники. При этом И. Д. описывает ислам исключительно точно. Он говорит о монотеистической религии пророческого вдохновения, к-рая видит главную ошибку отрицающих ее в том, что они отождествляют с Богом нечто отличное от Бога и потому тварное. Он также знает о содержании полемики ранних исламских богословов. Эта точность давала более поздним визант. богословам возможность опираться на сочинения И. Д. в своих выступлениях против ислама.

**Свящ. Эндрю Лаут, А. Р. Фокин**

Изд.: PG. 94–96; *Diekamp F.* Eine ungedruckte Abhandlung des hl. Iohannes von Damaskus gegen die Nestorianer // *ThQ.* 1901. Bd. 83. S. 555–595; *Peradze G., Hrgs.* Die alt-christliche Literatur in der georgischen Überlieferung // *Oriens Chr. Ser. 3.* 1931. Bd. 6. S. 240–244; *Buytaert E. M., ed.* De fide orthodoxa: Versions of Burgundio and Cerbanus. St. Bonaventure (N. Y.), 1955. (Franciscan Inst. publ.; 8); *Jean Damascène.* Homélie sur la Nativité et la Dormition / Ed. P. Voulet. P., 1961. (SC; 80); *Kotter B., Hrgs.* Die Schriften des Johannes von Damaskos. B.; N. Y., 1969–1988. 5 Bde. (PTS; 7, 12, 17, 22, 29); *Jean Damascène.* Écrits sur Islam / Ed. R. Le Coz. P., 1992. (SC; 383); *Gahbauer F. R.* Der Osterkanon des Johannes von Damaskos: Text, Übers. und Kommentar. // *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens.* 1995. Bd. 106. S. 133–174; *Volk R., Hrgs.* Die Schriften des Johannes von Damaskos: Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph (spuria). B.; N. Y., 2006. Bd. 6/2; 2009. Bd. 6/1. (PTS; 60, 61).

Рус. пер.: Творения: Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники / Пер. и коммент.: свящ. М. Козлов, Д. Е. Афиногенов. М., 1997; Диалектика, или Философские главы / Пер. с др.-греч.: Н. И. Сагарда. М., 1999; Введение в догматическое богословие / Пер.: Д. Чепель // БСб. 2002. Вып. 9. С. 124–139.

Лит.: *Allatus L.* De Sancto Joanne Damasceno Prolegomena et Dissertationes // PG. 94. Col. 117–430; *Богородский Н. М.* Учение св. Иоанна Дамаскина об исхождении Св. Духа. СПб., 1879; *Langen J.* Johannes von Damaskus. Gotha, 1879; *Lupton J. H.* Johannes Damascenus // DCB. Vol. 3. P. 409–423; *Holl K.* Die Sacra parallela des Johannes Damascenus. Lpz., 1897. (TU; Bd. 16); *Rocchi P. A.* In Paracleticam Deiparae Sanctissimae S. Joanni Damasceno vulgo tributam animadversiones // *Bessarione. R.*, 1902. Anno 7. Vol. 3. P. 22–32, 194–210; *Weyh W.* Die Akrostichis in der byzantinischen Kanonesdichtung // *BZ.* 1908. Bd. 17. N 1. S. 1–69; *Bilz J.* Die Trinitätslehre des hl. Johannes von Damascus. Paderborn, 1909; *Minges P.* Zum Gebrauch der Schrift «De fide orthodoxa» des Johannes Damascenus in der Scholastik // *ThQ.* 1914. Bd. 96. S. 225–247; *Jugie M.* La vie de S. Jean Damascène // *EO.* 1924. Vol. 23. P. 137–161; *La Taille M., de.* The Mystery of Faith and Human Opinion, Contrasted and Defined. L.,

1930. 2 vol.; *Martin E. J.* A History of the Iconoclastic Controversy. L., [1930]; *Σοφρώνιος (Εὐστρατιάδης), μητρ. Ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός καὶ τὰ ποιητικὰ αὐτοῦ ἔργα* // *Νέα Σιών.* 1931. Т. 26. Σ. 385–401, 497–512, 530–538, 610–617, 666–681, 721–736; 1932. Т. 27. Σ. 28–44, 111–123, 165–177, 216–224, 329–353, 415–422, 450–472, 514–534, 570–585, 644–664, 698–719; 1933. Т. 28. Σ. 11–25; *Heiming O.* Die syrische 'Enyânê und griechische Kanones. Münster, 1932. (LQF; 26); *Chevalier C. M. B.* La Mariologie de S. Jean Damascène. R., 1936. (OCA; 109); *Menges H.* Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus. Münster, 1938; *Graf.* Geschichte. Bd. 1. S. 377–379; Bd. 2. S. 41–45, 60–62; *Van Roey A.* La Lettre apologétique d'Élie à Léon, synelle de l'évêque chalcédonien de Harran // *Le Muséon.* 1944. Vol. 57. P. 1–52; *Hussey J. M.* The Authorship of the «Sex Hymni» Attributed to St. John of Damascus // *JThSt.* 1946. Vol. 47. P. 200–203; *Laily A.* L'influence liturgique et musicale de S. Jean de Damas // *Le XII<sup>e</sup> Centenaire de la mort de S. Jean de Damascène.* Harissa, 1950. P. 84–93; *Nasrallah J. S.* Jean de Damas. Harissa, 1950; *Hoock J. M.* Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung // *OCP.* 1951. Vol. 17. N 1. P. 5–60; *Dölger F.* Der griechische Barlaam-Roman: Ein Werk des hl. Johannes von Damaskos. Ettal, 1953. (Studia Patristica et Byzantina; 1); *Lang D. M.* St. Euthymius the Georgian and the Barlaam and Ioasaph Romance // *BSOAS.* 1955. Vol. 17. N 2. P. 306–325; *Studer B.* Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskos. Ettal, 1956. (Studia Patristica et Byzantina; 2); *Khoury P.* Jean Damascène et l'Islam // *Proche-Orient Chrétien.* Jérusalem, 1957. Vol. 7. P. 44–63; 1958. Vol. 8. P. 313–339; *Beck.* Kirche und theol. Literatur; *Kotter B.* Die Überlieferung der Pege Gnoseos des hl. Johannes von Damaskos. Ettal, 1959. (Studia Patristica et Byzantina; 5); *idem.* Johannes von Damaskus // *TRE.* 1988. Bd. 17. S. 127–132; *Rozemond K.* La Christologie de S. Jean Damascène. Ettal, 1959. (Studia Patristica et Byzantina; 8); *idem.* Kurbsky's Translation of the Works of St. John of Damascus // *St.Patr.* 1966. Vol. 9. P. 588–593; *idem.* La lettre «De hymno trisagio» du Damascène, ou Jean Mosche patriarche de Jérusalem // *Ibid.* 1984. Vol. 15. P. 108–111; *Fraigneau-Julien B.* Un traité anonyme de la Sainte Trinité attribué à S. Cyrille d'Alexandrie // *RechSR.* 1961. Vol. 49. N 2. P. 188–211; N 3. P. 386–405; *Sweeney L.* John Damascene and Divine Infinity // *The New Scholasticism.* Baltimore etc., 1961. Vol. 35. P. 85–86; *idem.* John Damascene's «Infinite Sea of Essence» // *St.Patr.* 1962. Vol. 6. P. 248–263; *Richter G.* Die Dialektik des Johannes von Damaskus: Eine Untersuchung des Textes nach seinen Quellen und seiner Bedeutung. Ettal, 1964. (Studia Patristica et Byzantina; 10); *Atiya A. S.* St. John Damascene: Survey of the Unpublished Arabic Versions of His Works in Sinai // *Makdisi G., ed.* Arabic and Islamic Studies in Honor of H. A. R. Gibb. Leiden, 1965. P. 73–83; *Лоскут В. В.* Св. Иоанн Дамаскин и византийское учение о духовной жизни // *ВРЗЕПЭ.* 1968. № 61. Прил. С. 55–68; *Grégoire J.* Le relation éternelle de l'Esprit au Fils d'après les écrits de Jean de Damas // *RHE.* 1969. Vol. 64. P. 713–755; *Khoury A.-Th.* Les Théologiens byzantins et l'Islam: Textes et auteurs VIII–XIII s. Louvain; P., 1969; *Lange G.* Bild und Wort: Die catechetischen Funktionen des Bildes in der griechischen Theologie des VI. bis IX. Jh. Würzburg, [1969]; *Sahas D. J.* John of Damascus on Islam: The «Heresy of the Ishmaelites». Leiden, 1972; *idem.* 1992. The Arab Character of the Christian Disputation with





Islam. The Case of John of Damascus (ca. 655 – ca. 749) // Religionsgespräche im Mittelalter / Hrsg. B. Niewöhner, B. Lewis. Wiesbaden, 1992. S. 185–205. (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien; 4); *Weither E.* Zur sprachlichen Rezeption der griechischen philosophischen Terminologie im Kirchenslavischen // Anzeiger für slavische Philologie. Graz, 1972. Bd. 6. S. 138–159; *Roueché M.* Byzantine Philosophical Texts of the VII<sup>th</sup> Century // JÖB. 1974. Bd. 23. S. 61–76; *idem.* A Middle Byzantine Handbook of Logic Terminology // *Ibid.* 1980. Bd. 29. S. 71–98; *idem.* The Definitions of Philosophy and a New Fragment of Stephanus the Philosopher // *Ibid.* 1990. Bd. 40. S. 107–128; *Фарковец М., прот.* Житие прп. отца нашего Иоанна Дамаскина (к 1200-летию со дня преставления) // ЖМП. 1976. № 12. С. 57–60; *Ушков К., свящ.* Св. Иоанн Дамаскин об иконопочитании // Там же. № 7. С. 76–79; *Weitzmann K.* The Miniatures of the Sacra Parallela, Parisinus Graecus 923. Princeton, 1979. (Studies in Manuscript Illumination; 8); *Thümmel H. G.* Zur Entstehungsgeschichte der sogenannten Pege gnoeseos des Ioannes von Damaskos // Bsl. 1981. T. 42. N 1. P. 20–30; *Игнатия (Петровская), мон.* Прп. Иоанн Дамаскин в его церковно-гимнографическом творчестве // БТ. 1982. Сб. 23. С. 59–93; *Schönborn Ch., von.* Le sainteté de l'icône selon S. Jean Damascène // StPatr. 1982. Vol. 17. Pt. 1. P. 188–193; *idem.* Die Christus-Ikone: Eine theol. Hinführung. Schaffhausen, 1984; *Coune M., ed.* Joie de la Transfiguration. Bégrolles-en-Mauges, 1985. (Spiritualité Orientale; 39); *Ebied R. Y., Wickham L. R.* Timothy Aelurus: Against the Definition of the Council of Chalcedon // After Chalcedon: Studies in Theology and Church History / Ed. C. Laga et al. Leuven, 1985. P. 115–166. (OLA; 18); *Hussey J. M.* The Orthodox Church in the Byzantine Empire. Oxf., 1986; *Козлов М., свящ.* Прп. Иоанн Дамаскин // ЖМП. 1987. № 8. С. 49; *Noble Th.* John Damascene and the History of the Iconoclast Controversy // Religion, Culture and Society in the Early Middle Ages: Studies in Honor of R. E. Sullivan. Kalamazoo, 1987. P. 95–116; *Kazhdan A.* Where, when and by whom was the Greek Barlaam and Joasaph not Written // Zu Alexander d. Grosse. FS. G. Wirth. Amst., 1988. Bd. 2. S. 1197–1209; *Speck P.* Eine Interpolation in den Bilderreden des Johannes von Damaskos // BZ. 1989. Bd. 82. N 1/2. S. 114–117; *Špidlík T.* Le concept de l'image chez les Pères jusqu'au Concile Nicée II // StPatr. 1989. Vol. 23. P. 74–86; *Odorico P.* La cultura della *Συλλογή*: Il cosiddetto enciclopedismo bizantino; Le Tavole del sapere di Giovanni Damasceno // BZ. 1990. Bd. 83. N 1. S. 1–21; *Flusin B.* Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VII<sup>e</sup> siècle. P., 1992. 2 vol.; *Lieu S.* Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China: A Hist. Survey. Tüb., 1992; *Twombly Ch.* Perichoresis and Personhood in the Thought of John of Damascus: Diss. / Emory Univ. Atlanta, 1992; *Dagron G. et al.* Evêques, moines et empereurs (610–1054) // Histoire du christianisme des origines à nos jours / Ed. J.-M. Mayeur et al. P., 1993. Vol. 4; *McGuckin J. A.* The Theology of Images and the Legitimation of Power in Eighth-Century Byzantium // SVTQ. 1993. Vol. 37. P. 39–58; *Павлов А., прот.* Торжество Православия: Ревностный поборник иконопочитания // ЖМП. 1994. № 7/8. С. 55–66; *Аузёру М.-Ф.* De la Palestine à Constantinople (VIII–IX siècles): Étienne le Sabaïte et Jean Damascène // TM. 1994. Vol. 12. P. 183–218; *Coticello V. S.* Pseudo-Cyril's «De SS. Trinitate»: A Compilation of Joseph the

Philosopher // OCP. 1995. Vol. 61. N 1. P. 117–130; *idem.* Jean Damascène // Dictionnaire des philosophies antiques / Ed. R. Goulet. P., 2000. Vol. 3. P. 989–1012; *Ioā I. I., jr.* «Dialectica» Sf. Ioan Damaschinul: Prolegomenă logicofilosofică a «Dogmaticii» // Theologia Orthodoxă. Cluj; Napoca, 1995. T. 40. P. 1–2, 85–140; *Patrich J.* Sabas, Leader of Palestinian Monasticism: A Comparative Study in Eastern Monasticism, IV<sup>th</sup> – VII<sup>th</sup> Cent. Wash., 1995. (DOS; 32); *Alexakis A.* Codex Parisinus Graecus 1115 and Its Archetype. Wash., 1996. (DOS; 34); *Cameron A. M.* Byzantines and Jews: Some Recent Work on Early Byzantium // BMGS. 1996. Vol. 20. P. 249–274; *Louth A.* A Christian Theologian at the Court of the Caliph: Some Cross-Cultural Reflections // Dialogos. 1996. Vol. 3. P. 4–19; *idem.* St. John Damascene: Preacher and Poet // Preacher and Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics. Cunningham, 1998. P. 247–266; *idem.* Το σχήμα της Ὁρθοδοξίας στους ἁγίους Γρηγόριο Παλαμά καὶ Ἰωάννη Δαμασκηνό // Ὁ Ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμάς στὴν Ἱστορία καὶ τὸ Παρόν / Ed.: Γ. Ι. Μαντζαρίδης. Ἄγιον Ὅρος, 2000. Σ. 645–651; *idem.* St John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology. Oxf., 2002; *idem.* The Πηγή Γνώσεως of St. John Damascene: Its Date and Development // Porphyrogenita: Essays of the History of Literature of Byzantium and the Latin East in Honour of Julian Chrysostomides / Ed. J. Harris et al. Aldershot, 2003. P. 335–340; *idem.* Icon and Incarnation: St. John Damascene and the Seventh Oecumenical Synod // Christus bei den Vätern / Hrsg. Y. de Andia. P. L. Hofrichter. Innsbruck; W., 2003. S. 258–262. (Wiener patristische Tagungen; 1); *idem.* The Holy Spirit in the Theology of St. John Damascene // Der Heilige Geist im Leben der Kirche / Hrsg. Y. de Andia. Innsbruck, 2005. S. 229–236. (Wiener patristische Tagungen; 2); *idem.* Christian Hymnography from Romanos the Melodist to John Damascene // JEASTCS. 2005. Vol. 57. N 3/4. P. 195–206; *idem.* St. John Damascene as Monastic Theologian // The Downside Review. Bath, 2007. Vol. 125. P. 197–220; *idem.* The Emergence of Byzantine Orthodoxy (600–1095) // The Cambridge History of Christianity. Camb., 2008. Vol. 3: Early Medieval Christianities, ca. 600 – ca. 1100 / Ed. Th. Noble, J. Smith. P. 46–64; *Nasrallah J., Haddad R.* Histoire du mouvement littéraire dans l'Église Melchite du V<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle. Louvain, 1996. Vol. 2/1; *Payton J. R.* John of Damascus on Human Cognition: An Element in his Apologetic for Icons // Church History. 1996. Vol. 65. N 2. P. 173–183; *Cantladze A.* Antinestorianuli traktatebi Arseni Vačes dzis «Dogmatikonši». Tbilisi, 1997 (на груз. яз.); *Hoyland R. G.* Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam. Princeton, 1997. (Studies in Late Antiquity and Early Islam; 13); *Ζωγράφιδης Γ.* Βυζαντινή φιλοσοφία της εικόνας: Μιά ἀνεξάρτητη του Ἰωάννη Δαμασκηνού. Ἀθήνα, 1997; *Cunningham M. B., Allen P., ed.* Preacher and Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics. Leiden, 1998; *Knorr O.* Zur Überlieferungsgeschichte des «Liber de Haeresibus» des Johannes von Damaskus (um 650 – vor 754): Anmerkungen zur Edition B. Kotters // BZ. 1998. Bd. 91. N 1. S. 59–69; *Outtier B.* Le dogmatikon d'Arzene d'Iqalto et ses modeles grecs // Le Muséon. 2001. Vol. 114. N 1/2. P. 217–226; *Frede M.* John of Damascus on Human Action, the Will, and Human Freedom // Byzantine Philosophy and Its Ancient Sources / Ed. K. Ierodiakonou.

Oxf.; N. Y., 2002. P. 63–95; *Olewiński D. J.* Um die Ehre des Bildes: Theol. Motive der Bilderverteidigung bei Johannes von Damaskus. St. Ottilien, 2004; *Griffith S. H.* John of Damascus and the Church in Syria in the Umayyad Era: The Intellectual and Cultural Milieu of Orthodox Christians in the World of Islam // Hugoye: J. of Syriac Studies. Wash., 2008. Vol. 11. N 2.

*Свящ. Эднро Лайт*

**Восточная агиографическая традиция.** Жития И. Д., близкого ему по времени, не существовало. Первое Житие, по всей видимости, было составлено на араб. языке между 808 и 969 гг. (*Hemmerdinger.* 1962. P. 423). Оно не сохранилось, но послужило основой для самой распространенной греч. версии – т. н. Иерусалимского Жития (ВНГ, N 884), автором которого в рукописях назван Иоанн, патриарх Иерусалимский (или ошибочно Антиохийский). Решение вопроса об авторстве зависит от датировки 2 древнейших рукописей этой версии – Vindob. Phil. 158 и Ath. Vatop. 497, к-рые исследователи датируют X или XI в. Однако, поскольку 2-я содержит часть Минология Симеона Метафраста кон. X в., Житие И. Д. должно было быть составлено не позже этого времени. Соответственно, по мнению большинства ученых, автором является *Иоанн VII*, патриарх Иерусалимский (964–966). Мнение Ф. Деторакиса об авторстве *Иоанна VIII*, патриарха Иерусалимского (1106/7 – ранее 1122), не согласуется с датировкой текста. Это Житие в посл. было переведено на лат. и слав. языки и в сокращенном виде было включено в слав. Четвы-Миней (*Иванова.* 2008. С. 335–336).

Сохранившееся араб. Житие И. Д. было составлено вскоре после 4 дек. 1085 г. *Михаилом Иеромонахом* из монарх прп. Симеона Дивногорца близ Антиохии. Как сообщает агиограф в предисловии, поводом для написания Жития стало чудесное освобождение пленных, среди к-рых он находился, после взятия Антиохии турками-сельджуками в 1084 г. Избавление совершилось 4 дек. заступничеством И. Д. и вмц. *Варвары*, память к-рых приходится на этот день. Совершая через год воспоминание этого события, Михаил обнаружил, что не существует Жития И. Д. ни на греч., ни на араб. языке, и взялся в знак благодарности составить его на основании доступной ему информации. Однако, поскольку это араб. Житие в целом совпадает по содержанию с Иерусалимским Житием, следует признать,







что оно восходит к тому же араб. оригиналу, а Михаил написал только предисловие и внес незначительные добавления.

Переработками Иерусалимского Жития в жанре энкомия можно считать Житие И. Д. и Космы, его сводного брата и соученика, в посл. еп. Маюмского, составленное Иерусалимским патриархом Иоанном Меркуропулом, отождествляемым с *Иоанном IX* (1156/57 — до марта 1166), Похвальное слово Константина Акрополита (ок. 1270; ВHG, N 885) и Житие из ркп. Paris. gr. 1164 (XV–XVI вв.; ВHG, N 885d). Еще одна, несохранившаяся, греч. версия этого типа, переведенная с арабского Самуилом, митр. Аданы, лежит в основе груз. перевода *Ефрема Мцире* (сер.— 2-я пол. XI в.; о различии между переводами с арабского на греческий (вольный) и с греческого на грузинский (буквальный) см.: *Flusin*. 1989).

Др. группу образуют Житие из рукописи мон-ря Пресв. Богородицы Камариотиссы на о-ве Халки (ВHG, N 394; сохр. также в 2 др. рукописях, самая ранняя — XIII в.) и Житие из рукописи Athen. 321 (XII в.; ВHG, N 884a). Эта редакция, к-рая, возможно, вышла из круга *Михаила Синкелла* (1-я пол. IX в.; ), представляет собой мифический рассказ, изображающий И. Д. сыном мусульманина и изобилующий хронологическими неувязками (напр., папа Римский свт. Григорий I Великий (590–604) представлен современником имп. Траяна (98–117)).

Особняком стоят краткое Житие, составленное в К-поле, — т. н. *Vita Magiana* (X в. (?); ВHG, N 885b), к-рое издатель М. Гордилло считал древнейшим (это мнение отвергнуто др. исследователями), и анонимное Житие, повествующее лишь о конфликте И. Д. с имп. Львом III Исавром (717–741) (не ранее кон. XIV в.; ВHG, N 885c).

Краткие заметки об И. Д. есть в «Лексиконе Суды» (X в.; ВHG, N 885g) и в Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.; ВHG, N 885e). Сказание об И. Д. имеется также в эфиоп. Синаксаре (рукопись XV в.) под 8 числом месяца тахсас, что соответствует дню его визант. памяти — 4 дек. (*Le Synaxaire éthiopien / Éd., trad. S. Grébaud. P., 1927. P. 683–687. (PO; T. 15. Fasc. 5)*). По всей видимости, оно происходит из арабо-мелькитского источника, поскольку в коп-



Прп. Иоанн Дамаскин.  
Роспись нартекса ц. арх. Михаила  
в Лесново, Македония. 1349 г.

то-араб. Александрийском Синаксаре (XIII–XIV вв.), с к-рого был сделан эфиоп. перевод, оно отсутствует.

Рассказ об отсечении руки И. Д. и исцелении его Богородицей содержится в Хронике Георгия Амартола (сер. IX в.; *Georg. Mon. Chron. P. 928*). Он также встречается в рукописной традиции самостоятельно (ВHG, N 885m).

Иерусалимское Житие в начале повествует об учителе И. Д. и его сводного брата Космы, к-рым стал инок также по имени Косма (разные жития по-разному освещают образ учителя И. Д.; подробнее см.: *Kazhdan, Gero. 1989. S. 128–132*). Его выкупил из плена отец И. Д., влиятельный чиновник при дворе халифа. Увидев в толпе пленников плачущего человека в монашеских одеждах, отец И. Д. спросил, стоит ли так плакать, прощаясь с жизнью, тому, кто все равно умер для мира. На что инок ответил, что он плачет не из-за страха смерти, а из-за того, что не успел никому передать свои знания. Став учителем братьев и дав своим подопечным блестящее образование, инок удалился в лавру прп. Саввы Освященного, где через нек-рое время скончался. После смерти отца И. Д. было предложено стать главным советником халифа. Агиограф сообщает, что И. Д. согласился на должность против воли и занял пост выше, чем его отец.

Когда начались гонения на иконы при имп. Льве III, И. Д. составил послание против иконоборческой ереси, к-рое имело широкое хождение

по всей Византийской империи (вероятно, речь идет о «Защитительных словах...»). По повелению имп. Льва, решившего оклеветать И. Д. перед халифом, писцы, подделав почерк И. Д., составили письмо от его имени, в к-ром он якобы призывает визант. императора напасть на Дамаск, в то время как между халифатом и Византией был подписан мирный договор. Подложное письмо Лев переслал халифу, прибавив к нему свое, содержащее заверения в следовании мирному договору. Халиф не поверил уверениям И. Д., что письмо — подделка, и повелел отсечь ему руку, к-рую повесили на рынке на всеобщее обозрение. Истекающий кровью И. Д. упрямил халифа отдать ему руку. После его долгой молитвы перед иконой Пресв. Богородицы рука приросла, на месте раны остался тонкий, как нить, красный след (этот сюжет послужил основанием появления иконографического образа Божией Матери «*Троеручица*»). Увидев чудесное исцеление, халиф признал, что пошел на поводу у клеветников. И. Д. уговорил правителя отпустить его в мон-рь. Вместе с соучеником Космой он отправился в Иерусалим, затем в лавру прп. Саввы Освященного, где просил игумена принять его в число братии. Поскольку И. Д. был знаменит, никто из старцев не соглашался стать наставником столь знатного и в прошлом могущественного человека. В конце концов один старец принял его к себе в духовные ученики с условием, что И. Д. откажется от всего, чем занимался в миру, в т. ч. от сочинения богословских текстов. Чтобы испытать смирение И. Д., наставник послал его в Дамаск продавать корзины, к-рые они вместе плели, по завышенной цене. И. Д. в рваных одеждах ходил по городу, где его многие знали, и предлагал свой товар, получая в ответ только возмущение и насмешки. Корзины купил его бывший слуга. Однажды в лавре прп. Саввы Освященного умер инок, брат к-рого, сильно сокрушавшийся о его смерти, уговорил И. Д. написать утешительное надгробное песнопение. Услышав, как И. Д. пел в келье, наставник прогнал его от себя за нарушение обещания. Вся братия умоляла старца простить И. Д., но тот согласился только при условии епитимии — очистке всех смрадных мест в лавре. Братия не решалась сказать И. Д. о такой епитимии,





но он узнал о ней, с охотой принялся исполнять ее и вымолил прощение наставника. Через некоторое время старцу явилась Пресв. Богородица и повела не запрещать И. Д. писать богословские сочинения. С тех пор И. Д. писал духовные песнопения до самой кончины.

**Мощи** И. Д. хранились в лавре прп. Саввы Освященного. О них сообщают источники XII в., в частности рус. паломник игум. *Даниил* (1104–1106) и визант. паломник *Иоанн Фока* (1185). При имп. *Андронике II Палеологе* (1282–1328) мощи были перенесены в К-поль. Рус. паломник *Зосима*, диак. Троице-Сергиева монастыря, свидетельствует о наличии мощей И. Д. в к-польском мон-ре Пресв. Богородицы Кехаритомени (1419–1421). Ранее др. рус. паломник, *Стефан Новгородец*, посетивший К-поль в 1350 г., упоминал о некоем жен. мон-ре с мощами И. Д.; по предположению Р. Жанена, Стефан, возможно, имел в виду мон-рь Пресв. Богородицы Кехаритомени (*Janin. Églises et monastères*. P. 263–264). Отсутствие с определенного времени мощей И. Д. в лавре прп. Саввы косвенно подтверждается сообщением еще одного рус. паломника, архим. *Агрефения* (ок. 1360 или 1370), к-рому в лавре показали келью, где подвизался И. Д., но не показали его мощи.

Возможно, именно к перенесению мощей приурочен день памяти И. Д. в зап. Церкви — 6 мая.

По совр. данным, челюсть И. Д. находится в лавре прп. Саввы, частицы мощей — в *Георгия Аламана мон-ре* близ с. Пендакомо (Кипр), в *Иоанна Богослова ап. мон-ре на Патмосе* (Греция) и в ц. Сан-Джорджо деи Гречи (Венеция) (*Meinardus O. F. A. A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church* // *Oriens Chr.* 1970. Bd. 54. S. 200). Изд.: **на арабском:** *Vacha S. Biographie de saint Jean Damascène: Texte original arabe*. Harissa, 1912; *Васильев А. А.* Арабская версия жития св. Иоанна Дамаскина. СПб., 1913 [рус. пер.]; *Graf G.* Das arabische Original der Vita des hl. Johannes von Damaskus // *Der Katholik*. Mainz, 1913. Bd. 93. S. 164–190, 320–331 [нем. пер. и исслед.]; *Portillo R. D.* A Life of St. John of Damascus // *PdO.* 1996. Vol. 21. P. 157–188 [вступ. ст. и англ. пер.]; **на греческом:** PG. 94. Col. 429–489 [ВНГ, N 884]; 140. Col. 812–885 [ВНГ, N 885]; *SynCP.* Col. 278–279; *Suda.* N 467; *Παπαδόπουλος-Κεραμέυς.* Ἀνάλεκτα. 1897. Т. 4. Σ. 271–302 [ВНГ, N 394], 303–350; *Gordillo M.* Damascenica: 1. Vita Marciana. R., 1926. P. 60–68. (OrChr; 8/2. N 29) [ВНГ, N 885b]; **на грузинском:** *Кекелидзе К. С., прот.* Грузинская версия араб. Жития св. Иоанна Да-

маскина // *XV.* 1914. Т. 3. Вып. 2. С. 119–174. Ист.: *ЖСв.* Дек. С. 97–117; *Majeska G. P.* Russian Travellers to Constantinople in the 14<sup>th</sup> and 15<sup>th</sup> Cent. Wash., 1984. P. 43, 153, 187, 298. (DOS; 19); *Иоанна Фоки* сказание вкратце о городах и странах от Антиохии до Иерусалима, также Сирии, Финикии и о св. местах Палестины кон. XII в. // ППС. 1889. Т. 8. Вып. 2. (Вып. 3). С. 47; Хождение архим. Агрефенья обетели Пресвятыя Богородица // Там же. 1896. Т. 16. Вып. 3. (Вып. 48). С. 18; «Хождение» игум. Даниила в Св. Землю в нач. XII в. СПб., 2007. С. 34; *Иванова К.* Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica. София, 2008. С. 335–336.

Лит.: *Сергий (Спаский).* Месяцеслов. Т. 3. С. 494; *Jugie M.* La vie de S. Jean Damascène // *EO.* 1924. Vol. 23. P. 137–161; *idem.* Une nouvelle vie et un nouvel écrit de S. Jean Damascène // *Ibid.* 1929. Vol. 28. P. 35–41; *Fecioru D.* Viața sfântului Ioan Damaschin: Studiu de istorie literară creștină. Bucur., 1935; *Graf.* Geschichte. Bd. 2. S. 69–70; *Hoek J. M.* Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung // *ОСР.* 1951. Vol. 17. P. 6–13; *Ehhard.* Überlieferung. S. 1024–1029; *Hemmerding B.* La Vita arabe de saint Jean Damascène et BHG 884 // *ОСР.* 1962. Vol. 28. P. 422–423; *Sauget J.-M.* Giovanni Damasceno // *BiblSS.* Vol. 6. Col. 785–790; *Detorakis Th.* Κοσμάς ὁ Μελωδός. Βίος καὶ ἔργο. Thessal., 1979; *idem.* La main coupée de Jean Damascène (ВНГ, 885с) // *AnBoll.* 1986. Vol. 104. P. 371–381; *Flusin B.* De l'arabe au grec, puis au géorgien: Une vie de S. Jean Damascène // *Traduction et traducteurs au moyen âge.* P., 1989. P. 51–61; *Kazhdan A., Gero S.* Kosmas of Jerusalem: A More Critical Approach to his Biography // *BZ.* 1989. Bd. 82. S. 122–132; *Auzépy M.-F.* De la Palestine à Constantinople (VIII<sup>e</sup>–IX<sup>e</sup> siècles): Etienne le Sabaité et Jean Damascène // *TM.* 1994. Vol. 12. P. 183–218; *Aubert R.* Jean Damascène // *DHGE.* T. 26. Col. 1458–1459; *Dumbarton Oaks Hagiography Database.* Wash., 1998. P. 53–54.

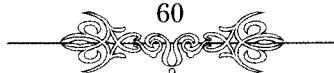
**О. Н. А., С. А. Моисеева**

**Славянская рукописная и старопечатная традиции до XIX в. Почитание. Богословские и философские сочинения.** Первые переводы сочинений И. Д. на славянский были выполнены в Болгарии в кон. IX в. (до 893). Извлечение из 3-й кн. «Точного изложения православной веры» в объеме 48 глав (вариант, не засвидетельствованный в греч. традиции) под заглавием «Небеса» было переведено свт. *Иоанном Экзархом* Болгарским, к-рый снабдил его обширным предисловием («Прологом»). Этот перевод служил основой правосл. слав. (и прежде всего рус.) богословия X–XVII вв. (а в старообрядческой среде и позднее). Перевод свт. Иоанна Экзарха попал на Русь не позднее сер. XI в. и получил широчайшее распространение в древнерус. рукописной традиции (в южнослав. он не сохранился, если не считать факта вероятного его привлечения для редактирования нового перевода в XIV в.), в особенности

начиная с XV в. По подсчетам исследователей, число его восточнослав. списков XV–XVII вв., содержащих текст полностью или значительную его часть, может быть более 100 (*Трендафилов.* 1999; *Он же.* 2004; *Сапожникова.* 2005). Старший список (ГИМ. Син. 208) датируется в наст. время кон. XI(?) — 1-й четв. XII в., происхождение его предположительно связывается с киевским великокняжеским скрипторием (*Уханова.* 2008; *Она же.* 2009. С. 134–135, 151–152); ранее в лит-ре (основную библиографию см.: *Вздорнов.* 1980. Кат. 3; *Уханова.* 2009. С. 153–156) преобладала датировка рубежом XII и XIII вв., кодекс считался созданным в Сев.-Вост. Руси (во Владимире или в Ростове). В списке заметна лексическая правка, возможно, произведенная на Руси в XI в., ближе к протографу в языковом отношении находится ряд списков XV–XVI вв. (*Баранкова.* 2001; *Сапожникова.* 2005).

В состав древнеславянской Кормчей (в X в. в Болгарии, согласно наиболее распространенному в науке мнению, или в нач. XI в. на Руси — т. зр. Л. В. Милова) вошло сказание свт. Епифания Кипрского о ересьях в редакции И. Д. (изд.: *Бенешевич.* ДСК. Т. 1. С. 644–706). На рубеже 3-й и посл. четв. XIII в. «Точное изложение православной веры» И. Д. в переводе свт. Иоанна Экзарха было включено в русскую редакцию Кормчей, в составе которой получило в XV–XVII вв. широкое распространение.

Ок. 1219 г. в окружении св. *Саввы I*, архиеп. Сербского, было переведено и включено в состав Кормчей серб. редакции (о списках XIII–XVI вв. см.: *Щапов Я. Н.* Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. М., 1978. С. 118, 125–126, 261–270) «Исповедание вкратце православной веры», вероятно, краткой редакции «Точного изложения православной веры» И. Д. Ряд списков этой Кормчей, отражающих редактуру 1-й пол. XIII в., включает также не относящиеся к первоначальному переводу 4 главы из 2-й кн. «Точного изложения православной веры», переведенного свт. Иоанном Экзархом с названием «Богословие» (под таким названием «Точное изложение православной веры» И. Д. имело хождение в славянской литературе) — «О небеси», «О рае»,





«О человеке», «О диаволе и о бесах» (Там же. С. 130).

Не позднее сер. XIV в. у юж. славян или на Афоне был выполнен новый перевод (частично с привлечением древнейшего) полного текста «Богословия» вместе с Посланием И. Д. свт. Косме Маюмскому в качестве предисловия. Старший болгарский список этого перевода (Ath. Zogr. 125. П.д.12) датируется 3-й четв. XIV в. Совр. ему старший сербский список (Ath. Chil. 393) написан для патриарха Сербского *Саввы IV* (1354–1375). Позднейшая южнослав. рукописная традиция (в основном связанная с Охридской архиепископией 2-й – 3-й четв. XVI в.) довольно значительна (Ангелов. 1974). На Руси этот перевод не получил известности (изд.: *Weiber, Keller, Miklas*. 1987).

Примерно в то же время (и, возможно, в том же книжном центре) на слав. язык была переведена в полном объеме «Диалектика» И. Д. (старший серб. список – РНБ. Гильф. № 84, сер. XIV в.; изд.: *Weiber*. 1969). В эпоху «второго южнославянского влияния» (посл. четв. XIV – 1-я треть XV в.) памятник стал известен на Руси (очевидно, привозился неоднократно), где со временем получил широкое распространение (*Гаврюшин*. О ранних списках. 1986; *Он же*. «Диалектика» Иоанна Дамаскина. 1987). В XVI–XVII вв. здесь создаются новые редакции текста, в частности митр. *Данилом* (*Он же*. 1988), а также вопросоответная редакция (*Он же*. Научное наследие. 1986).

На основе переводов сочинений И. Д. и ряда псевдоэпиграфов на Руси ок. сер. XV в. сложился сборник, представляющий своеобразное «собрание сочинений» этого автора. В его состав входили Житие И. Д., псевдоэпиграф «О восьми частях слова», Послание И. Д. свт. Косме Маюмскому, «Диалектика» и «Богословие» с предисловием свт. Иоанна Экзарха. На сборник этого типа в XV–XVIII вв. в восточнослав. традиции приходится ок. трети списков сочинений И. Д. (*Трендафилов*. 1996; *Он же*. 2004; *Левшина*. 1999; *Сапожникова*. 2005. С. 8). Во 2-й четв. XVI в. он был включен целиком в состав ВМЧ (изд.: ВМЧ. Декабрь, дни 1–5. Стб. 149–274). В XVI–XVII вв. такой сборник, именуемый «Иоанн Дамаскин» или «Книга Иоанна Дамаскина», имелся (судя по описям) во всех сколько-нибудь значительных восточнослав. монастырских б-ках.



Прп. Иоанн Дамаскин.  
Фреска ц. Успения Пресв. Богородицы  
на Волотовом поле в Вел. Новгороде. 1363 г.

В 1575–1579 гг. «Богословие» и «Диалектика» И. Д. были переведены на славянский, частично с привлечением лат. текста, на Волини князьями-эмигрантами А. М. Курбским и М. А. Оболенским-Ноготковым (*Калугин*. 1998. С. 36–37). Перевод Курбского – Оболенского, снабженный предисловием первого, получил достаточно широкое распространение в восточнослав. рукописной традиции (известно не менее 10 списков XVI–XVII вв.), однако (в немалой степени, возможно, из-за личности переводчиков) далеко не сравнялся по популярности со старыми переводами обоих памятников.

В 30-х гг. XVII в. «Богословие» И. Д. в древнейшем переводе готовилось к публикации соловецким книжником иером. *Сергием* (*Шелониным*), внесшим в текст значительную лексическую правку, но по не выясненным до конца причинам это издание не было осуществлено (*Сапожникова*. 2008). В 1665 г. это сочинение И. Д., заново переведенное с греческого иером. *Епифанием* (*Славинецким*), вышло в свет в составе сборника его переводов творений отцов Церкви (*Зернова А. С.* Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI–XVII вв.: Сводный кат. М., 1958. С. 95. № 311).

Во 2-й пол. XVIII в. новый перевод с греческого «Точного изложения православной веры» И. Д. делался дважды: архиеп. *Амвросием* (*Зертис-Каменским*) и прп. *Паиси-*

*ем* (*Величковским*). Первый 2 раза (1774; 1789) издавался в Москве (*Зернова А. С., Каменева Т. Н.* Сводный каталог русской книги кирилловской печати XVIII в. М., 1968. С. 297, 362. № 869, 1049).

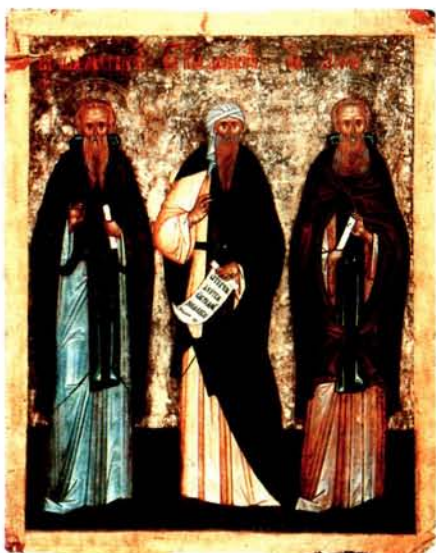
Широкое распространение в средневеков. слав. традиции (прежде всего древнерусской) получило сочинение И. Д. «Слово о святых и честных иконах ко всякому христианину и к цесарю Константину Каваллину, и о вся еретики», известное в списках начиная с XV в. Оно входит в подборку текстов в защиту иконопочитания в составе сборников, а также помещается как чтение в 1-ю Неделю Великого поста в триодных Торжественниках (*Ėertorickaja*. 1994. С. 149–150. N 05.7.25). В 1647 г. это Слово И. Д. было издано в Московском Печатном дворе в составе Сборника в 71 главе (куда вошли также «Слово о иже в вере усопших» и отрывок «о поклонянии на восток» из кн. «Небеса»). Книга переиздавалась в XVIII в. в старообрядческих типографиях: в 1782 и в 1787 гг. в Почаеве, в 1791 г. в Супрасле, в 1793 г. во Львове (Лемберге) (*Вознесенский А. В.* Кириллические издания старообрядческих типографий кон. XVIII – нач. XIX в.: Кат. Л., 1991. С. 26–27, 132, 134, 140. № 21, 297, 316, 355).

**Гомилетические сочинения.** Торжественные Слова И. Д. на праздники минейного и триодного циклов начали переводиться на слав. язык, вероятно, уже в древнейший период существования славянской письменности, не позднее кон. IX – нач. X в. Так, в составе *Успенского сборника* кон. XII–XIII в. в числе гомилий Цветной Троицы помещено (Л. 175–180 об.) Слово И. Д. в Великий понедельник «О иссохшей смоковнице и о притче винограда» (*Успенский сборник XII–XIII вв.* / Изд. подгот.: О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон; под ред. С. И. Коткова. М., 1971. С. 297–304).

К числу древнейших переводов относится, возможно, и Слово И. Д. на Сошествие Св. Духа (нач.: «В последний день великаго праздника стояше Иисус и возглаголаше...»), представленное в ряде рус. рукописей XV–XVI вв. (*Ėertorickaja*. 1994. С. 430, 436. N 19.0.17, 19.0.44).

Минейные гомилии И. Д. (на Рождество Богородицы, на Рождество Христово, на Преображение, 2 на Успение Богородицы) представлены





Прп. Иоанн Лествичник,  
прп. Иоанн Дамаскин, прп. Арсений Великий.  
Икона. 2-я пол. XV в. (НГОМЗ)

списками (первоначально южно-славянскими) начиная со 2-й пол. XIV в., они переведены, вероятно, болг. книжниками в составе т. н. «студийской коллекции» (Hannick. 1981. S. 242, 247. N 265, 273; Иванова. 2008. С. 195–197, 381, 603–604, 611–612). Слово на Рождество Богородицы было переведено (без имени автора) в 1343(?) г. в составе Евангелия Учительного («Патриаршего гомилярия» — Иванова. 2008. С. 196), к-рое неоднократно издавалось в XVI–XVIII вв. (впервые издано Иваном Фёдоровым и Петром Мстиславцем в 1569 в Заблудове). С XV в. в рус. рукописной традиции широко распространяются Слова «О иже в вере усопших» и «О иссохшей смоковнице и притче винограда», включаемое в триодные Торжественники как чтение на мясопустную субботу (о списках см.: Ėrtorickaja. 1994. С. 86. N 03.6.17).

**Гимнографические творения** И. Д. переводились на слав. язык со 2-й пол. IX в. в составе богослужебных книг и должны рассматриваться в контексте их истории на слав. почве. Эта часть лит. наследия И. Д. оказала сильнейшее воздействие на творчество ранних слав. гимнографов, в первую очередь на св. Климента Охридского, еп. Словенского († 916), и св. Константина, еп. Преславского (КМЕ. Т. 4. С. 401, 404–405). Заметно, в частности, влияние гимнографического наследия И. Д. на слав. каноны Октоиха, написанные первым из них, и непосредственно ямбического канона И. Д. на

Рождество Христово на канон тому же празднику, написанный вторым и снабженный сложным метрическим акростихом (Попов Г. Акростих в гимнографическом творчестве учеников Кирилла и Мефодия // La roesia liturgica slava antica = Древнеслав. литург. поэзия: XIII Междунар. съезд славистов. Тематич. блок. № 14: Докл. Р.; София, 2003. С. 50).

**Другие сочинения. Псевдоэпиграфы.** В *Изборнике 1073 г.* содержится (Л. 250 об. — 251) статья, относящаяся, несомненно, к первоначальному составу рукописи: «Иоанн Дамаскин о македонских месяцах от церковного предания». Переводились также псевдоэпиграфы (либо тексты, недостаточно надежно атрибутируемые) с именем И. Д. в заглавии. К числу наиболее распространенных среди них относится Слово на Благовещение (нач.: «Нынешнему честному царскому собранию, светлому и пречудному воспоминанию...»), содержащее элементы диалога между Пресв. Богородицей, арх. Михаилом и прав. Иосифом Обручником, представленное слав. списками не позднее 2-й четв. XIV в. (Иванова. 2008. С. 501).

Имя И. Д. стоит в заглавии «Повести о Варлааме и Иоасафе» в списках Афанасьевского извода древнейшей (рус. домонгольской) и болг. (кон. XIII — нач. XIV в.) редакций перевода; в сербской редакции (нач. XIII в.?) автором назван Иоанн Савваит (Повесть о Варлааме и Иоасафе: Памятник древнерус. переводной лит-ры XI–XII вв. / Подгот. текста, исслед., коммент.: И. Н. Лебедева. Л., 1985. С. 57–69). Авторство И. Д. в качестве альтернативного (наряду с Сифом Антиохом: «списание Сифа Антиоха, друзии же мнеша, яко Иоанн Дамаскин») указывается в заглавии слав. перевода книги басен «Стефанит и Ихнилат» (Стефанит и Ихнилат: Средневековая книга басен по русским рукописям XV–XVII вв. / Изд. подгот.: О. П. Лихачева, Л. С. Лурье. Л., 1969. С. 7). Устойчиво приписывается ему в славянской традиции грамматическое соч. «О осьми частях слова», переведенное, вероятно, одновременно с «Диалектикой» (Левшина. 1999; изд.: Weiher. 1977).

В сборниках XVII–XVIII вв. (и в позднейшей старообрядческой традиции) И. Д. нередко приписывается Слово «О красном («червленом») яйце на Велик день».

Сочинения И. Д. достаточно активно использовались слав. и рус. церковными писателями начиная с XI в. Так, «Богословие» — перевод Иоанна Экзарха — цитируется (под названием «Книга Уверие») в предисловии к «Сказанию о чудесах святых мучеников Бориса и Глеба» (см.: Горский, Невоструев. Описание. С. 295–296). На рубеже XIV и XV вв. митр. Григорий Цамблак использовал Слово на Преображение, составленное И. Д., для создания собственного гомилетического сочинения на ту же тему (Макарий. История РЦ. Кн. 3. С. 491–492).

Между кон. XIV и 2-й пол. XV в. творения И. Д. (вероятно, в составе его «собрания сочинений») послужили на Руси источником при составлении «энциклопедического» сборника-компиляции «Златая цепь» (см.: Крутова. 1990; ср.: Сапожникова. 2005. С. 10), к-рый позднее (во 2-й четв. XVI в.) вошел в состав некалендарных добавлений к ВМЧ под 31 июля (Крутова. 1990. Ч. 1. С. 46). Активно использовал сочинения И. Д. прп. Иосиф Волоцкий при написании «Просветителя». Свидетельства «Слова о святых и честных иконах...» приводятся в 5-м Слове прп. Иосифа, но особенно сильно его воздействие в 6-м Слове. В обширном 7-м Слове привлечены тексты «Изложения веры» и «Богословия» (Макарий. История РЦ. Кн. 4. Ч. 1. С. 313–315; Бычков. 1992. С. 229–239). Заметный интерес к «Богословию» И. Д. проявлял Московский митр. Даниил — написанный частично им список памятника (РГБ. Вол. 490) изобилует следами редакторской правки (Сапожникова. 2007). К сочинениям И. Д. прибегали и при создании в окружении митрополита Сводной Кормчей (Макарий. История РЦ. Кн. 4. Ч. 2. С. 87).

Сочинения И. Д. широко использовались старообрядческими авторами XVII — нач. XX в.

**Почитание.** Пространное Житие И. Д., написанное Иоанном, патриархом Иерусалимским, переведено на славянский в составе студийского комплекта Миней-Четых не позднее XII в. Старший русский список — в составе Волоколамского комплекта Миней-Четых посл. четв. XV в. (РГБ. Ф. 113. № 593. Л. 24 об. — 47). Житие включено в состав ВМЧ (уже в древнейший, Софийский, комплект), опубликовано в 1901 г. в составе 1-го выпуска (дни 1–5) де-





кабрьского тома свода. Краткое Житие переведено в XII в. на Руси (или в К-поле или на Афоне) в составе редакции Пролога *Константина*, еп. Мокисийского, и затем трижды в 1-й пол. XIV в. у юж. славян или на Афоне в составе стихного Пролога. Болг. редакция этого перевода получила известность на Руси на рубеже XIV и XV вв. Древнейший перевод и перевод XIV в. проложного Жития во 2-й четв. XVI в. также были включены в состав ВМЧ.

Косвенным свидетельством почитания И. Д. у правосл. славян в период позднего средневековья — раннего Нового времени является история предания о чудотворной иконе Божией Матери «Троеручица». Еще в сер. XVI в. судьба одной из главных святынь серб. Хиландарского мона-ря на Афоне — иконы «Троеручица» — не связывалась с именем И. Д. Согласно известиям монастырского посольства 1558–1559 гг. в Москву, в обители имелась отдельная чудотворная икона («что исцели руку отрезанную святому Иоанну Дамаскину»), по преданию привезенная св. Саввой Сербским из одного путешествия (вероятно, 1-го) в Св. землю, тогда как происхождение большого храмового образа «Троеручица» связывалось со Скопье и датировалось XIV в. (см.: *Турлилов А. А.* Рассказы о чудотворных иконах мона-ря Хиландар в рус. записи XVI в. // *Чудотворная икона в Византии и Др. Руси*. М., 1996. С. 513, 521, 517–519). Уже в XVII в. версия о том, что хиландарская икона «Троеручица» является иконой, исцелившей И. Д., получает широкое распространение. В России эта версия засвидетельствована в связи с принесением с Афона в Москву копий с чудотворного образа, а также в антииконоборческом трактате 10-х гг. XVIII в. «*Солнце Пресветлое*», на Афоне и в Сербии — в сказании о чудесах («чуде») от этой иконы, известном в списке 1804 г. (НБС. Рс-74. Л. 236–244) при переводе «Чудес Пресвятой Богородицы» Агапия Ландоса (Критского) (см.: *Штавьанин-Ђорђевић Љ.* Чудеса Пресвете Богородице Агапија Крићанина и ново чудо Богородице Тројеручице манастира Хиландара // *АрхПр.* 1984/1985. Књ. 6/7. С. 275–290). Во 2-й пол. XIX в. «дамаскинская» версия происхождения хиландарской храмовой иконы была канонизирована в многократно переизда-

вавшемся сборнике сказаний о чудотворных святогорских иконах «Вышний Покров над Афоном».

Посвящение И. Д. храмов, вероятно, было исключительно редким и носило скорее всего патрональный характер. Поэтическое творчество И. Д. в XIX в. вдохновило А. К. Толстого написание одноименной поэмы о нем.

Изд.: *Богословие св. Иоанна Дамаскина* в пер. Иоанна Экзарха Болгарского: По харатейному списку Московской синодальной 6-ки / Предисл.: А. Н. Попов. М., 1878; *Ягич И. В.* Рассуждения южнослав. и рус. старины о церковнослав. языке. СПб., 1896. С. 32–34, 40–77; ВМЧ. Декабрь, дни 1–5. Стб. 139–293; *Sadnik L.* Des hl. Johannes von Damaskus 'Εκθεσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως in der Übersetzung des Exarchen Johannes. Wiesbaden; Freiburg i. Br., 1967–1983. Bd. 1–4. (MLS; 5, 14, 16, 17); *Weihert E.* Die Dialektik des Johannes von Damaskus in kirchenslavischen Übersetzung. Wiesbaden, 1969. (MLS; 8); *idem.* Die älteste Handschrift des grammatischen Traktats «Über der acht Redeltheile» // *Anzeiger für Slavische Philologie*. Graz, 1977. Bd. 9. S. 367–427; *Weihert E., Keller J., Miklas H.* Die Dogmatik des Johannes von Damaskus in kirchenslavischen Übersetzung des 14. Jh. Freiburg i. Br., 1987. (MLS; 25); *Besters-Dilger J.* Die Dogmatik des Johannes von Damaskus in der Übersetzung des Fürsten A. M. Kurbskij (1528–1583). Freiburg i. Br., 1995. (MLS; 35).

Лит.: *Калайдович К. Ф.* Иоанн, Экзарх Болгарский. М., 1824. С. 17–28, 57, 213; *Оболенский М. А.* О переводе кн. Курбского сочинений Иоанна Дамаскина // Библиогр. зап. 1858. Т. 1. № 12. Стб. 355–366; *Горский, Невоструев.* Описание. 1859. Отд. 2. Ч. 2. С. 288–312; *Sadnik L.* Eine zweite südslavistische Übersetzung des Johannes Damascenus // *Slavistische Studien zum V. Intern. Slavistenkongress*. Gött., 1963. S. 281–284. (Opera slavica; 4); *Ангелов Б. С.* Пълен югославянски превод на съчинението «Небеса» // *Он же.* Страници из историята на старобългар. лит-ра. София, 1974. С. 143–149; *Скворцова А. А.* О логических категориях «Диалектики» Иоанна Дамаскина и их отражения в риториках XVII в. // *Вопросы рус. яз. и методики его преподавания*. Красноярск, 1974. Вып. 3. С. 3–9; *Пейчев Б.* Об одном открытии в традиции Диалектики Иоанна Дамаскина // *Palaeobulgarica*, 1977. N 2. С. 74–75; *Вздорнов Г. И.* Искусство книги в Др. Руси: Рукописная книга Сев.-Вост. Руси XII — нач. XV вв. М., 1980. С. 19–20. Кат. 3; *Hannick Ch.* Maximos Holobolos in der kirchenslavischen homiletischen Literatur. W., 1981 (по указ.); *он же (Ханник К.)* Диалектика Иоанна Дамаскина в слав. и груз. переводе: Опыт сравнения переводческих методов // *Palaeobulgarica*. 1987. N 1. С. 67–71; *Трендафилов Х. П.* Кирилово определение на философията (кратка и пространна редакция) // *Език и лит-ра*. 1982. № 1. С. 49–53; *он же.* К вопросу о первой слав. грамматике и ее авторе // *Преслав*. София, 1993. Сб. 4. С. 217–223; *он же.* «Богословие» Иоанна Дамаскина в лит-ре Др. Руси: АДД. М., 1994; *он же.* «Небеса» Иоанна Экзарха как порождающая модель (обзор списков и структура текста) // 1100 години Велики Преслав. Шумен, 1995. Т. 2. С. 60–90; *он же.* Переводы «Богословия» Иоанна Дамаскина в рус. и слав. филологии // *ТОДРЛ*. 1996. Т. 50. С. 658–667; *он же.* Иоанн Экзарх

и становление слав. теологического моногизма // *Медиевистика и културна антропология: Сб. в чест на 40-годишната творческа дейност на проф. Д. Петканова*. София, 1998. С. 154–161; *он же.* «Небеса» Иоанна Экзарха Болгарского и древнерус. духовные центры // *Преславска книжовна школа*. Шумен, 1999. Т. 4. С. 165–194; *он же.* «Небеса» Иоанна Экзарха Болгарского в древнерус. рукописной традиции: Обзор списков // *Глубины книжные: Архив за старобългар. извори*. Шумен, 2004. Т. 2. С. 9–73; *Гаеврошин Н. К.* «Изборник Святослава» 1073 г. и «Диалектика» Иоанна Дамаскина // *ССЛ*. 1983. № 4. С. 94–96; *он же.* «Книга диалектична глубины...» // *Совр. проблемы книговедения, книжной торговли и пропаганды книги*. М., 1983. Вып. 2. С. 95–100; *он же.* Научное наследие А. М. Курбского // *Памятники науки и техники*, 1984. М., 1986. С. 210–236; *он же.* О ранних списках славяно-рус. «Диалектики» // *Зап. ОР ГБЛ*. М., 1986. Вып. 45. С. 279–284; *он же.* Вопросо-ответная редакция «Диалектики» // *Там же*. 1987. Вып. 46. С. 248–253; *он же.* «Диалектика» Иоанна Дамаскина на Руси // *Ист. традиции духовной культуры народов СССР и современность*. К., 1987. С. 74–79; *он же.* Русские первопечатники — читатели «Диалектики» Иоанна Дамаскина // *Федоровские чт.*, 1983. М., 1987. С. 70–72; *он же.* Митр. Даниил — редактор «Диалектики» // *ТОДРЛ*. 1988. Т. 41. С. 357–363; *Конреева Т. Н.* Неизвестные отрывки из «Богословия» Иоанна Дамаскина в пер. Иоанна Экзарха Болгарского в списке XV в.: (Болг. истоки книжного возрождения на Руси) // *Palaeobulgarica*. 1983. N 4. С. 93–100 (то же // *Она же.* Немеркнущий свет: (Из истории книжных связей Болгарии и России. XI — нач. XIX вв.). Вел. Търново, 1996. С. 14–23); *Стратий Я. М.* Естественнаучные представления Др. Руси и Болгарии и их место в истории отечественной натурфилософии // *У истоков общности филос. культуры рус., укр. и болгар. народов*. К., 1983. С. 103–127; *Вайер Е., Миклас Х.* Преводачки похвати в Богословието на Иоанн Экзарх в сравнение с по-късни паралелни преводи // *Старобългар. лит-ра*. София, 1986. Кн. 19. С. 29–59; *Kakridis J.* Codex 88 des Klosters Decani und seine griechischen Vorlagen: Ein Kapitel der serbisch-byzantinischen Literaturbeziehungen im 14. Jh. Münch., 1988 (по указ.); *Очерки истории школы и педагогической мысли народов СССР с древнейших времен до кон. XVII в.* / Отв. ред.: Э. Д. Днепров. М., 1989 (по указ.); *Крутова М. С., сост.* «Златая цепь» // *Метод. рекомендации по описанию слав.-рус. рукописей для Сводного кат. рукописей, хранящихся в СССР*. Новосибир., 1990. Вып. 5. Ч. 1–2 (по указ.); *Булашин Д. М.* Античные традиции в древнерус. лит-ре XI–XVI вв. Münch., 1991 (по указ.); *Бычков В. В.* Русская средневек. эстетика XI–XVII в. М., 1992; *Милюков В. В.* Определения философии Иоанна Дамаскина и его славяно-рус. варианты // *Переводные памятники филос. мысли в Др. Руси*. М., 1992. С. 130–174; *Eertorickaja T. V.* Vorläufiger Katalog Kirchenslavischer Homilien des beweglichen Jahreszyklus. Opladen, 1994 (по указ.); *КМЕ*. 1995. Т. 2. С. 168–194; 2003. Т. 4. С. 400–414; *Калугин В. В.* Андрей Курбский и Иван Грозный: (Теорет. взгляды и лит. техника древнерусского писателя). М., 1998 (по указ.); *Левшина Ж. Л.* Славянское грамматическое сочинение «О восьми частях слова»: (Археогр. обзор) // *Опыт по источниковедению: Древнерус. книжность: Археография, палеография, кодикология*. СПб., 1999. С. 66–76;







Суханова Е. Н. О первоначальной редакции слав. перевода «Диалектики» св. Иоанна Дамаскина XIV в. // ТОДРЛ. 1999. Т. 51. С. 324–336; Podskalsky G. Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien, 865–1459. Münch., 2000 (по указ.); Баранкова Г. С. О лексической правке в списках Богословия Иоанна Дамаскина // Рус. язык в науч. освещении. М., 2001. № 2. С. 168–190; Сапожникова О. В. Вопросы текстологии Богословия Иоанна Дамаскина в пер. Болгарского экзарха Иоанна // Palaeobulgarica. 2005. N 4. С. 3–29; она же. Работа митр. Даниила над Богословием Иоанна Дамаскина // ДРВМ. 2007. № 3(29). С. 94–96; она же. Несостоявшееся издание XVII в.: «Богословие» Иоанна Дамаскина в пер. Иоанна Экзарха Болгарского // ТОДРЛ. 2008. Т. 58. С. 99–126; Иванова К. Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica. София, 2008 (по указ.); Уханова Е. В. Об одном киевском скриптории посл. четв. XI — нач. XII в. // Палеография и кодикология: 300 лет после Монфоко-на: Мат-лы Междунар. науч. конф. М., 2008. С. 225–229; она же. Древнейшие изображения св. кн. Бориса: К истории 6-ки Владимира Мономаха // Борисо-Глебский сб. = Collectanea Borisoglebica. P., 2009. Вып. 1. С. 117–156.

А. А. Турилов

**Гимнография.** Согласно палестинскому календарю X в., сохранившемуся в груз. переводе (Garitte. Calendrier Palestino-Georgien. P. 108–109), память И. Д. отмечается 4 и 9 дек. В Типиконе Великой ц. IX–XI вв. (Mateos. Turicon. T. 1. P. 116, 124) И. Д. упоминается 29 нояб. и 4 дек. без богослужебного последования. В Студийско-Алексиевском Типиконе 1034 г. (Пентковский. Типикон. С. 299–300) память И. Д. празднуется 4 дек.; последование И. Д. соединяется со службой Октоиха и последованием вмиц. Варвары и включает канон (общий вмиц. Варваре и И. Д.), цикл стихир-подобнов, седален. Такой состав службы И. Д. подтверждается рукописными слав. Минеями студийской традиции (напр., ГИМ. Син. № 162, XII в.; см.: Горский, Невоструев. Описание. Отд. 3. Ч. 2. С. 34). В Евергетидском Типиконе 2-й пол. XI в. (Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 330) память И. Д. отмечается 2 дек. вместе с памятью прор. Аввакума. Последование И. Д. включает: отпустительный тропарь плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа Ὁρθοδοξίας ὁδηγέ (Православіѧ наставниче), канон 2-го гласа, цикл стихир-подобнов, который заимствуется из службы 4 дек. На стиховне вечерни из стихирам Октоиха прибавляется стихира-подобен И. Д., седален (по 6-й песни канона), на литургии — прокимен Пс 149. 5, аллилуйя Пс 111. 1, чтения дня. В Мессинском Типиконе 1131 г. И. Д. не упоминается. В Георгия Мтацминдели Типиконе сер. XI в. (Кекелидзе. Литургические груз. памятники. С. 242) память И. Д. отмечается 29 нояб. и 4 дек. без богослужебного последования. В ранних редакциях Иерусалимского устава, напр., Sinai. gr. 1096, XII–XIII вв. (Дмитриевский. Там же. Т. 3. С. 34), память И. Д. празднуется 4 дек. вместе с памятью вмиц. Варва-

ры. Согласно первопечатному греч. Типикону (Венеция, 1545), 4 дек. соединяются последования вмиц. Варвары, И. Д. и Октоиха: на «Господи, воззвах» поются 2 цикла стихир-подобнов святым, на



Прп. Иоанн Дамаскин.  
Миниатюра из Анфологии Хрисафа  
Нового. 1671 г. (Ath. Xen. 128. Fol. 6v)

стиховне вечерни поются стихиры Октоиха, но по желанию могут исполняться стихиры И. Д., в качестве славника на стиховне вечерни назначается стихира преподобному; отпустительный тропарь И. Д. тот же, что и в Евергетидском Типиконе; на утрени поется канон Октоиха и общий канон святым 2-го гласа (очевидно, тот же, что и в Студийско-Алексиевском Типиконе), по 6-й песни назначаются кондаки святым, на хвалитех — стихиры вмиц. Варваре, на стиховне утрени — стихиры Октоиха и подобен И. Д. в качестве славника; на литургии назначаются избобразительные антифоны, 3-я и 6-я песни канона святым, причастен Пс 111. 6.

В первопечатном московском Типиконе 1610 г. сохраняется в целом тот же устав службы 4 дек., что и в первопечатном греч. Типиконе, хотя кондак И. Д. поется по 3-й песни канона; на литургии назначается прокимен Пс 67. 36, Апостол Гал 3. 23 — 4. 3, аллилуйя Пс 39. 2, Евангелие Мк 5. 24–41. Начиная с московского Типикона, изданного в 1633 г., и по наст. время 4 дек. в слав. богослужебных книгах стало отмечаться знаком шестеричной службы (см. ст. Знаки праздников месяцеслова). Последование И. Д., содержащееся в совр. богослужебных книгах, включает: отпустительный тропарь 3-го гласа Τῆν καλλικέλαδον, καὶ λυγροῖς πολλαῖς («Благозвучного, и громкими песнями...» только в греч.

Минее); 4-го (т. е. 8-го) гласа Ὁρθοδοξίας ὁδηγέ (Православіѧ наставниче); кондак 2-го гласа Δομιάσας πολλοῖς ἰδρόσιν («Смирив многими трудами...») — в греч. Минее, кондак 4-го гласа Песнопієнца и честнагв вѣогагдѣльника: — в слав.; канон, составленный Стефаном Савванитом, содержащий тропари, посвященные вмиц. Варваре (3 тропаря) и И. Д. (2 тропаря и Богородичен), 2-го гласа, без акростиха, ирмос: Ἐν βυθῶν κατέστρωσε (Во глѣбинѣ постага); нач.: Ὡς Τριάς ὑπέρθεε (Сѣ трѣе прѣжѣтвеннаѧ); цикл стихир-подобнов (в греч. Минее содержатся 2 цикла), самогласен, седален (в греч. Минее седален 3), светилен. По рукописям известны песнопения И. Д., не вошедшие в совр. богослужебные книги: канон, составленный Марком Евгеником, с акростихом Τὸν ἐκ Δαμασκοῦ μωσοποῖδὸν ἁγστέον Μάρκω (Из Дамаска песнотворца подобает воспеть Марку), 4-го гласа, ирмос: Θαλάσσης τὸ Ερυθραῖον πέλαγος (Мѡра чермнѣю пѣчинѣ); нач.: Τὰ ἄνθη τῶν σῶν χαρίτων, ὅσπε (Цвет твоих даров, преподобне) (Ταμεῖον. Σ. 113); кондак 4-го гласа Κρατήρῳ ἤνε μάρτῆ: с иконом (Амфилохий. Кондакарий. С. 244). Также известны дополнительные греч. песнопения для службы И. Д., сохранившиеся в рукописях лавры прп. Саввы Освященного (см.: Ἀκολουθία τοῦ ἁγίου ἐνδόξου καὶ πανευφήμου ἀποστόλου Ἰακώβου τοῦ ἀδελφοθέου καὶ πρώτου ἱεράρχου τῶν Ἱεροσολύμων. Ἱεροσόλυμα, 1861. Σ. 41–48).

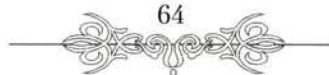
Е. Е. Макаров

**Иконография.** В визант. и древнерус. искусстве И. Д. изображался как средовек с небольшой заостренной бородой с проседью, овал лица неск. удлинённый, скулы подчеркнуты. Отличительной чертой его иконографии является состав монашеского облачения (хитон,



Прп. Иоанн Дамаскин.  
Миниатюра из «Sacra parallela».  
Сер. IX в. (Paris. gr. 923. Fol. 208r)

мантия), где вместо традиц. куколя, как правило, изображен головной убор вост. типа в виде тюрбана, к-рый указывает на сир. происхождения святого. В руках И. Д. — свернутый или развернутый сви-





ток с текстами его гимнов в честь Пресв. Богородицы. Известны как единоличные образы святого, так и образы в композициях, посвященных Богородичным праздникам или созданных на сюжеты песнопений И. Д.

Древнейшие изображения святого известны по миниатюрам рукописей. Так, в рукописи «Sacra parallela» И. Д. (Paris, gr. 923), украшенной миниатюрами ок. сер. IX в. вост. мастером в рим. или к-польском скриптории, сохранилось 7 его изображений (Fol. 99r, 146r, 147r, 197r, 208r, 240r и 378v). И. Д. представлен с семью волосами и остроконечной бородой, в монашеском одеянии, 3 раза — с куколом на голове, 4 — с непокрытой головой. Он показан держащим в руке калам, благословляющим написанный текст или указывающим на него; на 2 миниатюрах стоящим, на 4 — сидящим и погрудно в медальоне. В Митологии Василия II (Vat. gr. 1613. P. 213, 1-я четв. XI в.) И. Д. представлен пишущим за столом по образцу изображений евангелистов. Также пишущим, с тюрбаном на голове, И. Д. изображен в рукописи Гомиллий Григория Назианзина (Hieros. Patr. Taphou 14. Fol. 92, кон. XI в.). Изображения И. Д. есть на миниатюрах 2 списков «Догматической паноплии» Евфимия Зигабена (Vat. gr. 666. Fol. 1v; ГИМ. Снн. греч. 387. Л. 5 об.), созданных до 1118 г. В московской рукописи он показан с тюрбаном на голове, в ватиканской — с куколом; в обоих случаях — со свернутым свитком в руке, стоящим в ряду отцов Церкви, чьи опровержения ересей приводит в своем сочинении Евфимий Зигабен. В кон. XII в. изображениями И. Д. и др. гимнографов была проиллюстрирована рукопись Октоиха из университетской б-ки в Мессине, Италия (Mess. SS. Salvatore. 51). Изображение И. Д. сохранилось также в рукописи его сочинений XIV в. (Paris, gr. 1123. Fol. 5v).

Образ И. Д. в технике эмали сохранился на окладе мозаичной иконы «Апостол и евангелист Иоанн Богослов» посл. четв. XIII в. из Лавры прп. Афанасия на Афоне.

Наиболее ранний пример изображения И. Д. в иконописи — икона из мон-ря вмц. Екатерины на Синае (XI в.), где святой представлен вместе с прп. Ефремом Сиринском, в монашеском одеянии, с тюрбаном на голове. Изображение И. Д. в монашеской мантии и в тюрбане становится традиц. для монументальных декораций визант. храмов в XII–XIV вв. В костнице Бачковского мон-ря (80-е гг. XI в.) изображения гимнографов И. Д. и свт. Космы Маюмского фланкируют стену «Успение Богородицы» на зап. стене, а в ц. свт. Николая Чудотворца (Боянской) в Софии (1259) — композицию «Распятие» (на свитке И. Д. — слова из канона воскресной утрени). На фреске ц. вмч. Пантелеимона в Горно-Нерези близ Скопье



Прп. Иоанн Дамаскин.  
Роспись кафоликона Успения Пресв.  
Богородицы мон-ря Протат на Афоне.  
Ок. 1290 г.

(1164) И. Д. представлен на сев. стене наоса с развернутым свитком со словами из 2-го канона на Рождество, вместе с др. монахами-гимнографами: свт. Космой Маюмским, прп. Феодором Студитом, прп. Феодором Начертанным и Иосифом Сицилийским; такую же группу гимнографов можно видеть на фреске ц. Панагии Аракос близ Лагудеры, Кипр (1192). В трапезной монастыря ап. Иоанна Богослова на о-ве Патмос в нач. XIII в.



Прп. Иоанн Дамаскин  
и свт. Косма. Миниатюра  
из Митология Василия II.  
1-я четв. XI в.  
(Vat. gr. 1613. P. 213)

И. Д. и свт. Косма Маюмский изображены по сторонам от «Распятия»; в ц. Панагии Амасту близ Монагри, Кипр (кон. XII в.), — на вост. склоне арки рядом со сценой «Введение Богородицы во храм». В юж. притворе ц. Пресв. Богородицы Евергетиды в мон-ре Студеница, Сербия (1208–1209), И. Д. представлен в ряду гимнографов. В тюрбане с одним свисающим концом он изображен на фрагменте фрески нач. XIV в. (частное собрание, Женева, Швейцария). Изображение стоящего И. Д. с развернутым свитком было написано мастером Мануилом

Панселином в мон-ре Протат в Карее на Афоне (ок. 1290) и в парекклизии прп. Евфимия Великого базилики вмч. Димитрия в Фессалонике (нач. XIV в.). Нередко ростовую фигуру И. Д. помещали в ряду преподобных, напр.: в нартексе ц. арх. Михаила в Леснове, Македония (1349); в ц. св. Никиты близ Скопье (до 1316 — мастера Михаил Астрада и Евтихий, в 1483–1484 поновлена); в ц. праведных Иоакима и Анны (Кралевои) монастыря Студеница, Сербия (1314); в Дечанах (ок. сер. XIV в.); в ц. Таксиархов (архангелов Михаила и Гавриила) в Кастории, Греция (1359–1360).

В парусах парекклизии мон-ря Хора (Кахрие-джами) в К-поле (ок. 1316–1321) И. Д. показан пишущим вместе со свт. Космой Маюмским, Иосифом Сицилийским и Феофаном Гимнографом; там же, во внешнем нартексе над аркосолием, сохранилось полуфигурное изображение Божией Матери Влахернитиссы и медальоны с образами И. Д. и свт. Космы Маюмского. В ц. св. Георгия в с. Полошко, Македония (ок. 1370, вполн. переписаны), изображения И. Д. и свт. Космы Маюмского с развернутыми свитками включены в композицию «Успение Богородицы».

Сохранилась икона с единоличным изображением И. Д. (нач. XIV в., скит св. Анны на Афоне), являющаяся одним из наиболее значительных произведений визант. времени — святой представлен с раскрытым свитком в левой руке, правая в благословляющем жесте.

В поствизант. период, в XV–XVI вв., сложившаяся в Византии иконография в основном сохраняется. На миниатюре в греко-груз. рукописи (т. н. Афонской книге образцов) (РНБ. 0.1.58.

Л. 46 об., XV в.) И. Д. изображен погрудно, в белом плато на голове. В вост. головном уборе, с удлинненным овалом лица и небольшо-

й бородой он представлен в целом ряде монастырских соборов в Греции и на Балканском п-ове, напр.: в ц. свт. Николая в Верии (1526); в соборе свт. Николая мон-ря Анапавса в Метеорах, Греция (1527, мастер Феофан Критский); в наосе собора Преображения Господня Большого Метеорского мон-ря, Греция (1552), и др. Вместе со свт. Космой Маюмским И. Д. пишущий изображен на фресках мон-ря Хумор, Румыния (1530–1535); изображения И. Д. есть также на фресках афонских мон-рей Ксенофонт (1545) и Дохиар (1568, реставрация 1855).



С сер. XVII в. в иконографии преобладает др. тип святого, впервые представленный на иконе письма Эммануила Цанеса (1654, ц. святых Ясона и Сосипатра в Керкире на о-ве Керкира (Корфу)). — И. Д. изображен старцем с седой бородой до груди, в бледно-розовом стихаре и зеленой фелони с золотым орнаментом, с эпитрахилью, украшенной изображениями пророков (Моисея, Аарона, Давида, Даниила), на поясе епигонатий с изображением Воскресения Христова (в иконографическом варианте, следующем западным образцам, принятым критскими иконописцами с XVI в.), на голове — черный клубок (епископальский махон), на груди — панagia с образом Богородицы Оранты с Младенцем (Николея); правая рука поднята в ораторском жесте, в левой — раскрытый свиток с текстом из соч. «Точное изложение православной веры». Этот тип впол. особенно часто воспроизводился на дверях алтарных преград (как, напр., на дверях церкви на о-ве Керкира: Христа Пантократора, Панагии Лимниотиссы, св. Архангелов и Богородицы Антипуниотиссы, подписана мастером Иоанном Цанесом и датирована 1682). На фреске 1734 г. (мастер Анагностис Михаил Хомазас), находившейся на сев.-зап. столбе наоса в ц. Панагии Крина на о-ве Хиос (Chios, Byzant. Mus.), И. Д. представлен в тюрбане, с указующим жестом правой руки и свитком с текстом гимна в честь Богородицы в левой. В белом тюрбане, с раскрытым свитком в руке он изображен и на иконе «Святые Варвара и Иоанн Дамаскин» (1-я пол. XVIII, музей монастыря Лимнос на о-ве Лесбос).

Образ И. Д. нередко включался в сборники песнопений, где он обычно изображался сидящим и записывающим свои сочинения (напр., Сборник 1686 г. из Иверского монастыря — Ath. Iver. 970. Fol. 1; Анфология 1760–1764 гг. из монастыря Дохнар — Ath. Doch. 332. Fol. 18v). В Сборнике из Иверского монастыря ок. 1670 г. (Ath. Iver. 1250. Fol. Bγ-Γv) И. Д. показан сидящим, с пером в правой руке и раскрытым свитком в левой, рядом — афонский гимнограф прп. *Иоанн Кукузель*, также сидящий с книгой в руках.

Самые ранние сохранившиеся изображения И. Д. в рус. искусстве относятся к XIV в., святой изображен: в юж. рукаве подкупольного креста в соборе Рождества Богородицы Снеготорского мон-ря (в составе Рождественского цикла, в ряду преподобных) (1313); дважды в ц. Успения на Волотовом поле в Вел. Новгороде (1363) — на северной стене предапсидной арки (на южной — изображение свт. Космы Маюмского), в тюрбане, с длинным свитком, на к-ром, как и на свитке Космы, написаны строки из канона на Великий четверг; и на юж. склоне свода притвора в композиции

«Премудрость созда себе дом» вместе со свт. Космой Маюмским, в руке свиток. Предположительно И. Д. (на основании формы головного убора и части мантии) был изображен на юж. стене хор в ц. св. Феодора Стратилата на Ручью в Вел. Новгороде (1378).

Во 2-й пол. XV в. была создана икона «таблетка» «Святые Иоанн Лествичник, Иоанн Дамаскин, Арсений Великий» из Софийского собора в Вел. Новгороде (НГОМЗ). На зап. наружном фасаде собора Рождества Богородицы в Феропонтове (1502, мастер Дионисий), над входом, по сторонам от Богоматери «Знамение», представлены И. Д. и свт. Косма Маюмский с развернутыми свитками. Такое же изображение святого в тюрбане входит в композиции этого собора «О Тебе радуется» (на сев. стене) и «Что Ти принесем, Христе...» (на юж. стене). В Троицком соборе Данилова монастыря в Переславле-Залесском (1668, артель Гурия Никитина) И. Д. изображен на юго-зап. столбе.

Изображение И. Д. входит в композицию икон на сюжеты, связанные с прославлением Богородицы. Так, на иконах «О Тебе радуется» И. Д. представлен у подножия трона Богородицы протягивающим Ей свиток с написанным им гимном, напр.: на 2-сторонней иконе «таблетка» (кон. XV — нач. XVI в., НГОМЗ; на обороте — Нерукотворный образ Спасителя); на иконе из Успенского собора Московского Кремля (ок. 1500, мастерская Дионисия, ГММК); на иконе письма Георгия Клонцаса (1604, монастырь вмц. Екатерины на Синае) и др. Изображение И. Д. может быть включено в композицию «Достойно есть» развернутой иконографии. В таких случаях И. Д. со свт. Космой Маюмским изображаются в ряду монахов и аскетов, славящих Богородицу, как, напр., на 4-частной иконе из Успенского собора Московского Кремля (ок. сер. XVI в., ГММК). На клейме храмовой иконы Благовещенского собора Московского Кремля «Благовещение с Акафистом» (1-я четв. XVII в., ГММК), иллюстрирующем 12-й икос Акафиста, среди мирян и святых, припадающих к иконе Божией Матери «Знамение», был, вероятно, представлен И. Д. (лик утрачен, реконструируется по аналогичному изображению в росписи Ризоположенской ц. Московского Кремля); он был изображен в монашеских одеждах, с развернутым свитком в руке. На иконе «Собор Богородицы», предположительно происходящей из ц. Феодоровской иконы Божией Матери в Ярославле (ГРМ, 80–90-е гг. XVII в.), И. Д. показан в нижней части, среди святых, прославляющих Богородицу, в его правой руке — развернутый свиток с началом гимна «О Тебе радуется».

Иногда под влиянием композиции «Моление о народе» иконописцы до-



Прп. Иоанн Дамаскин.  
Фрагмент фрески. Нач. XIV в. (частное собрание, Женева, Швейцария)

полняли изображение молящейся Богородицы фигурами припадающих к Ее стопам святых, как на иконе письма Николая Соломонова из московской ц. Воскресения в Кадашах (1689, ГТГ), где к столам Богородицы припадают преподобные Сергей Радонежский, Варлаам Хутынский и И. Д.

В 1749 г. Иван Аргунов написал образ И. Д. для алтаря придворной церкви Большого Царскосельского дворца (ГМЗ «Царское Село»). Святой представлен в монашеских одеждах, с пышной седой бородой, держащим в руках раскрытую книгу.

Лит.: Weitzmann K. The Miniatures of the Sacra Parallela, Parisinus Graecus 923. Princeton, 1979. P. 246; Лазарев В. Н. История визант. живописи. М., 1986. С. 249. Примеч. 21; *Вздорюв Г. И.* Вологово: Фрески ц. Успения на Волотовом поле близ Новгорода. М., 1989. С. 50, 58; *Вокотопулос П. А.* Εἰκόνας τῆς Κέρκυρας, Αθήνα, 1990. Σ. 117–119. Кат. 57, 58, 226, 228, 229; «Пречистому образу Твоему поклоняемся...»: Образ Богородицы в произведениях из собрания ГРМ. СПб., 1995. С. 117, 124. Кат. 69; Treasures of the Mount Athos. Thessal., 1997. Cat. 2.14, 21.4, 21.7, 21.10; Благовещенский собор Моск. Кремля: Мат-лы и иссл. М., 1999. С. 274–275; *Dzhurova A.* La miniatura bizantina: I manoscritti miniati e la loro diffusione. Mil., 2001. P. 235; *Tradigo A.* Icons and Saints of the Eastern Orthodox Church. Los Ang., 2006. P. 319; *Овчарова О. В.* Образы монахов и гимнографов во фресках церкви св. Пантелеймона в Нерези (1164) // ВВ. 2004. Вып. 63. С. 232–241; *Царевская Т. Ю.* Роспись ц. Феодора Стратилата на Ручью в Новгороде и ее место в искусстве Византии и Руси 2-й пол. XIV в. М., 2007. С. 149; *Сарабянов В. Д.* Монашеская программа в росписях собора Рождества Богородицы Снеготорского мон-ря // ДРИ. М., 2008. [Вып.:] Худож. жизнь Пскова и искусство поздневизант. эпохи. С. 65–98.

Н. В. Герасименко, И. А. Орецькая





**ИОАНН ДЕ ГАРЛАНДИЯ**

[Иоанн де Гарландия; лат. Johannes de Garlandia], зап. муз. теоретик. Его имя упоминается с кон. XIII в. в связи с трактатами «De plana musica» (О ровной музыке) и «De mensurabili musica» (О мензуральной (размеренной) музыке), составление которых датируется сер. XIII в. и совпадает со временем творчества жившего в Париже одноименного англ. поэта и филолога (ок. 1190 — ок. 1272), автора трактата «Парижская поэтика» (Parisiana poetria). Трактат «De mensurabili musica» послужил отправной точкой почти для всех теоретических сочинений по мензуральной музыке 2-й пол. XIII в., включая трактат Франко Кёльнского (см. также ст. *Мензуральная нотация*).

**Личность И. де Г. и авторство трактатов.** Судя по более поздним источникам, муз. теоретик И. де Г. был магистром в Парижском ун-те, а его прозвище происходит от названия квартала Гарланд (clos de Garlande) на левом берегу Сены, где жили большинство парижских профессоров и студентов. Тем не менее некие исследователи подвергали сомнению авторство И. де Г. по отношению к указанным трактатам. Так, С. Пинегар считает, что И. де Г. только отредактировал сочинения, составленные неизвестным автором (см.: *Pinegar*. 1991). В соответствии с этой т. зр. Р. Бальцер (*Baltzer*. 2001) вслед за М. Югло (*Huglo*. 1986) полагает, что И. де Г. не проявлял себя до 70-х гг. XIII в. как муз. теоретик. Однако эту т. зр. так же трудно доказать, как и полное авторство И. де Г. Автор трактата «De mensurabili musica» был весьма осведомлен в классической метрике, поэтике и грамматике, что не противоречит отождествлению его с одноименным англ. филологом, принятому ранее в музыковедческой лит-ре (*Cousse-maker*. 1869. Vol. 3. P. VII; *Брайдо*. 1922; *Waite*. 1954). Впосл. гипотеза об идентичности 2 одноименных личностей была отвергнута большинством ученых, в т. ч. Э. Раймером, автором фундаментального исследования источниковедческих проблем трактата «De mensurabili musica» (*Reimer*. 1972). В наст. время принято различать одноименных англ. филолога и франц. муз. теоретика.

В самом раннем списке обоих муз. трактатов, выполненном ок. 1260 г. в Париже (Vat. lat. 5325), имя автора не указано. Впервые И. де Г. упоминает

нает в кон. XIII в. *Иероним Моравский*, к-рый включил в свою компиляцию (Paris. Bibl. Nat. lat. 16663) отредактированную версию трактата «De mensurabili musica». Именно на этом факте основана гипотеза Пинегар о том, что И. де Г. не автор-компилятор этих трактатов, а лишь редактор, подготовивший текст для Иеронима Моравского. П. Уйтком отождествил эту гипотетическую фигуру с книготорговцем Жаном де Гарландия (librarius Jehan de Garlandia), имя которого содержится в парижских налоговых записях между 1296 и 1319 гг. (*Whitcomb*. 1999) и к-рый, следов., был младшим современником муз. теоретиков *Ламберта*, Анонима IV Кусмакера, Анонима из Санкт-Эммерама (см. ст. *Анонимы*), Франко Кёльнского и Иеронима Моравского. Однако, поскольку все указанные авторы использовали в качестве первоисточника текст «De mensurabili musica» (как доказал Раймер, исследовавший практически все параллельные места этого трактата), Жан де Гарландия не мог иметь отношение к составлению перечисленных трактатов.

Если принять гипотезу о существовании И. де Г. — редактора, то трактат «De mensurabili musica», созданный И. де Г. — автором, по мнению Раймера, во 2-й четв. XIII в. (см.: *Reimer*. 1972. Bd. 1. S. 12) был отредактирован спустя почти полвека франц. теоретиком, близким к эпохе Ars nova и носившим то же самое имя. Такую возможность нельзя исключить, поскольку имя Иоанн было весьма распространено, а прозвище могло указывать как на место происхождения, так и на место проживания. Это привело исследователей к гипотезе о существовании 2 И. де Г. — Старшего и Младшего (*Cousse-maker*. 1864; *Huschen*. 1958 и др.), что согласуется со сведениями Анонима IV о некоем Иоанне Первом (Johannes Primarius). И хотя некие авторитетные ученые (см., напр.: *Reimer*. 1972) отвергли гипотезу о существовании младшего однофамильца, другие косвенно продолжают ее поддерживать (*Gallo*. 1984). Тем не менее до недавнего времени атрибуция по крайней мере 2-го (мензурального) трактата И. де Г. была достаточно устойчивой.

Иероним Моравский, поместивший в вышеупомянутой рукописи среди проч. источников версию (позднюю редакцию) трактата «De mensurabili

musica», называл автора Johannes Gallicus (Иоанн Галльский), обозначая т. о. его франц. происхождение и, возможно, намекая на его отличие от филолога-англичанина, к-рый скорее всего был хорошо известен в Париже ко времени жизни Иеронима и период деятельности к-рого совпадает с предположительной датировкой «De mensurabili musica» (сер. XIII в.).

Почти во всех ранних ссылках на трактат его автор не указан. Этот парадокс можно объяснить тем, что в средние века феномен авторства был не столь важным, сколь феномен научного открытия (в данном случае нового учения о мензуральной музыке).

Исходя из содержания трактата, можно сделать вывод, что его автором был филолог, поскольку он излагает систему модусов, к-рые есть не что иное, как примененные к музыке популярные стихотворные размеры (стопы), а терминология мензурального учения заимствована из грамматики. Согласно античной традиции, метрика входила в науку о музыке (см., напр., трактат блж. *Августина* «Шесть книг о музыке»), и только в XIII в. ввиду революционных изменений в сфере муз. ритмики было осознано, что стопы могут использоваться в музыке вне связи с текстом — по принципу вокализации, напр.: размер хоря реализуется не в соотношении долгих и кратких (ударных и безударных) длительностей, будучи «извлеченным» (музыкально озвученным) из словесного текста (из чередования его долгих и кратких слогов, встроенных в данный размер), а в мелизматической вокализации одного слога (см., напр., начальный слог Vi- в длительном муз. фрагменте *органума* Перотина «Viderunt»). Мелизматический органум стал ритмизованным: слог распевается на формулу 1-го модуса (хоря) в последовательности ряда стоп (ordo) и образуются цепи одинаковых модальных ячеек — ритмоформул. Использование стихотворных стоп в музыке мелизматического характера было осознано как новый вид музыки, размеренной по модусам, — musica mensurabilis. Весьма вероятно, что именно поэт-музыкант детально разработал такую музыкально-ритмическую систему. Иероним Моравский мог назвать И. де Г. Галльским, поскольку копировал этот трактат в числе других





мензуральных трактатов в кон. XIII в. и не задумывался о проблеме идентификации автора. Если грамматик И. де Г., англичанин по происхождению, носил прозвище по месту проживания во Франции, то и прозвище Галльский в представлении Иеронима необязательно означало происхождение. Оба Иоанна (если их действительно было двое) могли называться Галльскими по месту пребывания в период расцвета их деятельности (сер. XIII в.). Так или иначе, обмолвка Иеронима (возможно, даже случайная) не может быть единственным контраргументом в пользу существования 2 Иоаннов.

**Трактат «De mensurabili musica»** известен в 3 редакциях, в т. ч. в более поздней под названием «De musica mensurabili positio» (Рассуждение о мензуральной музыке) в копии Иеронима Моравского. Исследователи из западноевроп. стран отстаивали различные т. зр. на авторство этого трактата. Если англ. ученый У. Уэйт, автор работы по ритмике в полифонии школы Нотр-Дам, писал о том, что автор трактата и англ. грамматик — одно и то же лицо, то континентальные ученые стремились доказать, что автором этого трактата является француз, которого, однако, трудно идентифицировать. В результате этой полемики был выработан компромисс: автор трактата неизвестен, а имя И. де Г. было приписано к трактатам позднее (историю изучения вопроса см. в ст.: *Baltzer. 2001*).

В трактате заложены основы нового научно-практического направления в муз. теории средневековья — учения о мензуральной музыке (считается, что раньше на ту же тему был составлен только краткий анонимный текст «Discantus positio vulgaris» (Доступное рассуждение о дисканте; ок. 1240)). Скорее всего, это учение, развивавшееся в посл. на протяжении почти 4 веков, получило название по инципиту данного трактата. Начиная с него, измерение времени (*mensuratio temporis*, т. е. определение длительности звука и способы его графической фиксации) становится предметом музыки как науки и как практического искусства. Модально-мензуральная нотация, которая описывается в этом трактате, была выработана в полифонической практике школы Нотр-Дам, где ритм впервые стал играть роль важнейшего конструктивного фактора композиции.

В сочинении также рассматриваются вопросы оптимизации этой нотации. Раймер в связи с этим проводит различие между «традиционным модусным письмом», ориентированным на органум, и «обновленной модальной нотацией» И. де Г., ориентированной скорее на ранние *мотеты* (*Reimer. 1972. Bd. 2. S. 44*).

В трактате последовательно обсуждаются следующие вопросы: определение дисканта и 6 ритмических модусов; фигуры, т. е. простые и комбинированные нотные знаки (лигатуры); принципы нотации 6 модусов посредством характерных лигатурных цепочек; паузы. Автор впервые систематизировал все возможные способы сочетания модусов по вертикали в 2-голосном дисканте (всего 25 комбинаций).

Учение И. де Г. о гармонии содержит 3 категории, описывающие этос («качество») интервалов: совершенные, несовершенные и средние (*mediae*). Впервые такие оценочные категории употребляются по отношению ко всем без исключения диатоническим интервалам в пределах октавы. К совершенным консонансам относятся унисон и октава, к средним — квинта и кварта (ранее считались совершенными), к несовершенным — обе терции. К совершенным, т. е. самым резким, диссонансам И. де Г. относит большую септиму, малый полутон (лимму) и тритон, к средним — целый тон и малую сексту, к несовершенным, т. е. мягким, — большую сексту и малую септиму. Причиной того или иного качества интервала И. де Г. считает число, а именно степень удаленности числового отношения данного классифицируемого интервала от равенства (эта установка идет от древних греков, И. де Г. она известна по *Бозию*). Притом что числа обеих терций по традиции даны пифагорейские (дитон 64:81 и полудитон 27:32), тем не менее в иерархии качеств обе терции располагаются сразу после квинты и кварты (2:3 и 3:4) и перед целым тоном (8:9), что, с одной стороны, нарушает собственную теоретико-математическую модель автора, с другой — имплицитно «натуральные» эквиваленты терций (4:5 и 5:6). Консонантная трактовка обеих терций, как и употребление самого термина «*concordantia*» (здесь синоним консонанса) по отношению к ним обим, — важнейшее достижение муз. науки, косвенное свидетельство но-

вого статуса терций в муз. практике позднего средневековья. В трактате подробно обсуждается применение этих и др. интервалов в контрапункте.

В конце трактата дана классификация многоголосных жанров и техник письма: *дискант*, копула, органум. Критериями выступают степень и способы мензурирования (наделение звуков точными временными значениями, графически отображенными в нотации) голосов. Полностью мензурированным через модусы является дискант (т. н. дискантовые разделы в органумах). Копула понимается как нечто среднее между дискантом и органумом, она соответствует технике, к-рая в совр. музыковедческой лит-ре получила название *Halteton* (нем. — выдержанный тон), т. е. модально организованный верхний голос на фоне выдержанного тона тенора (бурдона). Органум вбирает в себя все виды многоголосия, т. к. содержит дискантовые разделы и разделы с теноровыми бурдонами. Органум интерпретируется в общем (многоголосие как таковое) и специальном смысле (многоголосие, организованное лишь частично в модальном ритме, т. е. в свободном или импровизируемом, как это было преимущественно до школы Леонина — Перотина).

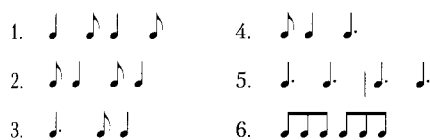
Дискант в трактате понимается как техника многоголосного письма с модально организованным ритмом во всех голосах, строго координированных между собой. Модус (синоним *maneries*) — «все то, что соотнобразуется с измерением времени посредством долгих (лонг) и кратких (бревисов) звуков» (*quidquid mensuratione temporis, videlicet per longas vel per breves concurrat* — *Ibid. Bd. 1. S. 36*). Модусы делятся на правильные (*recti*) — 1, 2 и 6-й — и неправильные, или сверхмензуральные (*ultra mensurabiles*), — 3, 4 и 5-й. В качестве единицы измерения длительностей выступает темпус (tempus, букв. — время), который является неделимым в качестве наименьшей длительности (моры) модальной системы и соответствует длительности бревиса. Нормой мензурального счисления признается 3-дольная единица из 3 темпусов, или бревисов (в посл. Франко Кельнский назвал ее *perfectio*). Соответственно 3, 4 и 5-й модусы содержат по 2 такие единицы (6-дольники) и поэтому являются удвоенными.







Шесть ритмических модусов  
по трактату Иоанна де Гарландия  
«De mensurabili musica»



Темпус может быть реализован 3 способами: в виде «реального звука» (per rectam vocem), в виде «раздробленного звука» (per vocem cassam), т. е. эквивалента меньших длительностей (позднее семибревисов), и в виде «пропущенного звука» (per vocem amissam), т. е. паузы, равной ему по длительности. Т. к. темпус, равный бревису, — это «краткое время», то правильная лонга равна 2 темпусам (бревисам), подобно соотношению долгого и краткого слогов в лат. грамматике и стихосложении. Исходя из этих соответствий, автор трактата разработал учение о муз. ритме, к-рое вполн. было положено в основу ритмической составляющей совр. нотолинейной нотации.

Особое значение придается принципу эквивалентности, или равенства (aequipollentia), подразумевающему точную ритмическую координацию голосов между собой по вертикали в количестве темпусов в нормативное счетное время (т. е. 3-дольной ячейки, объединяющей все модусы как соразмерные или кратные ей). Принцип «равносоразмерности» (эквивалентности) контролируется преимущественно мысленно, т. к. в модальной нотации не было тактовой черты (хотя квазипартитурный принцип размещения голоса над/под голосом, по-видимому, облегчал мензуральное считывание голосов и их взаимную «примерку»).

Все явления модальной (остинатной в своей основе) ритмики рассматриваются в трактате с сущностной (реальные ритмические формулы) и с внешней (по способу нотационного (графического) выражения) стороны. Второй аспект является весьма сложным, т. к. он связан и с традицией нотной графики в исторически сложившейся практике, и со стремлением к ее оптимизации, идущим от теоретического осмысления. Раймер разграничивает эти сферы как usus (практика [нотирования]) и ars (искусство); они находятся в диалектическом соотношении. Однако обычно предложения теоретиков и композиторов по улуч-

шению usus касаются частностей и только в определенные периоды муз. истории приводят к реформе, т. е. к кардинальной смене парадигмы.

Структура и общий логический план трактата стали образцом для последующих сочинений о мензуральной музыке. Они продиктованы жанром сочинения, к-рый можно определить как практическое руководство к сочинению мензуральной музыки (изложение сопровождается многочисленными нотными примерами).

Трактат «De plana musica», по-видимому, первоначально являлся 1-й ч. более общего сочинения, 2-й ч. к-рого был трактат «De mensurabili musica», что следует из инципита последнего: «Habito de ipsa plana musica...» (Рассмотрев ровную музыку...). В самом раннем списке (Vat. lat. 5325) часть «De mensurabili musica» следует непосредственно за текстом, позднее получившим название «De plana musica».

Даже если архетип трактата состоял из 2 частей (о musica plana и о musica mensurabilis), в сохранившихся рукописях эти части стали известны как 2 самостоятельных трактата. Рукописную традицию «De plana musica» проследил К. Мейер (Meyer, 1998), доказавший, что в ее основе лежит скорее устно преподававшееся стандартное учение, чем написанный трактат. Сохранились 4 основные версии XIII–XIV вв., к-рые, возможно, являются редакциями, сделанными в разное время разными авторами (причем одна из них, XV в., представляет вступительный материал к одной из версий «Ars nova» Филлиппа де Витри). Мейер назвал эти версии «сообщениями» (reportationes) и издал их в качестве самостоятельных текстов (Ibid. P. 3–62). Самые ранние атрибуции этого учения И. де Г. являются лишь косвенными (ссылки Иеронима Моравского и Иоанна де Грокейо), однако в XIV в. этот текст считался произведением И. де Г., что следует из компендиума «Introductio musicae planae secundum magistrum Johannem de Garlandia» (Введение в ровную музыку согласно магистру Иоанну де Гарландия; изд.: Coussemaker, 1864. Vol. 1. P. 157–175; Meyer, 1998. P. 63–97). Исходя из хронологии, этот компендиум иногда приписывают И. де Г. Младшему.

Версии трактата «De musica plana» отличаются по полноте и поряд-

ку изложения материала, но обычно включают вопросы классификации музыки (в основном по Боэцию), числовые выражения муз. интервалов и деление монохорда. Далее, как правило, идут изложение звукорядно-гексахордной системы (по гвидоновой руке — см. в ст. Гвидо Аретинский) и примеры для интервалов от унисона до октавы. Судя по ссылкам у Ламберта, в упомянутом компендиуме «Introductio musicae planae...» и в «Трактате о тонах» (между 1315 и 1318) Ги из Сен-Дени, учение должно было завершаться обсуждением церковных ладов, но в сохранившихся версиях их нет.

Соч.: Meyer C. Musica plana Johannis de Garlandia. Baden-Baden, 1998. P. 3–62; De musica mensurabili positio // Coussemaker C. E. H., de. Scriptorum de musica medii aevi nova series. P., 1864. Mil., 1931<sup>r</sup>. Hildesheim, 1963. Vol. 1. P. 97–117 [поздняя ред. по ркп. Иеронима Моравского]; Cserba S. M. Hieronymus de Moravia, O. P. Tractatus de musica. Regensburg, 1935. P. 194–230 [поздняя ред. по ркп. Иеронима Моравского]; Larkowski C. S. The «De musica mensurabili positio» of Johannes de Garlandia: Transl. and Comment.: Diss. / Michigan State Univ. East Lansing (Mich.), 1977 (англ. пер.); De mensurabili musica // Coussemaker. Scriptorum de musica medii aevi nova series. Vol. 1. P. 175–182 [ватиканская, более ранняя, фрагментарная версия]; Reimer E. Johannes de Garlandia. De mensurabili musica: Krit. Ed. mit Komment. und Interpret. der Notationslehre. Wiesbaden, 1972. 2 Bde [критич. изд., в основном по ватиканской версии]; Иоанн де Гарландия. О мензуральной музыке / Пер. с лат.: [по изд. Раймера] Ж. Шалару и Р. Л. Поспелова; под общ. ред. Р. Л. Поспелова // Шалару Ж. Трактат Иоанна де Гарландия «О мензуральной музыке» и его рецепция в муз. теории XIII в.: Дипл. работа. Владивосток, 1990. С. 45–79.

Лит.: Coussemaker C. E. H., de. Scriptorum de musica medii aevi nova series. P., 1869. Mil., 1931<sup>r</sup>. Vol. 3. P. VII; Брайдо Е. Всеобщая история музыки. Пг., 1922. Т. 1. С. 104, 112; Waite W. G. The Rhythm of 12<sup>th</sup>-Cent. Polyphony, its Theory and Practice. New Haven, 1954; idem. Johannes de Garlandia, Poet and Musician // Speculum. 1960. Vol. 35. P. 179–195; Huschen H. Johannes de Garlandia // MGG. 1958. Bd. 7. S. 91–95; Reckow F. Proprietates und perfectio // Acta musicologica. Basel, 1967. Vol. 39. P. 115–143; Евдокимова Ю. К. История полифонии. М., 1983. Вып. 1: Многоголосие средневековья X–XIV вв. С. 37–108; Haas M. Die Musiklehre im 13. Jh. von Johannes de Garlandia bis Franco // Geschichte der Musiktheorie / Hrsg. v. F. Zamminer. Darmstadt, 1984. Bd. 5: Die mittelalterliche Lehre von der Mehrstimmigkeit. S. 89–159; Gallo F. A. Die Notationslehre im 14. und 15. Jh. // Ibid. S. 257–356; Харлан М. Г. Ритм и метр в музыке устной традиции. М., 1986; Huglo M. La notation franconienne: Antécédents et devenir // La notation des musiques polyphoniques aux XI–XIIIe siècles. 1986. P. 123–132. (Cah. Civ. Méd.; T. 31. N 2 (1988)); Лебедев С. Н. Harmonia est consonantia: Проблемы на учението за интервалите в епохата на Средновековието // Музикални хоризонти. 1988. № 4. С. 6–79; Roesner E. The





Emergence of «Musica Mensurabilis» // Studies in Musical Sources and Style: Essays in Honor of J. LaRue / Ed. E. K. Wolf, E. H. Roesner. Madison (Wisc.), 1990. P. 41–74; *Pinegar S.* Textual and Conceptual Relationships among Theoretical Writings on Measurable Music during the 13<sup>th</sup> and Early 14<sup>th</sup> Cent.: Diss. / Columbia Univ. N. Y., 1991; *Федотов В. А.* Учение о модусе в западноевроп. ритмической теории XIII в. // *Laudamus*: [Сб. ст.] К 60-летию Ю. Н. Холопова. М., 1992. С. 215–222; *Поспелова Р. Л.* Гарландия – Франко – Витри: Три реформатора в мензуральной теории XIII – нач. XIV в. // Там же. С. 222–229; *она же.* Западная нотация XI–XIV вв.: Основные реформы. М., 2003. С. 114–124; *Whitcomb P.* Teachers, Booksellers, and Taxes: Reinvestigating the Life and Activities of Johannes de Garlandia // *Plainsong and Medieval Music*. Camb., 1999. Vol. 8. P. 1–13; *Baltzer R.* Johannes de Garlandia // *NGDMM*. 2001. Vol. 13. P. 139–142; *Поспелова Р. Л., Разувакина Т. П.* Определение понятия «модус» в трактатах XIII в.: (К пробл. происхождения модальной ритмики) // Культура Дальнего Востока России и стран Азиатско-Тихоокеанского региона. Владивосток, 2005. Вып. 11/12. С. 195–204.

*Р. Л. Поспелова*

**ИОАНН ДЕ ГРОКЕЙО** [Иоанн де Грохео; лат. Johannes de Grocheio, Grocheo; франц. Jean de Grouchy], франц. муз. теоретик кон. XIII в., автор лат. трактата «О музыке» (*De musica*) — одного из самых оригинальных музыкально-теоретических текстов западного средневековья. Трактат сохранился в 2 списках: Darmstadt. Hessische Landes- und Hochschulbibl. 2663 (Fol. 56–69, кон. XIV в.; см.: *Huglo M., Meyer C.* The Theory of Music. Bd. 3: Manuscripts from the Carolingian Era up to c. 1500 in the Federal Republic of Germany. Münch.; Duisburg, 1986. P. 41–42. (RISM; В III. Vol. 3)) и Lond. Brit. Lib. Harl. 281 (Fol. 39–52, нач. XIV в.; без указания автора и с названием «*Ars musice*» (Искусство музыки)). По мнению И. Вольфа (*Wolf J.* Die Musiklehre des Johannes de Grocheo // *Sammelbände der Intern. Musikgesellschaft*. Lpz., 1899/1900. Bd. 1. S. 65–130) и Х. Бесселера, трактат был создан ок. 1300 г., Э. Ролофф предложил др. датировку — ок. 1275 г., исходя из того, что у И. де Г. изложена более ранняя система мензуральной нотации, чем в сочинении Франко Кельнского, написанном ок. 1280 г. (*Лебедев*. 1989).

Есть основания считать, что автор принадлежал к нормандскому роду де Груши, поскольку в трактате из географических реалий Франции (помимо Парижа) упоминается только Нормандия, а в качестве адресата др. текста И. де Г. назван мон. Климент из Лесе (еп-ство Кутанс,

Нормандия) (*Page C.* Grocheio (Grocheo), Johannes de // *NGDMM*. 2001. Vol. 10. P. 432–433). В Дармштадтском списке И. де Г. назван магистром, др. рукой добавлено «regens»; возможно, еще позднее было вставлено слово, прочитанное некоторыми исследователями как Parisius (парижский), следов., можно предположить, что И. де Г. преподавал в Парижском ун-те. Вероятно, И. де Г. имел также сан священника, поскольку он ссылается на свои проповеди (*Aubert R.* Jean de Grocheo // *DHGE*. T. 27. Col. 120–121).

В трактате И. де Г. отразилось влияние новейших достижений философии и теологии того времени, в особенности «математических» дисциплин квадривия (см. ст. *Artes liberales*). В логике анализа объектов муз. науки явно просматривается стремление автора подражать философскому учению Аристотеля, в особенности его гилеморфизму. Напр., муз. интервал И. де Г. понимает как материю музыки и одновременно как форму, определяемую числом; в вокальной музыке текст является материей, в к-рую «вводится» муз. форма, и т. д. И. де Г. дает собственное, амбивалентное определение музыки: с одной стороны, это scientia, теоретическая «наука о числе, отнесенном к звукам» (это определение восходит к текстам пифагорейской традиции), с др. стороны, это ars, ремесло, практическое «искусство, направленное на облегчение пения», свод дидактических рекомендаций. Отвергая традиц. боэцианское деление музыки на «мировую» (mundana, Божественная гармония Вселенной), человеческую (humana, гармония человеческого тела; по ее поводу автор саркастически восклицает: «...да и кто слышал, чтобы человеческий организм звучал?!») и инструментальную (instrumentalis, т. е. музыку, к-рую производит человек), И. де Г. предлагает собственную классификацию, в основу к-рой положена современная ему парижская муз. практика. В состав этой классификации входят: популярная музыка (cantus publicus; подразумевается музыка устной традиции; автор называет такую музыку также «местной» (civilis), «простой» (simplex), «просторечной» (vulgaris, т. е. на вульгарном наречии; неправильный традиц. перевод — «народная»), ученая музыка (оригинальные эпитеты — «сложная» (composita), «пра-

вильная» (regularis), «каноническая» (canonica), «размеренная» (mensurata, т. е. с выписанным ритмом, ритмизованная); здесь рассматриваются многоголосные формы: *органум*, *гокет* и наиболее сложная и изысканная — политекстовый *motet*) и церковная музыка (cantus ecclesiasticus, cantus planus; богослужбное одноголосное пение, плавный распев; см. *Григорианское пение*). Особенно подробно И. де Г. описывает бытование форм популярной музыки; в эту категорию он включает шансон (cantilena), эстампиду (stantipes), рондо (rotunda), дукцию (ductia; М. А. Сапонов понимает этот термин как латинизм для обозначения танцевальной песни — «каролы») и нек-рые др. «менестрельные» жанры.

В обширной классификации муз. инструментов И. де Г. выделяет wiele как инструмент, обладающий широчайшими художественно-смысловыми и формальными возможностями («хороший мастер сыграет на wiele любую мелодию, любую шансон и любую музыкальную форму вообще»). «Естественным инструментом» автор называет голос человека, «искусственным инструментом» — муз. инструмент в совр. смысле. Среди ценных музыкально-теоретических наблюдений — четкая дифференциация интервалов на вертикальные и горизонтальные; для этой цели переосмысливаются традиц. термины «консонанс» (consonantia) и «конкорданс» (concordantia). Самым совершенным консонансом (consonantia perfectissima) И. де Г. объявляет квинтоктаву (основной сонантный устой в многоголосии XIII–XIV вв.), объясняя ее так: «Всевышний Создатель изначально вложил в звуки троичное совершенство гармонии. Тем самым Он хотел явить Свою благодать (bonitatem), чтобы посредством таких [созвучий] Его имя прославлялось. И, возможно, подобно тому как [троичное совершенство] есть в достославной Троице, оно познается и посредством следующего опыта: первая гармония есть как бы мать (древними она была названа октавой), другая, содержащаяся в первой, — как бы дочь (она называется квинтой), а третья исходит от двух предыдущих (она именуется квартой). Эти три, упорядоченные в одновременности, издают самый совершенный консонанс».

Трактат «О музыке» представляет традиц. для католич. богослужб-







ной музыки учение о ладах, но вместе с тем содержит редкую для средне-век. науки констатацию того обстоятельства, что светская музыка (одноголосная и многоголосная), а также нек-рые новосочиненные богослужбные распевы «не подчиняются правилам церковных тонов».

Учение И. де Г., вероятно в силу его исключительной самобытности, не было воспринято зап. мыслителями средних веков и эпохи Возрождения. Усилиями Ролоффа, посвятившего исследованиям И. де Г. больше 40 лет, трактат «О музыке» занял подобающее место в истории мирового музыкознания.

Изд.: *Der Musiktraktat des Johannes de Grocheio* / Hrsg. mit Übers. E. Rohloff. Lpz., 1943; *De musica: Concerning music* / Transl. by A. Seay. Colorado Springs, 1967, 1974<sup>2</sup>; *Die Quellenhandschriften zum Musiktraktat des Johannes de Grocheio* / Hrsg. u. Übers. E. Rohloff. Hamburg; Lpz., 1972; *Page C. Johannes de Grocheio on Secular Music: A Corrected Text and a New Transl.* // *Plainsong and Medieval Music*. 1993. Vol. 2. P. 17–41; Трактат о музыке: [Фрагм.] / Пер.: С. Н. Лебедев // *Лебедев С. Н., Поснелова Р. Л. Musica Latina: Лат. тексты в музыке и муз. науке*. СПб., 2000. С. 231–233.

Лит.: *Rohloff E. Studien zum Musiktraktat des Johannes de Grocheio*. Lpz., 1930; *Besseler H. Zur «Ars musicae» des Johannes de Grocheio* // *Die Musikforschung*. 1949. Bd. 2. S. 229–231; *Stockmann D. Musica vulgaris bei Johannes de Grocheio (Grocheio)* // *BzMW*. 1983. Bd. 25. S. 3–56; *Bielitz M. Materia und Forma bei Johannes de Grocheio: Zur Verwendung philosophischer Termini in der mittelalterlichen Musiktheorie* // *Musikforschung*. Kassel, 1985. Bd. 38. S. 257–277; *idem. Hat Johannes de Grocheio eigentlich auch über Musik geschrieben?* // *Ibid.* 1988. Bd. 41. S. 144–150; *Fladt E. Die Musikauffassung des Johannes de Grocheio im Kontext der hochmittelalterlichen Aristoteles-Rezeption*. Münch., 1987; *Лебедев С. Н. Грокейо и Аристотель: Филос. предпосылки трактата Иоанна де Грокейо «О музыке»* // *Старинная музыка в контексте совр. культуры*. М., 1989. С. 253–262; *idem (Lebedev S.). Zu einigen loci obscuri bei Johannes de Grocheio* // *Quellen und Studien zur Musiktheorie des Mittelalters*. Münch., 1997. Bd. 2. S. 92–108; *Sapounov M. Ductia und Cantus insertus bei Johannes de Grocheio* // *Musik – Sprache – kommunikatives Verhalten: interdisziplinäre Aspekte: Kolloquium aus Anlass des 60. Geburtstages v. D. Stockmann*. В., 1990. S. 296–299. (*BzMW*; 32); *он же (Сапонов М. А.). Неологизмы Иоанна де Грокейо* // *Laudamus: К 60-летию Ю. Н. Холопова*. М., 1992. С. 229–235; *он же*. Менестрели. М., 1996; *Mews C. J., Jeffreys C., McKinnon L., Williams C., Crossley J. N. Guy of Saint-Denis and the Compilation of Texts about Music in London*, British Library, Harl. MS. 281 // *Electronic British Library Journal* 2008. Art. 6 // <http://www.bl.uk/ebj> [Электр. ресурс].

С. Н. Лебедев

**ИОА́НН ДЕ МОНФО́Р** [франц. Jean de Montfort] (XII–XIII вв.), св. католич. Церкви (пам. кипр. 24, 25 мая), франц. происхождения, ры-

царь-крестоносец. О нем сохранились только отрывочные сведения, к-рые не позволяют восстановить биографию святого.

И. де М. упоминается кипрским хронистом *Леонтием Махерасом* (XV в.) в ряду местночтимых святых. Махерас сообщает, что его мощи находились в Никосии в аббатстве Больё и от них получило исцеление множество людей, особенно больные лихорадкой (*Leont. Makhair. Chronicle*. § 33). Этьен де Лузиньян (XVI в.), автор «Истории Кипра», ошибочно связал И. де М. с т. н. 300 Аламанскими святыми и считал его их предводителем, хотя И. де М. жил гораздо позже этих подвижников. Историк относил эти события к 1291 г., к падению Акры (*Delehaye*. 1907. P. 251), и сообщал, что И. де М. был похоронен в цистерцианской ц. Пресв. Богородицы (Нотр-Дам-де-Шан) в Никосии, на могиле святого совершалось множество чудес и благодаря этому церковь впосл. была посвящена И. де М. По мнению исследователей, речь идет о той же церкви (и о мон-ре), к-рая упоминалась в «Хронике» Леонтия Махераса. Высказывалось мнение, что она находилась около Пафосских ворот города (*Leont. Makhair. Chronicle*. Т. 2. P. 63). По др. версии, в честь И. де М. была названа не церковь, а часовня, специально воздвигнутая для мощей святого (*Mas-Latrie*. 1852. P. 344). Она была частично разобрана венецианцами для постройки оборонительных сооружений во время защиты острова от турок, а также сильно пострадала от бомбардировок в этот период (1570). В наст. время считается, что часовня с мощами И. де М. была пристроена к ц. Пресв. Богородицы в Никосии, принадлежавшей ордену августинцев. Эта часовня сохранилась, а церковь была превращена в мечеть (ныне мечеть Омерие). Судьба мощей И. де М. после захвата Кипра турками в 1571 г. неизвестна (*Enlart*. 1889. Т. 1. P. 72; *Ιστορία της Κύπρου*. 1995. Σ. 1421, 1427).

Существуют разные гипотезы относительно происхождения И. де М. и его жизни. Согласно одной из них, наиболее известной, но документально не подтвержденной, рыцарь И. де М. был ранен в битве под Иерусалимом, отправлен на Кипр, где и умер между 1177 и 1178 гг. Но т. к. Кипр не был в то время захвачен крестоносцами, он не мог быть и

местом, куда отправляли раненых. В одном из вариантов этой традиции И. де М. связывают с родом графов Монфор из Форарльберга (совр. земля в Австрии, на границе с Швейцарией). Представители этого рода принимали активное участие в жизни аббатства в Лангнау (совр. Швейцария), что объясняет почитание И. де М. в этом городе.

В связи с тем что точных сведений о жизни И. де М. крайне мало, предпринимались попытки отождествить его с различными представителями большого и знаменитого рода Монфоров, многие из к-рых участвовали в крестовых походах, а также являлись правителями Тира и Сидона. Наиболее вероятная версия отождествляет его с Иоанном де Монфором, к-рый принимал участие в крестовом походе вместе с франц. кор. *Людовиком IX Святым* в 1248 г. Он умер от эпидемии на Кипре зимой 1248/49 г. в числе мн. др. рыцарей (*Richard*. 1983. P. 210).

Ист.: *Lusignan É., de. Histoire générale des royaumes de Jérusalem, Chypre, Arménie et lieux circonvoisins*. P. 1604. Т. 2. P. 32, 39, 63; *ActaSS. Mai*. Т. 5. P. 270; *Leont. Makhair. Chronicle*. Т. 1. P. 32.

Лит.: *Mas-Latrie L., de. Histoire de l'île de Chypre sous les princes de la maison de Lusignan*. P. 1852. Т. 1. P. 344; *Enlart C. L'art gothique et la Renaissance en Chypre*. P. 1889. Т. 1. P. 72; Т. 2. P. 421, 713; *Delehaye H. Saints de Chypre* // *AnBoll*. 1907. Vol. 26. P. 234, 251; *Rouillard Ph. Giovanni di Montfort* // *BiblSS*. Vol. 6. Col. 845–846; *Richard J. Saint Louis: Roi d'une France féodale, soutien de la Terre Sainte*. P. 1983. P. 210; *Ιστορία της Κύπρου. Λευκωσία*, 1995. Т. 4. Σ. 1421, 1427. *Demurger A. Jean de Montfort* // *DHGE*. Т. 27. Col. 313–314.

**ИОА́НН ДЕ МУ́РИС** [лат. Johannes de Muris; франц. Jean des Murs, Jehan des Murs] (до 1295, Лизьё, Нормандия — после 1345, Париж (?)), свящ., франц. муз. теоретик, математик, астроном, хронолог. Судя по количеству сохранившихся рукописей (более 100), его трактаты переписывались и цитировались намного чаще, чем работы к.-л. др. теоретика этого периода. Лат. форма имени ученого скорее всего является производной от французской: вероятно, он был родственником Юлиана де Мурса, к-рый в 1326–1327 гг., как и И. де М., был клириком мон-ря Фонтевро (совр. деп. Мен и Луара), ок. 1350 г. руководил хором в Сент-Шапель в Париже, а позднее служил секретарем франц. кор. Карла V Мудрого. Имя И. де М. обыгрывается в четверостишии, помещенном в нек-рых рукописях: *Nomen factoris / Signat*





deca signa doloris / Munda nec est mirum / Quia de cogno mine firmum (Имя автора / обозначает десятку (и) верные знаки печали; / и это неудивительно, / ибо он по фамилии тверд). «Десятка» — 10-я буква лат. алфавита, т. е. J, «знаки печали» — буква O, междометие, выражающее печаль, т. о., получается JO — сокращение имени Johannes. Выражение «по фамилии тверд» намекает на лат. слово murus (стена), а все четверостишие — на сложную биографию И. де М. Автором этих строк мог быть как сам И. де М., так и кто-нибудь из его друзей.

Биографические данные И. де М. содержатся в списках его трактатов с собственноручными пометками автора, а также в верительных письмах авиньонских пап, где упомянуты его церковные должности. В 1310 г. И. де М. вместе с отцом был обвинен в убийстве некоего клирика Андрие, за что 7 лет находился в ссылке на Кипре. С марта 1318 г. он некоторое время пребывал в Эврё (Нормандия), в том же году стал студентом Парижского ун-та. В 1321 г. он окончил университет со степенью магистра искусств, в дальнейшем мог преподавать там же дисциплины квадривия (см. в ст. *Artes liberales*). Жизнь И. де М. проходила в постоянных переездах. В 1321 г. он наблюдал солнечное затмение в нормандском Берне, в 1323–1324 гг., согласно эксплицитам его сочинений, работал в коллеже Сорбонна в Париже, в марте 1326 и авг. 1327 г. он и Юлиан де Мурс находились в монастыре Фонтевро. В 1329 г. папа Иоанн XXII пожаловал И. де М. приход в епархии Руана. Из письма папы можно заключить, что к тому времени И. де М. был секулярным клириком. В 1332–1333 гг. он вновь находился в Эврё, в 1336–1337 гг. — вероятно, в Сорбонне, в 1338–1342 гг. отмечен как магистр (maître) в числе клириков кор. Наваррского Филиппа III д'Эврё, в 1342 г. — как один из 6 каноников университетской церкви в Мезьер-ан-Брен (совр. деп. Эндр). В 1344 г. И. де М. получил приглашение в Авиньон от папы Климента VI на совещание по календарной реформе. По заказу Ватикана к 1345 г. И. де М. совместно с Фирменом де Бовалем написал трактат на эту тему. Более поздних документов подтверждающих сведений из его биографии не сохранилось.

И. де М. наряду с еп. Филиппом де Витри был крупнейшим теоретиком муз. стиля Ars nova. В отличие от Филиппа, бывшего композитором-практиком, И. де М. занимался музыкой преимущественно как одной из дисциплин квадривия. Разрабатывал проблематику мензуральной музыки (см. в ст. *Мензуральная нотация*). Язык трактатов И. де М. отражает нормы схоластического курса того времени (о влиянии на И. де М. средневек. научных программ, в частности аристотелизма, см.: *Гирфанова*. 2000. С. 39 и далее).

В музыкально-теоретических антологиях М. Герберта и Ш. Кусмакера трактаты И. де М. представлены не вполне достоверно, что обусловлено большим количеством рукописей (более 100) и их противоречивыми атрибуциями. До публикаций Х. Бесселера (1925) трактат «Зеркало музыки» Жака Льежского также приписывался И. де М., несмотря на то что он направлен против стиля Ars nova, приверженцем к-рого был И. де М. Согласно исследованию У. Михельса (*Michels*. 1970), И. де М. с разной степенью достоверности можно считать автором 5 трактатов по музыке.

Самые значительные муз. трактаты И. де М. — «Познание искусства музыки» (*Notitia artis musicae*; 1321) и «Книжечка о мензуральном пении» (*Libellus cantus mensurabilis*; ок. 1340). «Познание...» известно также под названиями «Сумма музыки» (*Summa musice*; авторское название) и «Искусство новой музыки» (*Ars nove musice*; фигурирует в эксплиците ркп. Paris. lat. 7378 A), последнее перекликается с названием трактата Филиппа де Витри — «Ars nova». Трактат состоит из предисловия, написанного на основе «Метафизики» Аристотеля, о роли теоретика в преподавании музыки и 2 книг: «Теоретическая музыка» (*Musica theorica*) и «Практическая музыка» (*Musica practica*). В 1-й книге рассматриваются муз. терминология, определение муз. звука, приводятся числовые пропорции интервалов пифагорова строя. С 1-й книгой сходен по содержанию трактат И. де М. «Умозрительная музыка согласно Боэцию» (*Musica speculativa secundum Boetium*; июнь 1323; 2-я ред. — 1325; сохр. в 50 списках), служивший учебником в ун-тах до XVI в.

2-я книга «Познания...», посвященная мензуральной музыке, состоит

из 2 разделов. В 1-м разд. содержится философское введение в понятие времени. Во 2-м разд. изложены 9 т. н. положений (*conclusiones*), или своего рода мензуральных теорем, к-рые, подобно геометрическим, требуется доказать. Эти положения относятся к радикальным ритмическим новациям Ars nova (имперфекция ноты «несмежными» ее частями, альтерация ноты при одновременной ее имперфекции и т. д.). Главная идея трактата — построение системы т. н. ступеней перфекции (*gradus perfectionis*; *perfectio* — совершенство), к-рые можно трактовать как метрические уровни (мензуры). 1-я ступень перфекции — это соотношение максимы и лонги, 2-я — лонги и бревиса, 3-я — бревиса и семибревиса, 4-я — семибревиса и минимы. И. де М. называл их ступенями перфекции, т. к. за основу принималось троичное (совершенное) деление большей ноты на меньшую. Перфекцией со времен Франко Кельнского (2-я пол. XIII в.) называлось троичное число (реализуемое в музыке как 3-дольный размер). У Франко (в рамках системы модусов) перфекция действовала прежде всего на уровне «лонга — бревис», т. е., согласно системе И. де М., на 2-й ступени. В соответствии с муз. практикой Ars nova И. де М. (как и Филипп де Витри) обосновал равноправие двоичного и троичного деления нот на всех уровнях мензуры, из богословских предпосылок отдавая, однако, приоритет троичности. Апология троичности составляет предмет 2-й гл. 2-й книги — «О совершенстве троичного числа» (*De numeri ternarii perfectione*).

Следуя этому принципу, И. де М. структурировал теоретико-математическую модель метрических уровней («ступеней перфекции») т. о., что вся мензуральная музыка опиралась на 4 троичных числа. Если число 3 означает утроение единицы, то в результате последовательных умножений система расширяется до 81: «Итак, музыка берет свое начало от числа 3, и это число, помноженное само на себя, порождает число 9... И если оно вновь умножается на само себя, то порождает число 81... Итак, минимальная и максимальная границы любого звука простираются от единицы, что есть третьей части числа 3, которое совершенно, и вплоть до числа 81, которое также совершенно» (*CSM*. Vol. 17. P. 71–72). Математическая







«Ступени перфекции» по трактату Иоанна де Муриса «Познание искусства музыки» (по изд.: CSM. Vol. 17. P. 79)				
Начертания мензуральных фигур (длительностей)	Виды числа на каждой ступени перфекции (троичное, двоичное, единичное)	Длительность нот в минимак	Названия мензуральных фигур	Ступени перфекции
	3	81	longissima (самая долгая)	primus gradus (первая ступень)
	2	54	longior (более долгая)	
	1	27	longa (долгая)	
	3	27	perfecta (совершенная)	secundus gradus (вторая ступень)
	2	18	imperfecta (несовершенная)	
	1	9	brevis (краткая)	
	3	9	brevis (краткая)	tertius gradus (третья ступень)
	2	6	brevior (более краткая)	
	1	3	brevissima (самая краткая)	
	3	3	parva (малая)	quartus gradus (четвертая ступень)
	2	2	minor (меньшая)	
	1	1	minima (наименьшая)	

телей в том, что эта область интересовала И. де М.; Ibid. S. 272).

К числу трудов И. де М. относят также трактат, не имеющий надписания автора, но упоминаемый в списке его сочинений в одной из рукописей. Текст начинается со слов «Все люди» (Omnes homines) и имеет заголовок «Три книги о музыкальном искусстве» (Tres libri artis musices). 1-я книга называется «Теоретическая музыка» (Theorica musice), 2-я — «Мензуральная музыка» (Musica mensurabilis), 3-я — «О музыке в церкви» (De musica in ecclesia). По мнению Михельса, в проблематике, лексике и манере изложения этого трактата прослеживается связь с «Познанием...» и «Компендиумом...», что может свидетельствовать о создании этого труда в 20-х гг. XIV в. (CSM. Vol. 17. P. 27–28). Данный трактат мало исследован и не издан.

Труды И. де М. оказали огромное влияние на муз. теорию XIV–XV вв. (в частности, на *Продоцимуса де Бельдемандиса*, Иоанна *Тинкториса* и др.). Благодаря И. де М. ритмическая система Ars nova и отражающая ее мензуральная теория и нотация получили импульс для дальнейшего развития.

И. де М. приписывают изоритмический 2-голосный мотет св. Иоанну Крестителю (сохр. фрагментарно в ркп. Lond. Brit. Lib. Add. 41667/1), атрибуция к-рого подвергается сомнению, поскольку его надписание неразборчиво. Тенор мотета имеет начальные слова «Valde honorandus est beatus Johannes» (Весьма должен чествоваться блаженный Иоанн).

Главный труд И. де М. по математике — «Сочинение о числах» в 4 книгах (Quadripartitum opus numerorum; 1343) — основан на ряде источников, включая исследования Фибоначчи (Леонардо Пизанского). Влияние научно-методологических основ математики прослеживается во всех музыкально-теоретических трактатах И. де М. Музыка им трактовалась как «наука о звуке, соотношенном с числом и наоборот» (Musica est de sono relato ad numerum aut e contra [scientia] — CSM. Vol. 17. P. 49). И. де М. подчеркивал, что мензуральная музыка особенно подвержена законам чисел, т. к. занимается измерением протяженности звука посредством временной единицы измерения (tempus).

Работы И. де М. по астрономии посвящены планетным и солнечному

модель ступеней перфекции И. де М. означала «теоретическое и практическое здание, совершенное в своем делении на группы и подгруппы, как и феномены готической архитектуры и схоластики того времени» (Gallo. 1984. S. 275). См. таблицу.

На основе 2-й книги «Познания...» И. де М. в учебно-методических целях составил «Компендиум практической музыки» (Compendium musice practice; ок. 1322), введя в него нек-рые новшества мензуральной теории.

Авторство еще 2 трактатов, носящих имя И. де М., сомнительно: они могут быть либо переработками его текстов, выполненными позднее др. автором, либо записями лекций И. де М., сделанными его учениками. «Книжечка о мензуральной пении» (Libellus cantus mensurabilis; ок. 1340)

представляет собой концентрированное описание мензуральной практики сер. XIV в., включая нововведения де Витри (красная нотация, знаки мензур и др.), и содержит множество муз. примеров. Здесь впервые указано на новые понятия из техники изоритмического мотета — диминуцию (diminutio; применение мензуральных пропорций) в партии тенора, принципы остинатности колор-талья (color-talea; при этом определение колора соответствует совр. пониманию талья как повторяющейся ритмической фигуры).

Трактат «Искусство контрапункта» (Ars contrapuncti; после 1340), материал к-рого считается менее авторитетным, тем не менее показывает большую осведомленность И. де М. в области муз. композиции (несмотря на сомнение нек-рых исследова-





циклом, проблемам календаря, в них содержатся математические расчеты затмений и равноденствий. Самый ранний текст И. де М. «Авторы календаря» (*Auctores calendarii*; 1317) также посвящен хронологии. Ученый оставил неск. работ по астрологии. Соч.: *Notitia artis musicae* / Ed. U. Michels // *CSM*. Vol. 17. P. 47–101; *Ars discantus [Musica theorica]* // *Gerbert. Scriptorum*. Vol. 3. P. 256–257, 312–315; *Musica practica* // *Ibid.* P. 109–113, 292–301 (рус. пер.: *Чеботарева*. 1991; пер. 2-й кн.: *Гурфанова*. 2000); *Compendium musicae practice* / Ed. U. Michels // *CSM*. Vol. 17. P. 111–146; *Questiones super partes musicae [idem]* // *Ibid.* Vol. 3. P. 102–106, 301–306; *Musica speculativa secundum Boetium* // *Ibid.* P. 249–283; *Idem* / Ed. C. Falkenroth. Stuttgart., 1992; *Idem* / Ed. S. Fast. Ottawa, 1994; *Idem* // *Witkowska-Zaremba E.* «Musica Muris» i nurt spekulatywny w muzykografii srednio-wiecznej. Warsz., 1992. S. 171–204; *Libellus cantus mensurabilis [secundum Johannem de Muris]* // *Coussemaker C. E. H., de.* *Scriptorum de musica mediae aevi nova series*. P., 1869. Hildesheim, 1963. Vol. 3. P. 46–58; *Idem* // *Katz D.* *The Earliest Sources for the «Libellus cantus mensurabilis secundum Johannem de Muris»*. Diss. / Duke Univ. Durham (North. Carol., USA), 1989. P. 266–288; *Ars contrapuncti secundum Johannem de Muris* // *Coussemaker*. *Scriptorum de musica mediae aevi nova series*. Vol. 3. P. 59–68. Лит.: *Michels U.* Die Musiktraktate des Johannes de Muris. Wiesbaden, 1970; *Haas M.* Musik zwischen Mathematik und Physik: Zur Bedeutung der Notation in den «Notitia artis musicae» des Johannes de Muris (1321) // FS f. A. Volk. Köln, 1974. P. 31–46; *Gallo F. A.* Die Notationslehre im 14. und 15. Jh. // *Die mittelalterliche Lehre von der Mehrstimmigkeit* / Hrsg. F. Zamminer. Darmstadt, 1984. S. 257–356. (Geschichte der Musiktheorie; Bd. 5); *Witkowska-Zaremba E.* Music between Quadrivium and Ars Canendi: Musica speculativa by Johannes de Muris and its Reception in Central and East-Central Europe // *Cantus Planus*. 1990. Vol. 4. P. 119–126; *Чеботарева Н.* Иоанн де Мурис и его «Познание искусства музыки» [с прил. пер. трактата]; Дипл. работа / ДВПИИ. Владивосток, 1991; *Tanay D.* Johan de Meurs' Musical Theory and the Mathematics of the 14<sup>th</sup> Cent. // *Tractrix*. Amst., 1993. T. 5. P. 17–43; *Gushee L.* Jehan des Murs and His Milieu // *Musik und die Geschichte der Philosophie und Naturwissenschaften im Mittelalter: Fragen zur Wechselwirkung von «musica» und «philosophia» im Mittelalter* / Hrsg. F. Hentschel. Leiden, 1998. P. 339–372; *Гурфанова М.* Мензуральная теория и практика XIV–XV вв.: Канд. дис. / МГК [с прил. пер. 2-й кн. «Notitia»]. М., 2000; *Поспелова Р. Л.* Западная нотация XI–XIV вв.: Основные реформы: (На мат-ле трактатов). М., 2003. С. 188–247.

Р. Л. Поспелова

**ИОАНН ДЕРМОКАИТ** [греч. Ἰωάννης ὁ Δερμοκαΐτης] (X в.), прп. (пам. греч. 17 нояб.). Память святого есть в Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.). Однако основные, хотя и довольно скудные сведения об И. Д. содержатся в «Хронике» *Продолжателя Феодана*. Согласно этому источнику, И. Д. подвизался на

Олимпе Вифинском при визант. имп. *Романе I Лакапине* (919–944), был известен среди братии благочестивой жизни. Однажды императору было видение во сне, после к-рого он публично исповедался, затем отправил перечисление своих грехов и денежное пожертвование на Олимп старцу, названному в «Хронике» «святой Дермокаит». Получив царское послание, старец велел братии своего мон-ря молиться и поститься 2 недели. По окончании этого срока И. Д. услышал голос: «Победило человеколюбие Божие». Раскрыв перечисление грехов, он увидел, что все записи исчезли. Эту чистую хартию похоронили вместе с императором (*Theoph. Contin.* VI 4).

Иногда в слав. календарях И. Д. отождествлялся с Иоанном, персонажем из сказания о Захарии Кожевнике, или Сапожнике (ὁ σκυτοτόμος), вероятно из-за совпадения дней памяти (см. в ст. *Захария Сапожник и Иоанн*, пам. 17 нояб.). Прозвище святого в переводе с греч. языка означает «сжигатель кож». В древнерус. Прологе прозвище И. Д. переведено как «кожник»: «...память преподобного отца нашего Иоанна Кожника, в Алумьне (sic!) потрудившегося» (РНБ. Соф. № 1324. Л. 62, кон. XII – нач. XIII в.). Однако, возможно, Дермокаит было не индивидуальным прозвищем, а визант. родовым именем, поскольку оно встречается в др. визант. исторических источниках. Ист.: *SynCP*. Col. 234. Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 357; *Σωφρόνιος (Εὐσεβίου)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 231.

О. Н. А.

**ИОАНН ДИАКРИНОМΕΝ** (кон. V – нач. VI в.), визант. церковный историк – см. *Иоанн Эгский*.

**ИОАНН ДРУНГÁРИЙ** [греч. Ἰωάννης ὁ τῆς Δρουγγαρίας] (VII в.?), визант. экзегет, составитель *катен* на книги великих пророков. О личности И. Д. ничего не известно. Его имя на греч. языке, вероятно, указывает принадлежность И. Д. к высокопоставленной семье визант. военачальника (друнгария). Из катен И. Д. очевидно, что он жил ранее X в., но не ранее 2-й пол. VI в. (*Krumbacher*. Geschichte. S. 211). Учитывая, что деятельность упоминаемых им в катенах церковных писателей относится к 1-й пол. VI в., предпочтительнее выглядит более ранняя дата – 2-я пол. VI – нач. VII в. В пользу

этой даты также говорит и тот факт, что И. Д. вынужден специально оговаривать использование сочинений *Феодорита*, еп. Кирского, следов., лит. деятельность И. Д. имела место после *Вселенского V Собора* (553), осудившего некоторые труды этого автора, когда спор о «Трех Главах» оставался актуальным. И. Д. активно использовал творения Феодорита Кирского, особенно в катене на Книгу прор. Даниила. Каждую из катен на книги Исаии, Иеремии (Плач Иеремии), Иезекииля и Даниила он сопроводил предисловием; в некоторых из них И. Д. писал, что использовал сочинения не только отцов Церкви (свт. Василия Великого, Кирилла Александрийского), но и таких церковных писателей и учителей Церкви, как Ориген, Евсевий Эмесский, Евсевий Кесарийский, Аполлинарий Лаодикийский и др. Он объяснял, что в сочинениях авторов, высказывавших спорные мнения, можно использовать мн. идеи для толкования Свящ. Писания. Так И. Д. почтительно отзывается об экзегетических сочинениях Севира Антиохийского. В предисловии к катене на Книгу прор. Иезекииля И. Д. отметил, что ему не удалось найти комментарии отцов Церкви к тексту пророка, поэтому пришлось пользоваться трудами Оригена, Полихрония и Феодорита Кирского. Катены И. Д. целиком не изданы, интерес для исследователей гл. обр. представляют предисловия И. Д. Соч.: *Prologus eruditissimi et nobilissimi domini Joannis Drungarii in beatum Hesaiam* // PG. 24. Col. 81–83; *Idem* // *Faulhaber M.* Die Propheten-Catenen nach römischen Handschriften. Freiburg i. Br., 1899. S. 192; *In Jeremiam Prophetam Commentarii* / Ed. M. Ghislerius. Lugduni, 1623. 3 t. [фрагм. со схолиями Олимпидора]; *Scriptorum veterum nova collectio* / Ed. A. Mai. R., 1825. T. 1. P. 161–221 [2-я пар.] [фрагм. катены на Книгу прор. Даниила]; *Pitra*. Analecta Sacra. T. 2. P. 253–268 [Дан 13]. Лит.: *Klostermann E.* Die Überlieferung der Jeremiahomilien des Origenes. Lpz., 1897. S. 34–56; *Krumbacher*. Geschichte. S. 211, 215; *Beck*. Kirche und theol. Literatur. S. 470–471; *Aubert R.* Jean Drungarios // DHGE. T. 26. Col. 1484–1485.

Д. В. Зайцев

**ИОАНН ДУКА** [греч. Ἰωάννης Δούκος] (XIV в.), *лаосинакт* храма Св. Софии в К-поле, визант. мелург. В Пападики 1453 г. Athen. Bibl. Nat. 2406 его именем («Иоанна Дуки и лаосинапта (sic!)») надписано песнопение «*Блажен муж*». Согласно каталогу И. и А. Саккелионасов, подобное указание содержится и в др. ранней рукописи – Athen. Bibl. Nat.





894 (XIV в.): «Иоанна Дуки и лаосинакта Святой Софии». В поствизант. рукописях часто встречается написание «Дука лаосинапт», без упоминания имени, из чего можно сделать вывод, что это др. мелург. Однако атрибуция одних и тех же песнопений в кодексах разных периодов и «Дуке лаосинакту», и «Иоанну Дуке и лаосинакту» подтверждает гипотезу, что речь идет об одном и том же человеке. Напр., мелос стиха из 1-й «Славы» песнопения «Блажен муж» в рукописи Athen. Bibl. Nat. 2406 имеет надписание «Иоанна Дуки и лаосинапта», а в рукописи XVIII в. Ath. Xeropot. 307 — «Дуки лаосинакта». В иерархии должностей Великой ц. лаосинакт занимал 3-й ряд в недельной пентаде чинов, после *протопсалта* и 2 *доместиков* 1-го и 2-го хоров. Статус лаосинакта и деятельность И. Д. в качестве мелурга высоко ценились, поэтому его имя часто встречается в рукописях и также присутствует в каталоге мелургов Никифора Кантуниариса Хиосского (см. автограф: Ath. Xeropot. 318. Fol. 147, нач. XIX в.).

И. Д. — автор мелоса стихов 1-й кафизмы: «Блажен муж» (Анфология Ath. Iver. 949. Fol. 8, кон. XVIII в.; Пападики Ath. Xeropot. 307. Fol. 47v et al., 1767–1770 гг.; Пападики Athen. Bibl. Nat. 2406. Fol. 21 et al.), «Всюкую шаташася языцы» (Пападики Athen. Bibl. Nat. 2175. Fol. 69v, сер. XVIII в.; Meteor. Metamorph. 329. Fol. 51v, 1-я пол. XVIII в.), «Ты же, Господи, заступник мой еси» (Пападики Meteor. S. Stephan. 52. Fol. 49v, 1743 г.), «Гласом моим ко Господу воззвах» (Анфологии Пападики Lesb. Leim. 8. Fol. 35v — 36, кон. XVIII в.; 238. Fol. 57v, 1700 г.; 459. Fol. 45–45v, 1700 г.; Ydra. Pliou 597 (33). Fol. 45, кон. XVII в.). Кроме того, в рукописях излагается ряд воскресных причастнов И. Д. (Анфология Ath. Doch. 324. Fol. 143 et al.).

Лит.: Ps.-Codin. De offic.; Σακκελίωνας Ι., Σακκελίωνας Α. Ι. Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος. Ἀθήνα, 1892; Χατζηγιακουμῆς. Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας; Στάθης. Χειρόγραφα. Τ. 2, 3; *idem*. Τὰ χειρόγραφα βυζαντινῆς καὶ μεταβυζαντινῆς μουσικῆς Μετέωρα: Κατάλογος περιγραφικὸς τῶν χειρογράφων τῆς Ἑλληνικῆς Ψαλτικῆς Τέχνης Βυζαντινῆς καὶ μεταβυζαντινῆς, τῶν ἀποκειμένων εἰς τὰς βιβλιοθήκας τῶν ἱερῶν μονῶν τῶν Μετέωρων. Ἀθήνα, 2006; Moran Neil K. Singers in Late Byzantine and Slavonic Painting. Leiden, 1986; Πολίτης Α., Πολίτη Μ. Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος. Ἀθήνα, 1991; Χαλδαϊάκης Α. Τὰ χειρόγραφα βυζαντινῆς μουσικῆς νησιωτικῆς Ἑλλάδος. Ὑδρα. Ἀθήνα, 2005. Τ. 1.

М. Струбакис

**ИОАНН ДУНС СКОТ** [лат. Ioannes (Johannes) Duns Scotus] († 8.11.1308, Кёльн), средневек. философ и богослов, католич. священник, член монашеского ордена *францисканцев*; в католич. Церкви прославлен в лике блаженных (пам. зап. 8 нояб.).

**Жизнь.** Точная дата рождения И. Д. С. неизвестна; в наст. время



Иоанн Дунс Скот.  
1473–1478 гг. Художники Й. ван Генгт  
и П. Берругете (Палаццо Дукале, Урбино,  
Италия)

общепринятой является гипотеза, основывающаяся на документе, в котором содержится свидетельство о рукоположении И. Д. С. во пресвитера Оливером Саттоном, еп. Линкольнским, в аббатстве св. ап. Андрея в Нортгемптоне. Согласно этому документу, рукоположение было совершено 17 марта 1291 г. (текст документа см.: Longpré. 1929; ср.: Callebaut. 1931. P. 318–319; Sheppard. 2002. P. 293). В соответствии с католич. церковной практикой монашеских орденов того времени пресвитерская хиротония могла совершаться не ранее достижения кандидатом 25 лет (ср.: Callebaut. 1931. P. 318); следовательно, дата рождения И. Д. С. должна быть раньше 17 марта 1266 г. Как считают исследователи, И. Д. С. был рукоположен сразу же, как только появилась каноническая возможность для этого. При этом предыдущее рукоположение пресвитеров совершалось епископом 23 дек. 1290 г. Поскольку И. Д. С. не был рукоположен 23 дек., он, по-видимому, еще

не достиг к этой дате 25 лет. Следов., дата рождения И. Д. С. попадает в период с 23 дек. 1265 г. по 17 марта 1266 г. (Wolter. 1993. P. 3–5; Williams. 2003. P. 1–2; Vos. 2006. P. 17–18). В проповеди папы *Иоанна Павла II* на церемонии *беатификации* И. Д. С. в качестве даты рождения был назван 1265 г. (см.: Ioannes Paulus II. 1993), этот же год указан на гробнице И. Д. С. Среди др. возможных датировок рождения И. Д. С. назывались 1274 (Wadding. 1639. P. 5), 1245 и др. годы (см.: Odoardi. 1966. P. 331–335), однако в наст. время эти датировки отвергнуты учеными как недостоверные (Balić. 1965. P. 8; Wolter. 1993. P. 3, 5; Vos. 2006. P. 19).

Среди биографов И. Д. С. и исследователей существовали разные мнения относительно места его рождения; назывались различные города Англии (Odoardi. 1966. P. 316–317), Ирландии (Ibid. P. 314–316) и Шотландии (Wadding. 1639. P. 2–5; Odoardi. 1966. P. 309–322). Наиболее распространенной и обоснованной является базирующаяся на прозвище Скот версия о том, что И. Д. С. происходил из Шотландии (Odoardi. 1966. P. 308–309; Wolter. 1993. P. 3–7; Vos. 2006. P. 20–23). В пользу этого свидетельствует то, что во мн. сочинениях средневек. авторов, а также в ранних рукописях собственных трактатов И. Д. С. прямо называется Иоанном из Шотландии (de Scotia, natione Scoti; см.: Balić. 1965. P. 3–4; Odoardi. 1966. P. 309–314). Прозвище Иоанна — Дунс — либо указывает на точное место его рождения, либо является его фамильным именем (Balić. 1965. P. 4; ср.: Odoardi. 1966. P. 322–331). Предполагают, что И. Д. С. происходил из городка Дунс (в совр. транскрипции Данс, обл. Бордерс, Шотландия).

Подробные сведения о месте рождения, семье и первоначальном образовании И. Д. С. содержатся в созданном М. Броки (1687–1755) соч. «Scoticum Monasticum» (История шотландского монашества; полностью не опублик.). В этом источнике, в частности, утверждается, что И. Д. С. происходил из влиятельной и богатой семьи, связанной с орденом францисканцев; его дядя Илия Дунс занимал высокие должности в орденом францисканцев; отец Ниниан Дунс также был близок к францисканцам (Callebaut. 1931; Balić. 1965. P. 6–8). По утверждению Броки, И. Д. С. родился в городке Литлдин



и первоначально обучался в монастырской или городской школе г. Хаддингтон; в 1278 г. Илия Дунс на собрании ордена в Хаддингтоне был избран генеральным викарием францисканцев Шотландии; в это же время он забрал И. Д. С. в свой мон-рь в Дамфрисе, где И. Д. С. вступил в францисканский орден и продолжил обучение (Little. 1932. P. 569–570; Callebaut. 1931. P. 317; ср.: Balić. 1965. P. 7, 9; Vos. 2006. P. 18–19). Хотя все приведенные сведения неоднократно пересказывались в ряде исследований (см., напр.: Vos. 2006. P. 18–19; Задворный. 2001. С. 10–11), в наст. время большинством ученых они признаются не заслуживающими полного доверия ввиду установленной общей недостоверности сочинения Броки (Docherty. 1965; Idem. 1968; ср. также: Balić. 1965. P. 6, 27; Задворный. 2001. С. 10).

Более достоверная информация о начальных годах образования И. Д. С. известна из сообщения англ. историка Джона Мейджора (1467–1550) в соч. «Historia Majoris Britanniae, tam Angliae quam Scotiae» (История Великобритании, Англии и Шотландии, 1521). По словам Мейджора, И. Д. С. в весьма юном возрасте, сразу после получения начального образования (дословно «наставления в грамматике»), был отведен 2 францисканскими монахами в Оксфорд, поскольку в те времена в Шотландии не было ун-та (см.: Major J. Historia Majoris Britanniae, tam Angliae quam Scotiae. Edinb., 1740. P. 170–171). Предполагается, что в Оксфорд И. Д. С. прибыл ок. 1280 г., т. е. в возрасте 15 лет, поскольку именно с этого возраста монашеские уставы разрешали допускать юношей к жизни в мон-ре (см.: Callebaut. 1931. P. 317; Sheppard. 2002. P. 293). По свидетельству Мейджора, в Оксфорде И. Д. С. жил в францисканском монастыре; по-видимому, там же он был принят в число монахов-францисканцев по достижении необходимого для этого 18-летнего возраста.

Никаких подробностей о процессе обучения И. Д. С. между 1280 и 1302 гг. не известно, однако на основании общих данных о содержании и продолжительности теологического образования в средневек. школах и ун-тах нек-рые исследователи предлагали приблизительную схему этого периода жизни И. Д. С. (см.: Callebaut. 1931. P. 319–327). Поскольку собственно теологическое образова-

ние в ун-тах того времени предварялось общефилософским образованием, включавшим изучение «свободных искусств» (см. ст. *Artes liberales*), философии, логики и физики, то 1-й период обучения И. Д. С. в ун-те может быть представлен так: между 1281 и 1282 гг. — студент фак-та искусств; между 1283 и 1284 гг. — студент фак-та естественных наук; между 1285 и 1286 гг. — лектор фак-та искусств и естественных наук (Ibid. P. 323; Balić. 1965. P. 10). При этом все учебные курсы И. Д. С. слушал у францисканских учителей, преподававших в особом францисканском центре начального университетского образования (*studium*), особенностью к-рого была нацеленность на дальнейшее изучение студентами теологии (см.: Vos. 2006. P. 23–30). К 1287 г. И. Д. С. завершил курс философии; в 1287–1288 гг. он начал непосредственно теологическое образование, процесс получения которого в Оксфорде обычно длился 13 лет. Исследователи выделяют неск. этапов теологических занятий И. Д. С. По-видимому, к 1297 г. И. Д. С. закончил освоение основных теологических курсов и начал готовить собственные лекции по «Сентенциям» Петра Ломбардского. Согласно гипотезе ряда исследователей (Brampton. 1964; Wolter. 1993. P. 9; Vos. 2006. P. 37, 44–45), в 1298–1299 гг. И. Д. С. представил собственный курс по «Сентенциям», став тем самым сентенциарным бакалавром (*baccalaureus sententiarium*). В 1299–1300 гг. он получил степень библейского бакалавра (*baccalaureus biblicus*). В 1300–1301 гг. И. Д. С. завершил теологическое образование, став полностью обученным бакалавром (*baccalaureus formatus*). К этому времени он достиг возраста 35 лет, так что формально удовлетворял требованиям, предъявляемым к претендентам на высшее теологическое звание — магистр теологии (*magister theologiae*).

Предложенная выше схема обучения И. Д. С. в Оксфорде в общих чертах разделяется большинством современных исследователей, однако в ней не учтены два предположения относительно данного периода жизни И. Д. С., часто встречающиеся в исследовательской лит-ре.

Во-первых, на основании нек-рых косвенных свидетельств предполагается, что И. Д. С. покидал Оксфорд и либо учился в Кембридже,

либо читал там лекции по «Сентенциям» Петра Ломбардского. Некоторые ученые называют в качестве возможной датировки обучения И. Д. С. в Кембридже время между 1284 и 1288 гг. (см.: Brampton. 1964. P. 18; De Boni. 2008. P. 8, 12–13). Исследователи, придерживавшиеся 2-й версии, предлагали 2 возможные датировки: либо И. Д. С. читал курс теологии сразу после получения степени обученного бакалавра, непосредственно перед отъездом в Париж в 1302 г., т. е. в 1301 г., либо он преподавал в Кембридже позднее, во время изгнания из Франции в 1303–1304 гг. (Wolter. 1993. P. 10).

Во-вторых, была выдвинута гипотеза, что И. Д. С. между 1293 и 1297 гг. неск. лет учился в Париже (Callebaut. 1924; Little. 1932. P. 571–572; Balić. 1965. P. 10–11). В ее пользу предлагался тот аргумент, что, согласно уставу Парижского ун-та, лекции по «Сентенциям» в нем мог читать лишь тот, кто прошел курс обучения в ун-те определенной длительности (в общем случае 8 лет, однако в особых случаях этот срок мог сокращаться). Поскольку по прибытии в Париж в 1302 г. И. Д. С. сразу начал читать лекции по «Сентенциям», вероятной представлялась гипотеза, что он уже до этого какое-то время обучался в Париже. Однако позднее предположение об обучении И. Д. С. в Париже было оспорено рядом ученых (Brampton. 1964; Meier. 1952. S. 220–221; Wolter. 1993. P. 8–9). Несмотря на это, утверждения о том, что И. Д. С. нек-рое время обучался в Парижском ун-те, продолжают встречаться и в совр. исследовательской лит-ре (Courtenay. 1995. P. 154–158; ср.: Антолонов. 2001. С. V), причем окончательно доказать недостоверность этого мнения на основании имеющихся сведений невозможно (совр. аргументы см.: Vos. 2006. P. 26, 54), поэтому вопрос о том, был ли И. Д. С. до 1302 г. в Париже, остается спорным (Sheppard. 2002. P. 308–311; Möllenbeck. 2008. S. 24–25). Возможно, что именно в это время И. Д. С. познакомился с Гонсальвом Испанским, к-рый преподавал в то время в Париже, а впосл. стал генералом францисканского ордена (Callebaut. 1929. P. 355; Balić. 1965. P. 11).

Независимо от того, был ли И. Д. С. в 90-х гг. XIII в. в Париже или не покидал Оксфорда, неоспоримым является тот факт, что в 1300 г. И. Д. С. преподавал в качестве бакалавра в





Оксфорде, о чем свидетельствует документ от 26 июля, в котором кандидатура И. Д. С. предлагается Иоанну Далдерби, еп. Линкольнскому, среди прочих кандидатов из числа францисканских священников для дарования права принимать исповедь (Franciscan Papers, Lists, and Documents / Ed. A. G. Little. Manchester, 1943. P. 235). В том же документе упоминается Филипп Бридлингтон, в 1300–1301 гг. ставший магистром теологии в Оксфорде, на основании чего было выдвинуто предположение, что И. Д. С. в качестве полного бакалавра или отвечающего бакалавра (*baccalaureus responsalis*) принимал участие в магистерском диспуте Бридлингтона (Longpré. Philippe de Bridlington. 1929; ср.: Wolter. 1993. P. 9–10). Еще одним свидетельством в пользу пребывания И. Д. С. в Оксфорде ок. 1300 г. является упоминание его доминиканцем Фомой из Саттона, также в то время находившимся в Оксфорде. По свидетельству Фомы, И. Д. С. читал лекции по «Сентенциям», в ходе которых им был выдвинут еретический тезис в области учения о Св. Троице, от которого И. Д. С. был вынужден отказаться под давлением оппонентов (Little. 1932. P. 573; Sheppard. 2002. P. 312–313). Хотя неизвестно, действительно ли учение И. Д. С. в этот период содержало нек-рые сомнительные положения, фактическая сторона сообщения Саттона выглядит убедительно (Sheppard. 2002. P. 313).

По мнению нек-рых исследователей, И. Д. С. был направлен в Париж сразу же после завершения теологического образования, т. е. в 1301 г., чем и объясняется то, что он не стал магистром теологии в Оксфорде (Courtenay. 1993; Idem. 1995. P. 153–154; Vos. 2006. P. 60–61). Однако слабым местом этой версии является отсутствие к.-л. подтверждений пребывания И. Д. С. в Париже в это время. Согласно иной, более распространенной т. зр., И. Д. С. провел кон. 1301 и нач. 1302 г., читая обязательный после получения степени полного бакалавра курс лекций по «Сентенциям» — либо в Оксфорде, либо в Кембридже. Поскольку к 1302 г. И. Д. С. завершил свое университетское образование и удовлетворял всем требованиям, предъявляемым к преподавателю теологии, на генеральном капитуле францисканцев Англии в июне 1302 г. было принято решение направить



Иоанн Дунс Скот.  
Барельеф на двери юж. портала  
Кёльнского собора. 2-я пол. XX в.  
Скульптор Э. Матаре

его в Парижский ун-т в качестве преподавателя от ордена францисканцев с перспективой получения степени магистра теологии (Little. 1932. P. 574; Balić. 1965. P. 12; Wolter. 1993. P. 10; Courtenay. 1995. P. 154). В то время принятие такого решения было прерогативой генерала ордена, к-рым в 1296–1304 гг. был Иоанн Минио из Морроуалле (Little. 1932. P. 574; Vos. 2006. P. 55); считается, что Скота ему рекомендовал Гуго из Хартлпула (Ibidem). По-видимому, И. Д. С. прибыл в Париж во 2-й пол. 1302 г. и тогда же начал читать лекции по 1-й кн. «Сентенций». На это указывает замечание в рукописи его парижских лекций: «Завершаются вопросы к первой [книге] «Сентенций», предложенные братом И. Дунсом Скотом из ордена меньших братьев в Париже в лето Господне тысяча триста второе и в начале третьего» (Little. 1932. P. 575; Balić. 1965. P. 12). В соответствии с расписанием Парижского ун-та, письменно зафиксированным начиная со 2-й пол. XIV в., но отражавшим более раннюю традицию, бакалавры начинали читать лекции по «Сентенциям» между 14 сент. и 9 окт., причем «те, кто начали читать лекции по «Сентенциям» на следующий день после праздника святого Дионисия (см. ст. Дионисий Ареопагит), должны были закончить их в праздник апостолов Петра и Павла»

(Little. 1932. P. 575). В той же рукописи отмечается, что лекции по 4-й кн. «Сентенций» читались И. Д. С. в 1303 г. (Ibidem). В 1302 г. И. Д. С. мог принимать участие в богословском диспуте между Гонсальвом Испанским и Иоанном Эххартом (Майстер Эххарт) (Longpré. 1928. P. 138; Sheppard. 2002. P. 313).

В кон. июня 1303 г., не успев получить магистерскую степень, И. Д. С. был вынужден покинуть Париж и вернуться в Англию. Причиной этого было обострение противостояния между франц. королем Филиппом IV Красивым (1285–1314) и Римским папой Бонифацием VIII (1294–1303). 18 ноября 1302 г. папой была обнародована булла «Unam sanctam» (Во единую святую [Церковь]), в которой последовательно защищалась т. н. *двух мечей теория*. Реакция короля Филиппа была весьма жесткой: он решил созвать вселенский Собор католич. Церкви, низложить на нем папу Бонифация и избрать нового понтифика. Вечером 24 или утром 25 июня 1303 г. посланник короля посетил францисканское братство, где провел наедине с каждым братом беседу о том, согласен ли он поддерживать короля (Longpré. 1928. P. 143; Little. 1932. P. 575–576). В результате этих бесед были составлены 2 списка (*rotuli*), сохранившиеся в парижских архивах (текст списков см.: Longpré. 1928. P. 145–152). 1-й список содержит имена 84 францисканцев, собравшихся на капитул 25 июня и согласившихся с предложениями короля; 2-й список содержит 68 имен францисканцев, согласных с замыслом короля, и 87 имен несогласных братьев. Имя И. Д. С. (в форме fr. *johannes scotus*) присутствует во 2-м списке среди несогласных францисканцев (см.: Ibid. P. 150). В соответствии с решением короля Филиппа все несогласные с его предложениями должны были в 3-дневный срок покинуть Францию, поэтому уже в нач. июля 1303 г. И. Д. С. оставил Париж. Согласно наиболее распространенной версии, в течение следующего года он читал лекции в Оксфорде (Little. 1932. P. 577; Balić. 1965. P. 12), однако среди исследователей есть мнение, что местом его преподавания мог быть и Кембридж (Vos. 2006. P. 77–81). По мнению В. Хечича, в пользу пребывания И. Д. С. в Оксфорде в 1303 г. свидетельствует его предполагаемое участие в диспуте на произвольные темы (*quodlibet*)



с Николаем Триветом, которое подтверждается тем, что в сочинении Николая в качестве мнения оппонента цитируются взгляды И. Д. С. (*Hechich B. De Immaculata conceptione Beatae Mariae Virginis secundum Thomam de Sutton et Robertum de Cowton. R., 1958. P. 21–22; Sheppard. 2002. P. 317*). Косвенные свидетельства преподавания И. Д. С. в эти годы в Оксфорде исследователи находят и в его «*Ordinatio*» (подробнее см.: *Sheppard. 2002. P. 317–318*).

11 окт. 1303 г. папа Бонифаций скончался; избранный 22 окт. новый папа *Бенедикт XI* (1303–1304) пошел на ряд компромиссов с королем Филиппом и 18 апр. 1304 г. снял наложенный его предшественником запрет на присвоение магистерской степени в Париже. Примерно в то же время король санкционировал возвращение иностранных студентов в Париж (*Little. 1932. P. 577*).

Осенью 1304 г. Гонсальв Испанский, ставший к этому времени генералом ордена францисканцев, принял решение вернуть И. Д. С. в Париж для получения им степени магистра теологии и направил из Италии парижскому викарию ордена соответствующее рекомендательное письмо, датированное 18 нояб. 1304 г. В этом письме Гонсальв отзывался об И. Д. С. в весьма похвальных выражениях: «Я рекомендую... возлюбленного во Христе отца Иоанна Скота; ибо мне хорошо известны (отчасти из [собственного] долгого опыта [общения с ним], отчасти благодаря повсюду распространившейся молве [о нем]) его похвальная жизнь, превосходная ученость, тончайшая проницательность и другие выдающиеся качества» (*Chartularium Universitatis Parisiensis / Ed. H. Denifle. P., 1891. T. 2. P. 117–118*). Особое внимание исследователей в этом документе привлекло свидетельство Гонсальва о том, что И. Д. С. давно и хорошо ему известен: нек-рые ученые видели в этих словах подтверждение версии о том, что И. Д. С. учился в Париже между 1293 и 1296 гг. (см.: *Callebaut. 1931. P. 327–329*). Однако возможно, что Гонсальв имел в виду пребывание И. Д. С. в Париже в 1302–1303 гг., когда И. Д. С. в качестве бакалавра вполне мог быть ассистентом и научным помощником Гонсальва, бывшим в это время магистром в Парижском ун-те (см.: *Vos. 2006. P. 64*). Личные качества И. Д. С. могли стать

известны Гонсальву и в период политической нестабильности 1303 г., поскольку они оба были в числе францисканцев, отказавшихся поддерживать замыслы франц. короля (*Ibid. P. 70–72*).

В этом же письме Гонсальв отмечал, что И. Д. С. должен быть представлен к получению магистерской степени после францисканца Эгидия из Линьи. По-видимому, в кон. 1304 г. И. Д. С. прибыл в Париж в сопровождении своего ученика Уильяма из Алника (*Ibid. P. 83*). В Париже И. Д. С. в качестве бакалавра должен был завершить полный курс лекций по «Сентенциям». Поскольку в 1302–1303 гг. были прочитаны лекции по 1-й и 4-й книгам «Сентенций», ему оставалось рассмотреть 2-ю и 3-ю книги (*Ibid. P. 84*). Возможно, в 1304 г. И. Д. С. выступал в качестве оппонента на магистерском диспуте Эгидия из Линьи (*Sheppard. 2002. P. 318*). В 1305 г. (*Callebaut. La maîtrise du Bx. Jean Duns Scot. 1928. P. 213; Little. 1932. P. 578–579; Balić. 1965. P. 13*) или 1306 г. (*Vos. 2006. P. 86–90, 100*) И. Д. С. получил степень магистра теологии. В 1306–1307 гг. он читал лекции в Парижском ун-те как *magister regens*, т. е. магистр теологии, имеющий право на преподавание (*licentia docendi*) и ведущий преподавательскую деятельность. В этой должности он провел один диспут, в состав которого входили «вопросы на произвольную тему» (*quaestiones quodlibetales*), — по-видимому, в нач. 1307 г. (*Wolter. 1993. P. 12*).

В том же году И. Д. С. пришлось покинуть Париж. На генеральном капитуле францисканского ордена в Тулузе «преподающим магистром» в Парижский ун-т на 1307–1308 гг. был назначен Александр из Александрии, а И. Д. С. переведен в качестве магистра-лектора в ун-т Кёльне. Причины этого перевода неиз-

вестны, исследователями выдвигались неск. различных версий. По одной из них, И. Д. С. был направлен в Германию для богословской поддержки борьбы с ересями, по другой — для реорганизации францисканского учебного центра в Кёльне и участия в полемике с сильной школой кёльнских доминиканцев. Возможно, что в перемещении И. Д. С. сыграли роль и политические мотивы: король Филипп IV укреплял свою власть и готовился к процессу над тамплиерами, поэтому хотел видеть в Парижском ун-те лишь лояльных ему теологов. К этому добавлялось и то обстоятельство, что И. Д. С. отстаивал в Париже учение о *Непорочном зачатии* Пресв. Богородицы, к-рое близкие к королю богословы прямо называли еретическим (*Задворный. 2001. С. 17; Sheppard. 2002. P. 319–323*).

На основании косвенных источников, в к-рых И. Д. С. упоминается как «лектор в Кёльне» (*lector Coloniae*), исследователи предполагают, что И. Д. С. прибыл в Кёльн не позднее 20 февр. 1307 г. (*Little. 1932. P. 582; Lampen. 1931*). В Кёльне И. Д. С. преподавал как главный лектор (*lector principalis*) в кон. 1307 и 1308 г. (*Vos. 2006. P. 101*). Его магистерская деятельность была прервана внезапной кончиной в нояб. 1308 г., об обстоятельствах и причинах которой ничего не известно. В XIV–XV вв. в среде францисканцев сформировалась легенда о том, что И. Д. С. мирно скончался во время молитвенного экстаза (*Balić. 1965. P. 14*). Позднее в кругах противников учения И. Д. С. стали циркулировать слухи о его противоестественной смерти; в частности, утверждалось, что он был погребен заживо, и прибавлялись иные ужасающие подробности, исторически ничем не подтвержденные (*Wadding. 1639. P. 14–18; Balić. 1965. P. 14*). Точная дата смерти И. Д. С.

известна лишь из поздних косвенных источников, однако большинством исследователей признается



Гробница  
Иоанна Дунса Скота  
в францисканской церкви  
в Кёльне

достоверной (*Wadding. 1639. P. 13–14; Little. 1932. P. 582; Balić. 1965. P. 13*).





**Сочинения. История издания.**

Вследствие ранней и неожиданной смерти И. Д. С. его главные богословские сочинения остались в незавершенном состоянии. При этом широкая известность И. Д. С. в среде католич. богословов послужила тому, что сразу же после его кончины его сочинения стали активно переписываться и распространяться. Непосредственное участие в этом принимали ученики И. Д. С., которые не только переписывали сочинения учителя, но часто, учитывая их незавершенный характер, редактировали и дополняли их по своему усмотрению. В результате такой редактурной работы основное богословское сочинение И. Д. С., над составлением которого он работал вплоть до смерти, «Упорядоченные «вопросы» по «Сентенциям» Петра Ломбардского» (*Ordinatio*), оказалось дополненным вставками из др. работ и набросков, имевших своим предметом тематический круг «Сентенций», а также вставками из записей лекций И. Д. С., делавшихся его учениками и секретарями во время его преподавания. Получившаяся компиляция стала известна под названием «Оксфордское сочинение», поскольку в ее основе лежала схема вопросов, представленная при чтении лекций по «Сентенциям» в Оксфорде, хотя сам И. Д. С. и его ученики позднее дополняли содержание оксфордских лекций материалами парижских и, возможно, кембриджских лекций. Известность И. Д. С. имела следствием и то, что очень скоро ему стали приписываться различные сочинения, зачастую содержащие сомнительные и неортодоксальные идеи.

Первое печатное издание сочинений И. Д. С. было выпущено в Венеции в 1472 г. и включало сокращенную версию «Вопросов» по «Сентенциям» и неск. др. трактатов. На протяжении XV–XVI вв. вышли десятки изданий отдельных книг «Вопросов» по «Сентенциям» и др. сочинений И. Д. С. (описание изданий см.: *Harris*. 1927. Vol. 1. P. 316–324).

Новый этап в издании сочинений И. Д. С. наступил в 1625 г., когда известный францисканский ученый Л. Уоддинг с неск. францисканцами из Коллегии св. Исидора в Риме начал подготовку полного издания сочинений И. Д. С. Это издание вышло в Лионе в 1639 г. в 12 томах и содержало все известные к тому времени под именем И. Д. С. тексты.

В 90-х гг. XIX в. издание Уоддинга было перепечатано в Париже Людовиком Вивесом в 24 томах. Хотя издание Уоддинга не является критическим и мн. тексты напечатаны в нем с ошибками, искажениями и позднейшими вставками, оно сохраняет научную ценность и в наст. время, поскольку содержит некие подлинные произведения И. Д. С., не изданные в совр. критических собраниях сочинений И. Д. С. (в частности, часть 4-й кн. «*Ordinatio*» и часть корпуса «*Reportatio*»). Большое значение для изучающих взгляды И. Д. С. имеет также то, что в издании Уоддинга большинство текстов И. Д. С. сопровождается подробными схождениями, маргиналиями и комментариями крупных францисканских ученых XV–XVII вв.: Франциска Лихета, Иоанна Понция, Гуго Кавелла, Антония Гиквея и др.

Недостаточная точность издания Уоддинга стала очевидной в 1-й пол. XX в., когда францисканский орден начал подготовку материалов для беатификации И. Д. С. Предпринятое в 20-х гг. XX в. исследование изданных Уоддингом текстов И. Д. С. показало, что мн. сочинения были приписаны ему Уоддингом необоснованно, а в ряде аутентичных текстов присутствуют многочисленные позднейшие дополнения и вставки, в т. ч. содержащие идеи, противоречащие католич. вероучению и известным из аутентичных текстов взглядам И. Д. С. (см.: *Pelzer A. A propos de Jean Duns Scot et des études scotistes // Revue néo-scholastique de philosophie*. 1923. T. 25. P. 410–419; *Wolter*. 1993. P. 15). По результатам исследований церковной администрацией было принято решение отложить процедуру беатификации И. Д. С. до того времени, когда будет подготовлено критическое издание его сочинений (*Wolter*. 1993. P. 19).

Задача подготовки такого издания была возложена на ученых из Коллегии св. Бонавентуры в Куаракки, незадолго до этого подготовивших полное критическое издание сочинений Бонавентуры. В 20–30-х гг. XX в. велась подготовительная организационная работа, к-рой в Куаракки руководил Лонпре. Постепенно францисканским ученым в Куаракки удалось собрать из мн. европ. библиотек копии всех значимых рукописей сочинений И. Д. С., к-рые предполагалось положить в основу критического издания.

Примерно в то же время свою концепцию издания критического собрания сочинений И. Д. С. предложил К. Балич, первоначально познакомившийся с сочинениями И. Д. С. при написании докторской работы по его мариологии. Между Лонпре и Баличем возникла полемика по вопросу о том, где и как должно выходить издание, а также о методе подготовки текста и порядке представления отдельных сочинений в издании. Конец этой полемике был положен в 1938 г., когда в Папском ун-те Антонианум под председательством генерала францисканского ордена состоялось заседание всех привлеченных к подготовке издания ученых и приглашенных экспертов. По итогам заседания поддержку получила концепция Балича; было принято решение начать издание сочинений И. Д. С. с его главного богословского труда — «Вопросов» по «Сентенциям» (*Ordinatio*). Одновременно было решено перенести работу по подготовке издания из Куаракки в Антонианум, где в то время работал и преподавал Балич, и образовать специальную Скотистскую комиссию (*Comissio Scotistica*) во главе с Баличем, к-рая отвечала бы за подготовку критического издания. Комиссия начала работу в день памяти И. Д. С. 8 нояб. 1938 г.

Перед созданной комиссией стояла уникальная по сложности задача: требовалось проанализировать громадное число рукописей, определить их соотношение друг с другом, выявить все разночтения и разработать метод представления критического текста. Для Пролога и 1-й кн. «*Ordinatio*», к-рые должны были открыть собрание сочинений И. Д. С., различных рукописей насчитывалось более 100. В результате кропотливого анализа было выявлено 22 наиболее древние и надежные рукописи, к-рые легли в основу издания. Особое место среди них заняла рукопись из б-ки в Ассизи (*Assisi. Bibl. Comun. Cod. 137*; обозначен издателями как *Codex A*), содержащая полный текст «*Ordinatio*», сопровождаемый многочисленными маргиналиями переписчика, который, по-видимому, вскоре после кончины И. Д. С. пытался выявить различные стадии работы И. Д. С. над этим сочинением. Начиная с 1943 г., после того как было принято принципиальное решение использовать *Codex A* в качестве основы издания,





велась подготовительная работа к публикации первых томов собрания сочинений.

8 сент. 1950 г. в Антониануме были представлены 2 начальных тома критического издания, содержавшие Пролог и начало 1-й кн. «Ordinatio». Поскольку тома издания публикуются в типографии Ватикана, это собрание сочинений получило неофиц. название «Editio Vaticana» (Ватиканское издание). В 1960 г. в рамках собрания сочинений было начато издание ранних оксфордских «Вопросов» И. Д. С. по «Сентенциям» — «Lectura». Поскольку тома 1–15 были зарезервированы для «Ordinatio», 1-й том «Lectura» вышел как 16-й т. собрания сочинений. К 2009 г. издано 17 томов: тома 1–11 содержат Пролог, книги 1–3 и разделы 1–7 кн. 4 «Ordinatio»; тома 16–21 содержат книги 1–3 «Lectura». Работа над изданием собрания сочинений продолжается.

Ввиду медленного продвижения ватиканского издания руководством францисканского ордена было принято решение осуществить независимо от него издание всех философских сочинений И. Д. С. За выполнение этой задачи взялись католич. ученые из Францисканского ин-та при Ун-те св. Бонавентуры в США. К наст. времени этот издательский проект завершен, выпущено 5 томов. В том же Францисканском ин-те в 2005–2008 гг. было осуществлено издание 1-й кн. «Reportatio Examinata» в 2 томах.

Помимо фундаментальных многотомных изданий в XX в. выходили научные издания отдельных трудов И. Д. С.: «Трактата о Первоначале», «Вопросов на произвольные темы» и др. сочинений. Однако, несмотря на значительные успехи в деле издания полного корпуса сочинений И. Д. С., эта задача еще далека от завершения, поэтому исследователям философии и теологии И. Д. С. нередко приходится обращаться к старым изданиям, а в нек-рых случаях — к рукописям.

**Жанровые особенности.** Все сочинения И. Д. С. (за исключением 2 небольших трактатов: «De primo principio» и «Theoremata») с т. зр. жанра имеют получившую к кон. XIII в. весьма широкое распространение форму «вопросов». Этот жанр тесно связан с особенностями университетского образования того времени и отражает схему препода-

вания в университетах и структуру учебных диспутов. Если учитель хотел представить собственное мнение относительно некоей спорной и допускающей различные решения проблемы, он организовывал обсуждение (диспут, *disputatio*), в процессе которого интересующая его проблема формулировалась в виде вопроса (*quaestio*). Такие «вопросы» в XIII в. получили особое наименование: «вопросы для обсуждения» или «спорные вопросы» (*quaestiones disputatae*). В этот период «вопросы» уже не обязательно отражали реальные университетские дискуссии, но повторяли их структуру.

В наиболее общем виде «вопрос» строится следующим образом: вначале формулируется некая проблема, имеющая по крайней мере два (чаще — больше) различных варианта решения. Далее предлагается решение проблемы, либо принимаемое автором, либо (гораздо чаще) противоположное принимаемому им. После этого предлагаются подтверждения этого решения, основывающиеся на Свящ. Писании, на сочинениях авторитетных философов или теологов либо на логическом рассуждении. Затем автор предлагает собственный ответ на поставленный основной вопрос. Наконец, исходя из этого ответа, он анализирует те доводы, к-рые приводились в пользу противоположного решения, и показывает, что они не противоречат предложенному им решению и могут быть с ним согласованы (см.: *Bataillon L. J. Quaestio // Encyclopedia of the Middle Ages / Ed. A. Vauchez e. a. Chicago, 2000. Vol. 2. P. 1203*). В такой форме жанр «вопросов» получил широкое распространение у предшественников и современников И. Д. С., напр., у Фомы Аквинского («Сумма теологии», «Вопросы о душе», «Вопросы об истине», «Вопросы о зле», «Вопросы о духовных творениях» и т. д.), Генриха Гентского («Вопросы на произвольные темы», «Сумма») и мн. др.

У И. Д. С. сохраняются основные элементы представленной структуры «вопроса», однако вместе с тем его строение крайне усложняется. «Вопросы» И. Д. С. часто весьма обширны, нек-рые из них занимают более 100 страниц. Нередко в рамках рассмотрения одного «вопроса» решается неск. других, более мелких «вопросов», к-рые также имеют представленную выше сложную структу-

ру. При анализе к.-л. философской или теологической проблемы И. Д. С. пытался не просто предложить собственное решение, но обозреть все возможные альтернативные решения, проанализировать возражения и показать следствия принятия предлагаемого им решения. Подобная структурная сложность его «вопросов» превращает их в небольшие монографии, посвященные уже не решению частной проблемы, но анализу целой проблемной тематической области.

Сложная структура «вопросов» нередко затрудняет для исследователей их анализ: не всегда можно с уверенностью отделить взгляды самого И. Д. С. от критикуемых им взглядов, предлагаемое им окончательное решение проблемы от предварительных гипотез и предположений. Подобная сложность в установлении подлинных взглядов И. Д. С., усиленная отсутствием критической работы с его текстом в издании Уолдинга, стала источником мн. неверных интерпретаций учения И. Д. С. в исследованиях XIX — нач. XX в. В критическом ватиканском издании была проведена сложнейшая работа по структурированию каждого «вопроса» (выделение составных частей и смысловых блоков вопроса, введение смысловой и формальной рубрики, отделение побочных тем «вопроса» от основной темы, отграничение более поздних добавлений и поправок, внесенных И. Д. С. или его учениками, от первоначального текста «вопроса», установление смысловых связей между «вопросами» сходной тематики), в результате к-рой стал возможным более точный анализ идей И. Д. С., осуществляемый совр. исследователями корпуса его трудов.

**Богословские.** Центральное место в лит. наследии И. Д. С. занимает корпус сочинений, объединяемых исследователями под общим названием «Вопросы по 4 книгам «Сентенций» Петра Ломбардского» (*Quaestiones in IV libros Sententiarum Petri Lombardi*). Ко времени преподавательской и научной деятельности И. Д. С. «Сентенции» Петра Ломбардского стали обязательным текстом в системе высшего теологического образования, главным источником богословских знаний. Подобное их положение связано с весьма удобным способом представления материала: авторитетные высказывания







(«сентенции») отцов Церкви и церковных писателей были упорядочены Петром Ломбардским по тематическим блокам. Наиболее крупным элементом смыслового членения труда Петра Ломбардского являются «книги». Все «Сентенции» разделены автором на 4 книги: 1-я кн. содержит учение о Боге, Его свойствах, Св. Троице и свойствах Трех Лиц; во 2-й кн. излагается учение о творении и об ангельском мире; 3-я кн. посвящена вопросам христологии и сотериологии; в 4-й кн. представлено учение о Церкви, церковных таинствах и обрядах. В каждой книге имеется более мелкое деление на «разделы» (*dictinctiones*) и «главы» (*capites*). В соответствии с таким делением сочинения последующих авторов, работавших с текстом «Сентенций» (т. е. «комментарии» или «вопросы»), также обычно подразделялись ими на 4 книги, разделы к-рых тематически соответствуют разделам «Сентенций». Употреблявшееся нек-рыми средневековыми авторами и встречающееся иногда в совр. исследовательской литературе обозначение «вопросов» И. Д. С. как «комментариев» к «Сентенциям» неточно и может вводить в заблуждение. «Сентенции» важны для И. Д. С. как источник, задающий тематическую организацию «вопросов» и формулирующий основные богословские постулаты. Однако текст «Сентенций» не играет исключительной роли при рассмотрении И. Д. С. их тематики; И. Д. С. скорее использовал темы «Сентенций» в качестве отправного пункта для построения собственных теологических концепций.

И. Д. С. читал лекции по «Сентенциям» в разные годы и в различных ун-тах, поэтому в общий корпус «вопросов» к «Сентенциям» входят тексты, различающиеся по происхождению (см.: *Vols.* 2006. P. 41–44, 46–48, 63–64, 133–134, 136–140, 143–145). Весь корпус «вопросов» подразделяется на 3 группы сочинений: «Lectura» (Лекции), «Ordinatio» (Упорядочение, т. е. упорядоченные «вопросы») и «Reportationes» (Сообщения).

1. «Lectura». Как было установлено при подготовке ватиканского издания, «Lectura» — наиболее ранний из текстов И. Д. С., связанных с «Сентенциями» Петра Ломбардского. Предположительно, он был создан во время преподавания И. Д. С. в Оксфорде между 1298 и 1302 гг.

Текст «Lectura», как следует уже из названия (дословный перевод: «то, что будет прочитано»), представляет подготовительные заметки И. Д. С. к лекциям по «Сентенциям». По содержанию «Lectura» охватывает материал 1-й, 2-й и 3-й книг «Сентенций» Петра Ломбардского. Позднее текст «Lectura» использовался И. Д. С. при составлении главного сочинения из корпуса «вопросов» по «Сентенциям» — «Ordinatio», в силу чего текст мн. «вопросов» в этих сочинениях в значительной степени совпадает. Поскольку «Ordinatio» не было завершено, особый интерес представляют собой те «вопросы» в «Lectura», к-рые остались без рассмотрения в «Ordinatio» (напр., «вопросы» по 2-й кн. «Сентенций», разделы 15–25).

Текст «Lectura» не публиковался в издании Уоддингса и оставался неизвестным широкому кругу исследователей вплоть до выхода соответствующих томов ватиканского издания. К наст. времени в рамках этого издания опубликованы все книги «Lectura» (Пролог и кн. I, разд. 1–7 — *EdVat.* 1960. Vol. 16; кн. I, разд. 8–45 — *Ibid.* 1966. Vol. 17; кн. II, разд. 1–6 — *Ibid.* 1982. Vol. 18; кн. II, разд. 7–44 — *Ibid.* 1993. Vol. 19; кн. III, разд. 1–17 — *Ibid.* 2003. Vol. 20; кн. III, разд. 18–40 — *Ibid.* 2004. Vol. 21).

2. «Ordinatio». Главное сочинение И. Д. С. из корпуса «вопросов» к «Сентенциям» Петра Ломбардского, долгое время называвшееся также «Opus Oxoniense» (Оксфордское сочинение). Второе название связано с тем, что вплоть до сер. XX в. мн. ученые полагали, что существует лишь 2 аутентичных собрания «вопросов» к «Сентенциям»: «Opus Oxoniense» («Ordinatio») и «Opus Parisiense» («Reportatio»). При этом само название «Ordinatio» оставалось непонятным или объяснялось неверно: так, Уоддинг считал, что оно указывает на то, что ученики И. Д. С. собрали и «упорядочили» текст этого сочинения, основываясь на материале оксфордских и парижских лекций И. Д. С., или же что из всех работ И. Д. С. именно это сочинение «обычно (*ordinarie*) преподавалось в школах» (*EdWad.* Vol. 8. P. 3).

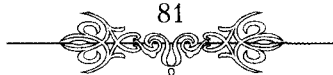
Лишь в процессе подготовки ватиканского издания было установлено, что «Ordinatio» названо так в силу того, что оно представляет собой текст, написанный или продиктованный самим И. Д. С. и упорядоченный им

с целью представить собственное теологическое учение в последовательной и строгой форме (*Balić.* 1965. P. 20). Поскольку «Ordinatio» является текстом, к-рый сам И. Д. С. готовил к публикации вплоть до последних дней жизни, оно имеет наибольшую ценность при исследовании его теологических взглядов, представляя их в аутентичном и одобренном автором виде. В основе текста «Ordinatio» лежит материал оксфордских лекций И. Д. С. («Lectura»); по-видимому, впервые к переработке текста лекций И. Д. С. обратился летом 1300 г., а в последующие годы дополнял текст различными вставками.

В издании Уоддингса «Ordinatio» занимает 6 томов (Пролог и кн. 1 — *EdWad.* Vol. 5; кн. 2 — *Ibid.* Vol. 6; кн. 3 — *Ibid.* Vol. 7; кн. 4 — *Ibid.* Vol. 8–10). Критическое издание «Ordinatio» в рамках собрания сочинений И. Д. С. остается до наст. времени незавершенным. К 2009 г. изданы полностью Пролог и кн. 1–3, из 4-й кн. изданы разделы 1–7 (Пролог — *EdVat.* 1950. Vol. 1; кн. 1, разд. 1–2 — *Ibid.* 1950. Vol. 2; кн. 1, разд. 3 — *Ibid.* 1954. Vol. 3; кн. 1, разд. 4–10 — *Ibid.* 1956. Vol. 4; кн. 1, разд. 11–25 — *Ibid.* 1959. Vol. 5; кн. 1, разд. 26–48 — *Ibid.* 1963. Vol. 6; кн. 2, разд. 1–3 — *Ibid.* 1973. Vol. 7; кн. 2, разд. 4–44 — *Ibid.* 2001. Vol. 8; кн. 3, разд. 1–17 — *Ibid.* 2006. Vol. 9; кн. 3, разд. 26–40 — *Ibid.* 2007. Vol. 10; кн. 4, разд. 1–7 — *Ibid.* 2008. Vol. 11).

3. «Reportationes». Под общим названием «Reportationes» объединяется значительное число рукописей «вопросов» по «Сентенциям», содержащих конспекты слушателей лекций И. Д. С., сделанные в различное время и в различных ун-тах. До нач. XX в. бытовало мнение, что «Reportatio» — это особое сочинение, написанное самим И. Д. С., к-рое является наиболее поздним собранием «вопросов» по «Сентенциям», созданным И. Д. С. в Париже в 1305–1306 гг. В частности, Уоддинг утверждал, что название «Reportatio» указывает на то, что И. Д. С. извлек (*reportaverit*) некий материал из «Оксфордского сочинения», «слово из некоего мутного источника», чтобы создать новое сочинение (*Balić.* 1965. P. 19).

В издании Уоддингса были опубликованы «Reportationes», соответствующие всем 4 книгам «Сентенций». Однако позднее исследователи определили,





что опубл. Уоддингом «Reportationes», относящиеся к 1-й кн. «Сентенций», в действительности являются обработкой текста И. Д. С., выполненной его учеником Уильямом из Алника. Хотя Уильям в большинстве случаев передает подлинные взгляды И. Д. С. и часто дословно повторяет «Reportatio» И. Д. С., его произведение короче, чем оригинальное «Reportatio», и содержит явные следы редакторской правки. Сочинение Уильяма было завершено к 1325 г. и известно в рукописной традиции под названием «Additiones magnaе» (Большие добавления). Помимо изданных Уоддингом с неверной атрибуцией «Добавлений» к «вопросам» по 1-й кн. «Сентенций» (EdWad. Vol. 11. P. 1–238) существуют также «Добавления» к «вопросам» по 2-й кн. «Сентенций» (перечень рукописей см.: De Ordinatione I. Duns Scoti disquisitio. 1950. P. 147\*; *Hechich*. 2008. P. 75–78).

Поскольку опубл. Уоддингом 1-я кн. «Reportationes» оказалась неподлинной, учеными была предпринята попытка найти среди рукописей подлинную 1-ю кн. «Reportationes» И. Д. С. Эта попытка увенчалась успехом: было обнаружено значительное число рукописей 1-й кн. «Reportationes»; при этом ряд рукописей содержал свидетельство, что текст этих «Reportationes» был просмотрен и одобрен самим И. Д. С. В связи с этим данная версия 1-й кн. «Reportationes» получила название «Reportatio examinata» (Одобрённое сообщение). Критическое издание текста этой версии было выпущено в США (The Examined Report of the Paris Lecture: Reportatio I-A. 2004. Vol. 1; 2008. Vol. 2). Особое значение этого корпуса «вопросов» при изучении взглядов И. Д. С. обусловливается тем, что «Reportatio examinata» отражает наиболее поздние взгляды И. Д. С. по рассматриваемым в этом сочинении проблемам.

Помимо одобренного И. Д. С. текста «Reportatio examinata» к наст. времени описано значительное число рукописей, содержащих «Reportationes», к-рые относятся к разным книгам «Сентенций». Исходя из этого, было отвергнуто предположение, что «Reportationes» представляют собой некое единое сочинение. На сегодняшний день общепризнано, что название «Reportationes» происходит от глагола «reporto» («сообщать», «передавать») и различные

рукописи «Reportationes» представляют записи, сделанные слушателями И. Д. С. в разное время. Полная опись рукописей «Reportationes» была составлена редакторами ватиканского издания и помещена в 1-м т. (см.: De Ordinatione I. Duns Scoti disquisitio. 1950. P. 145\*–149\*); в исправленном виде эта опись была опубл. Хечичем в его обзоре совр. состояния научного исследования рукописей «Reportationes» (см.: *Hechich*. 2008).

Наибольшее число «Reportationes» относится к 1-й кн. «Сентенций». Редакторы ватиканского издания насчитывают 5 различных версий 1-й кн. «Reportationes». Помимо «Reportatio examinata», обозначенного ими как Reportatio I A, существуют неизданный текст «Reportatio Cantabrigiensis» (Кембриджские сообщения; Reportatio I C — Todi. Bibliot. Comun. Cod. 12); изданный в 1517 г. в Париже и позднее не переиздававшийся текст Reportatio I B, а также 2 неизданные рукописи Reportatio I D (Vat. Bord. lat. 50, 89) и Reportatio I E (Vat. lat. 13687). Последний текст нек-рыми исследователями считается не записью лекций И. Д. С., а компиляцией, составленной из сочинений И. Д. С. и лекций Генриха Харкли (*Williams*. 2003. P. 11, 14). Согласно Хечичу, Reportatio I C и Reportatio I D являются различными редакциями записей одних и тех же лекций, Reportatio I E в его версии описи отсутствует ввиду предполагаемой неподлинности (*Hechich*. 2008. P. 73). В 2005 г. К. Родлер опубликовал критический текст неск. версий Пролога к 1-й кн. «Reportationes»: Reportatio I A (Die Prologe der Reportata Parisiensia. 2005. S. 1–72); Reportatio I B (Ibid. S. 73–100); Reportatio I C (Ibid. S. 101–158); а также Пролога Additiones Magnae (Ibid. S. 159–232). Издание Родлера предваряет подробное исследование соотношения различных версий 1-й кн. «Reportationes» (см.: Ibid. S. 25\*–126\*).

Ко 2-й кн. «Сентенций» редакторы ватиканского издания относят единственный текст «Reportationes», опубл. Уоддингом (EdWad. Vol. 11. P. 239–418; см.: De Ordinatione I. Duns Scoti disquisitio. 1950. P. 146\*–147\*). В соответствии с описанием Хечича имеется 2 версии 2-й кн. «Reportationes» (Reportatio II A и Reportatio II B), при этом 2-я версия представляет собой отредакти-

рованный и во мн. случаях более краткий вариант 1-й версии (*Hechich*. 2008. P. 73). По информации, приводимой Хечичем, в действительности у Уоддинга была издана 2-я кн. «Additiones magnaе» Уильяма из Алника (см.: Ibid. P. 77–79), в к-рой Уильям почти полностью повторяет текст Reportatio II B, сопровождая его вставками из «Lectura» и собственными пояснениями и замечаниями.

К 3-й кн. «Сентенций» относятся 4 текста «Reportationes»: Reportatio III A — опубл. Уоддингом (EdWad. Vol. 11. P. 419–556); Reportatio III B, III C и III D — неопубликованы (перечень рукописей см.: De Ordinatione I. Duns Scoti disquisitio. 1950. P. 148\*; *Hechich*. 2008. P. 73–74).

К 4-й кн. «Сентенций» относятся 2 текста «Reportationes»: Reportatio IV A — опубл. Уоддингом (EdWad. Vol. 11. P. 557–924); Reportatio IV B — опубл. в Париже в 1518 г., позднее не переиздавался (перечень рукописей см.: De Ordinatione I. Duns Scoti disquisitio. 1950. P. 149\*; *Hechich*. 2008. P. 74).

Помимо «Вопросов» по «Сентенциям» И. Д. С. принадлежит ряд богословских сочинений меньшего объема. Среди них особое значение имеют неск. собраний «вопросов», передающих содержание различных теологических диспутов, в которых принимал участие И. Д. С.

1. «Collationes Oxonienses» (Оксфордские собеседования) и «Collationes Parisienses» (Парижские собеседования). Подлинность «Collationes» подтверждается тем, что сам И. Д. С. неск. раз ссылается на них в примечаниях к тексту «Ordinatio» (см.: *Ioan. D. Scot. Ordinatio*. I 2. 2. 4 // EdVat. Vol. 2. P. 309; Idem. I 3. 3. 1 // Ibid. Vol. 3. P. 225; Idem. I 5. 2. 1 // Ibid. Vol. 4. P. 70 и др.). Эти сочинения отражают содержание дискуссий, в к-рых И. Д. С. участвовал в Парижском и Оксфордском ун-тах (см.: *Pelster*. 1931. S. 89–91). Исследователи предполагают, что «Оксфордские собеседования» представляют собой записи диспутов, состоявшихся во время пребывания И. Д. С. в Оксфорде в 1301 г. (*Vos*. 2006. P. 135) или в 1303–1304 гг. (*Williams*. 2003. P. 10); точная датировка «Парижских собеседований» невозможна, предполагается, что они отражают содержание дискуссий, происходивших в промежутке между 1301 и 1307 гг., при этом ранняя датировка более вероятна (*Vos*. 2006. P. 135).







Существует 2 рукописи, содержащие полный корпус парижских и оксфордских «Collationes», а также как минимум 5 рукописей, содержащих различное число «вопросов» из «Collationes» (подробнее о рукописях и структуре «Collationes» см.: *Balić. 1929. P. 185–200; Pelster. 1931.* В различных рукописях порядок следования отдельных «вопросов» «Collationes» различный, поэтому нумерации «Collationes» по Баличу, по Пелстеру и по Уоддингу не совпадают (*Balić. 1929. P. 196; Pelster. 1931. S. 84–87; Vos. 2006. P. 134–136.*)

До нач. XX в. практически общепринятым было мнение, что все «Collationes» И. Д. С. были созданы в Париже. Эта традиция отражена в издании Уоддинга, где опубликованы 39 «Collationes» (*EdWad. Vol. 3. P. 335–442*), причем все они названы «парижскими», хотя в действительности парижские и оксфордские «Collationes» здесь смешаны. В 1927 г. 5 неизданных Уоддингом «вопросов» из корпуса «Collationes» были опубликованы Ч. Харрисом (*Harris. 1927. Vol. 2. P. 361–378*). Четкое различие между оксфордскими и парижскими «Collationes» было проведено в кон. 20-х г. XX в. Баличем, к-рый на основании сличения всех известных ему рукописей сделал вывод, что из общего корпуса, насчитывающего 46 «Collationes», в Париже были созданы 19 «Collationes», тогда как остальные 27 «Collationes» с большой долей вероятности относятся к оксфордскому периоду жизни И. Д. С. (*Balić. 1929. P. 193–194*). В дальнейшем классификация Балича подвергалась незначительной корректировке Ф. Пельстером (см.: *Pelster. 1931. S. 89*) и Восом (см.: *Vos. 2006. P. 135*); у последнего общее число «вопросов» уменьшилось до 43 вслед. признания неск. «вопросов» неподлинными.

Из 19 «Парижских собеседований» «Collationes» 1–17 опубл. в издании Уоддинга, «Collationes» 18–19 опубл. независимо друг от друга Харрисом (*Harris. 1927. Vol. 2. P. 361–370*) и Баличем (*Balić. 1929. P. 201–212*). Из 27 «Оксфордских собеседований», выделенных Баличем, 22 «вопроса» опубл. Уоддингом (см.: *Ibid. P. 196; Pelster. 1931. S. 85–87*); 1 «вопрос» (20-е «Collatio» по общей нумерации Балича) опубликован Уоддингом с незначительными искажениями в числе неподлинных «вопросов»

«De formalitatibus» (О формальностях — *EdWad. Vol. 3. P. 441–448*); 1 «вопрос» опубликован независимо друг от друга Харрисом (*Harris. 1927. Vol. 2. P. 371–375*) и Баличем (*Balić. 1929. P. 212–217*); 2 «вопроса» опубликованы только Харрисом (*Harris. 1927. Vol. 2. P. 376–378*); 1 «вопрос» остается неизданным («Collatio» 43 по нумерации Балича (*Balić. 1929. P. 196–197*), 23 по нумерации Пелстера (*Pelster. 1931. S. 86*); Вос (*Vos. 2006. P. 135*), возможно по ошибке, поменял местами «вопросы» 23 и 21 в нумерации Пелстера).

Хотя издания Уоддинга и Харриса в большинстве случаев достаточно точно передают текст рукописей «Collationes» (*Balić. 1929. P. 198–199*), отсутствие совр. критического издания затрудняет их изучение и более точное определение степени их важности для систематического анализа философских и богословских идей И. Д. С.

2. «Quaestiones quodlibetales» (Вопросы на произвольные темы; также употребляется сокращенное название: «Quodlibet»). Это собрание «вопросов» содержит обработанные записи «вопросов», к-рые И. Д. С. рассматривал в Париже как действующий «магистр теологии» (*magister regens*). По заключению исследователей послуживший источником для текста «Quodlibet» диспут состоялся в период между Великим постом 1305 г. и Великим постом 1307 г. Полное лат. название этого типа теологического диспута звучит как «disputatio de quolibet a quolibet proposito» (диспут в отношении чего угодно [по вопросам], предложенным кем угодно), что указывает на его структуру: в процессе диспута учитель должен был ответить на любые богословские вопросы участников диспута, разобрав их аргументацию и предложив собственное решение. В соответствии с этим диспут разделялся на 2 части: «impugnatio» (нападение), т. е. постановка вопросов и выдвижение аргументации в пользу различных решений, осуществляемые оппонентами учителя, и «determinatio» (определение), т. е. высказывание учителем своего авторитетного мнения, его обоснование и опровержение аргументов в пользу иных мнений. При этом признаком особого искусства учителя считалось умение соединить ответы на разнообразные вопросы в одно тематическое целое, показав тем самым

связь между различными областями теологии. В дошедшем до нас тексте И. Д. С. представлена только 2-я часть диспута, т. е. ответы И. Д. С. и обосновывающая их аргументация (*Balić. 1965. P. 24*).

По-видимому, И. Д. С. готовил текст «вопросов» к публикации, однако не успел завершить работу до своей внезапной кончины. В одной из рукописей текст последнего 21-го «вопроса» «Quodlibet» завершается словами переписчика: «Конец Quodlibet, обнаруженного в его (т. е. И. Д. С.— Д. С.) записях; далее следует [текст] из «Сообщений» (*de Reportatione*)» (цит. по: *Ibid. P. 25–26*); это свидетельствует о том, что окончательная редакция сочинения была выполнена уже учениками И. Д. С.

Текст «Quodlibet» получил распространение среди богословов сразу после кончины И. Д. С. и нередко использовался в дискуссиях XIV в. Именно популярностью текста объясняется значительное число рукописей, содержащих его целиком или во фрагментах, — более 60 (перечень рукописей см.: *EdVat. Vol. 1. P. 150\*–151\**; ср. с исправленной совр. версией: *Noone, Roberts. 2007. P. 134–140*). В издании Уоддинга «Quodlibet» занимает 12-й том и сопровождается комментариями Лихета. Полноценного критического издания «Quodlibet» не существует; в 1968 г. было выпущено учитывающее несколько рукописей научное издание текста с испан. переводом (*Juan Duns Escoto. Obras del Doctor Sutil: Cuestiones cuodlibetales / Ed. F. Alluntis. Madrid, 1968*). В 2007 г. был опубликован критический текст 16-го «вопроса» «Quodlibet» (*Noone, Roberts. 2007. P. 160–198*).

С т. зр. содержания первые 6 «вопросов» посвящены Лицам Св. Троицы и Их взаимным отношениям, а также нек-рым свойствам Бога. «Вопросы» 7–11 содержат рассмотрение различных аспектов всемогущества Божия; неск. обособленное место среди них занимает 8-й «вопрос», посвященный причинной роли Слова Божия, Второго Лица Св. Троицы, в творении. В 12-м «вопросе» также рассматривается тема творения, в частности, соотношение Бога и творения при рассмотрении Бога в качестве творящей и сохраняющей творение Первопричины. «Вопросы» 13–18 посвящены различным сложностям учения о разумных творениях: людях и ангелах.



В них, в частности, рассматриваются свойства человеческого разума, его возможности и пределы в богопознании, соотношение свободы и необходимости, акты желаний и моральные акты. 19-й «вопрос» посвящен раскрытию сложной христологической проблематики соотношения человеческой природы Христа и Ипостаси Логоса. В 20-м «вопросе» И. Д. С. разрешает затруднение, связанное с каноническим правом и литургией, касающееся практики служения заказных месс. Последний, 21-й вопрос содержит попытку И. Д. С. рассмотреть учение о вечности мира и соотносить его с идеей Божественного Промысла о мире (Ibid. P. 131–132).

И. Д. С. принадлежит также философско-богословский трактат «De primo regum omnium Principio» (О первом Начале всех вещей; в литературе используется также сокращенное название: «De primo Principio» — О Первоначале), посвященный построению *доказательства бытия Божия* и изложению философского учения о свойствах Бога. Согласно утверждению И. Д. С. в начале трактата, его целью является достигнуть знания о Боге, к-рое может приобрести естественный разум (ratio naturalis), т. е. разум, не прибегающий к помощи Откровения. В силу этого трактат И. Д. С. является одним из наиболее ярких примеров построения средневек. *естественной теологии*. Хотя в сер. XX в. высказывались сомнения в подлинности трактата, в наст. время большинство исследователей сходятся в том, что, даже если окончательная редакция трактата была выполнена учениками И. Д. С., его замысел и первоначальное исполнение принадлежат самому И. Д. С. (Balić. 1965. P. 23). Критическое издание трактата было опубл. в 1941 г.; в последующие годы трактат неоднократно переиздавался и переводился на мн. языки.

**Философские.** Все философские сочинения И. Д. С. (за исключением трактата «Theoremata») представляют собой собрания «вопросов», задачей к-рых является решение различных методологических, логических и метафизических сложностей, возникающих при анализе содержания трактатов Аристотеля (а также сочинения «Введение в «Категории» Аристотеля» неоплатоника *Порфирия*). Предполагается, что собрания

«вопросов» по логическим трактатам относятся к последним годам обучения И. Д. С., т. е. были созданы в 1-й пол. 90-х гг. XIII в. Вопросы по «Метафизике» и трактату «О душе» большинством ученых также помещаются в обозначенный временной промежуток, однако есть сторонники и более поздней датировки для этих сочинений. В средневек. ученой среде философские сочинения И. Д. С. считались вторичными и не получили большого распространения.

В издании Уоддингга помещены все подлинные философские сочинения И. Д. С., а также ряд неподлинных. Все подлинные философские сочинения И. Д. С. к наст. времени опубл. в критическом издании, вышедшем в США. Тексты сочинений И. Д. С. в этом издании сопровождаются предисловиями издателей, в к-рых проводится анализ рукописей и обосновывается подлинность сочинений; каждый том содержит подробные именной и тематический указатели.

1. «Quaestiones in librum Porphyrii Isagoge» (Вопросы по книге Порфирия «Введение [в «Категории» Аристотеля]» — EdWad. Vol. 1. P. 87–123; Opera philosophica. 1999. Vol. 1. P. 1–245). Трактат содержит 36 «вопросов», посвященных разъяснению фундаментальных логических понятий. Открывают сочинение 3 общих «вопроса» о предмете логики как науки; далее следуют «вопросы», в к-рых раскрывается понятие «универсалия» (universale) и объясняются свойства универсалий. В «вопросах» 13–17 рассматриваются свойства определения (definitio) и роль общих понятий в определениях; в «вопросах» 18–22 И. Д. С. решает различные сложности, возникающие при анализе соотношения вида (species) и рода (genus); «вопросы» 23–29 имеют своим предметом понятие «отличительные признаки» (differentia); в «вопросах» 30–33 исследуются свойства «собственных признаков» (propria); завершают трактат «вопросы» о «привходящих признаках», или акциденциях (accidentia).

2. «Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis» (Вопросы по [трактату] «Категории» Аристотеля — EdWad. Vol. 1. P. 124–185; Opera philosophica. Vol. 1. P. 247–566). В сочинение входят 44 «вопроса», тематика к-рых определяется содержанием трактата «Категории» Аристотеля. Открыва-



Памятник Иоанну Дунсу Скоту.  
1966 г. Скульптор Ф. Тричлер  
(Данс, Шотландия)

ют сочинение 3 «вопроса» о предмете трактата «Категории» и логическом понятии «категория» (praedicamentum). Важное место в трактате занимает 4-й вопрос, в к-ром И. Д. С. пытается решить проблему унивокальной предикации термина «сущее» применительно к 10 категориям. В «вопросах» 5–8 рассматриваются понятия «унивокальное», «эквивокальное» и «отыменное». «Вопросы» 9–11 посвящены общим свойствам предикации. Начиная с 12-го «вопроса» И. Д. С. рассматривает свойства нек-рых из 10 категорий: субстанция (substantia; «вопросы» 12–15), количество (quantitas; «вопросы» 16–23), отношение (relatio; «вопросы» 25–29), качество (qualitas; «вопросы» 30–36). В «вопросах» 37–42 рассматривается понятие «противолежащая» (ср.: Arist. Categ. 10) и 4 вида противоположности (oppositio): соотнесенная (relativa), контрарная (contraria), противоречивая (contradictoria), привативная (privativa). В «вопросе» 43 разбираются понятия «предшествующее» и «последующее» (ср.: Ibid. 12). Завершающий сочинение «вопрос» 44 посвящен анализу предложенных Аристотелем 4 видов движения (ср.: Ibid. 14), а также краткому рассмотрению понятия «обладание» (ср.: Ibid. 15).

3. «Quaestiones in libros Perihermenias Aristotelis» (Вопросы по книгам [трактата] «Об истолковании» Аристотеля). Сохранились 2 версии «вопросов» И. Д. С. по трактату «Об





истолковании» Аристотеля, опубл. в критическом издании под заглавиями: «*Quaestiones in primum librum Perihermenias*» (Вопросы по первой книге [трактата] «Об истолковании» — *Opera philosophica*. 2004. Vol. 2. P. 41–132) и «*Quaestiones in duos libros Perihermenias*» (Вопросы по двум книгам трактата «Об истолковании» — *Ibid.* P. 133–221). 1-й трактат содержит 13 «вопросов», 2-й — по 9 «вопросов» к каждой из 2 книг. Оба сочинения были ранее опубликованы в издании Уоддингга, однако «вопросы» ко 2-й кн. из 2-го трактата были ошибочно помещены здесь после 1-го трактата как его продолжение (вопросы к 1-й кн. — *EdWad.* Vol. 1. P. 186–203; вопросы ко 2-й кн. — *Ibid.* P. 204–210); вопросы к 1-й кн. из 2-го трактата получили у Уоддингга заглавие: «*Quaestiones in duos libros Perihermenias, opus secundus*» (Вопросы по двум книгам [трактата] «Об истолковании», второе сочинение — *Ibid.* P. 211–223).

Основной тематикой 1-го трактата является соотношение обозначения, или «имени» (*nomen*), и обозначаемой вещи; серьезный интерес исследователей вызывают «вопросы» 5–8 и 12, в к-рых обсуждается проблематика обозначения несуществующих вещей, а также вопросы 9–11, где И. Д. С. рассматривает соотношение высказываний о настоящих событиях с высказываниями о прошлом и будущем и логическое различие между такими высказываниями. 1-я кн. 2-го трактата имеет сходную тематику: в начальных «вопросах» обсуждаются свойства имени как обозначения, далее 2 вопроса посвящены роли глагола «быть» (*est*), функционирующего в качестве связки субъекта и предиката, в заключительных вопросах рассматривается ряд проблем, к-рые могут возникнуть при попытках определения истинности или ложности нек-рых высказываний. Во 2-й кн. 2-го трактата И. Д. С. обращается к анализу сложных случаев предикации (переход от отрицания свойства к утверждению об обладании противоположным свойством; использование прилагательных в роли субъекта и предиката).

4. «*Quaestiones super librum Elenchorum Aristotelis*» (Вопросы по книге «О софистических опровержениях» Аристотеля — *EdWad.* Vol. 1. P. 224–272; *Opera philosophica*. 2004. Vol. 2. P. 271–527). Этот обширный

трактат содержит 56 «вопросов»; его задачей является исследование различных видов «софистических силлогизмов», т. е. силлогизмов неверной формы, приводящих к ошибкам в рассуждениях.

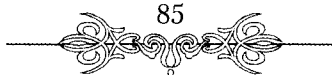
5. «*Quaestiones super secundum et tertium De anima*» (Вопросы по второй и третьей [книгам трактата] «О душе» — *EdWad.* Vol. 2. P. 477–582; *Opera philosophica*. 2006. Vol. 5). Это крупное сочинение И. Д. С. сохранилось в значительном числе рукописей (более 25 — *Vols.* 2006. P. 129), во всех рукописях оно атрибутируется И. Д. С. Хотя в 1-й пол. XX в. нек-рые исследователи (в частности, Лопнре) высказывали сомнения в аутентичности трактата, в наст. время его подлинность признается всеми учеными. В «вопросах» к трактату «О душе» встречается обсуждение не только философских, но и нек-рых теологических проблем. Среди источников, на к-рые опирался И. Д. С. при создании трактата, исследователи называют сочинения Эгидия Римского, Годфрида из Фонтене, Петра Иоанна *Оливи* (*Ibid.* P. 130). По мнению редакторов критического издания сочинения, оно создавалось до начала работы И. Д. С. над «*Lectura*» и, по-видимому, было закончено к 1294 г. (анализ рукописей, источников и аргументацию в пользу подлинности см. в предисловии издателей: *Opera philosophica*. Vol. 5. P. 1\*–148\*).

Всего в трактат входят 23 «вопроса», по содержанию достаточно полно охватывающие тематику 2-й и 3-й книг трактата Аристотеля «О душе». «Вопросы» 1–8 посвящены исследованию различных свойств 5 телесных чувств и способов их функционирования; в «вопросах» 9–10 рассматривается т. н. общее чувство (*sensus communis*) — особая способность души, в к-рой сводятся воедино данные 5 телесных чувств; тематикой «вопросов» 11–13 является соотношение «активного» и «пассивного» разума, в частности И. Д. С. затрагивает вызывавший много споров среди схоластов вопрос о том, существует ли активный разум в душе человека, или же он есть некая особая «отделенная субстанция», как учили араб. философы. Последующие «вопросы» исследуют различные способности высшей части души — человеческого разума: в частности, И. Д. С. рассматривает вопрос о том, является ли разум материаль-

ным или нематериальным («вопрос» 15); обладает ли он способностью запоминать познанное («вопрос» 14); каким образом познается индивидуальное и универсальное («вопросы» 16, 22); может ли разум познавать нечто без участия чувств («вопрос» 18); существует ли в разуме некое врожденное знание («вопрос» 17); и др. В «вопросах» 19–21 И. Д. С. излагает собственное учение о «первом объекте разума», полемизируя с концепциями Генриха Гентского и Фомы Аквинского. В завершающем трактат 23-м «вопросе» И. Д. С. рассматривает соотношение разума и объекта в познавательном акте с т. зр. их причинной взаимосвязи применительно к результату акта познания.

6. «*Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*» (Вопросы по книгам «Метафизики» Аристотеля — *EdWad.* Vol. 4. P. 497–802; *Opera philosophica*. 1997. Vol. 3–4). В этот весьма обширный трактат входят «вопросы» по книгам «Метафизики» с 1-й по 9-ю (опубл. в издании Уоддингга 10-я и 12-я книги «вопросов» (*EdWad.* Vol. 4. P. 804–848) в наст. время признаются неподлинными). Язык сочинения весьма сложен даже с учетом общей трудности текстов И. Д. С. Запутанность трактата и неясность мн. содержащихся в нем идей И. Д. С. имели следствием настороженное отношение к нему среди последователей И. Д. С. Неоднократно предпринимались попытки как объявить трактат подложным или испорченным, так и «исправить» его содержание, дополнив фрагментами из более поздних сочинений И. Д. С. Совр. исследователи признают подлинность трактата, а содержащиеся в нем неясности объясняют тем, что в этом сочинении И. Д. С. впервые обратился к рассмотрению сложнейших метафизических вопросов и лишь оттачивал свое философское мастерство.

С т. зр. содержания «вопросы» 1-й кн. сосредоточены вокруг темы познания и проблемы соотношения частного и общего. И. Д. С. рассматривает здесь природные свойства человеческого разума и описывает свойственную ему познавательную активность, анализирует такие ключевые метафизические термины, как «чтойность», «природа», «причина». Во 2-й кн. он обращается к онтологической тематике, задаваясь вопросом о познаваемости бытия, сущего





и сущности и о доступных для человека способах познания. В этой же книге предлагается оригинальное рассмотрение взаимосвязи чувственного восприятия и интеллектуальной деятельности, проявляющейся в формировании простых и сложных суждений. Единственный «вопрос» 3-й кн. посвящен проблематике соотношения рода и видового отличия (*differentia*). В 4-й кн. заслуживает внимания трактовка И. Д. С. унивокальной предикации сущего, к-рая предвосхищает его более поздний подробный анализ этой же темы в «Вопросах» по «Сентенциям». В 5-й кн. И. Д. С. возвращается к рассмотрению тематики причинности, в частности, анализирует свойства целевых причин; здесь также содержится разбор различных сложностей, связанных с категорией количества, в т. ч. с делимостью как главным свойством количества. Завершают эту книгу «вопросы», в к-рых решаются сложности, связанные с занимавшей важное место в средневек. метафизике категорией «отношение». В 6-й кн. И. Д. С. решает вопросы, посвященные делению наук, свойствам сущего как метафизического понятия и соотношению сущего и истинного. 7-я кн. открывается «вопросами», в к-рых проводится анализ понятия «сущность» (*substantia*); далее следуют «вопросы», затрагивающие тему взаимосвязи материи и формы, а также их актуализации в конкретных единичных вещах; завершают книгу «вопросы», имеющие своей тематикой различные трудности, возникающие при попытках выявить способы соотношения индивидуального и универсального в вещах. В 8-й кн. рассматривается проблематика взаимосвязи материи и формы применительно к субстанциям и акциденциям. 9-я кн. посвящена анализу философских понятий «потенция» и «акт», а также выявлению характерных свойств «активной потенции» и «пассивной потенции».

Особое место в философском наследии И. Д. С. занимает сравнительно небольшое произведение «Theoremata» (Теоремы — EdWad. Vol. 3. P. 273–338; Opera philosophica. Vol. 2. P. 593–721). С т. зр. формы это сочинение представляет собой собрание коротких философских тезисов («положений» и «определений»), сопровождаемых доказа-

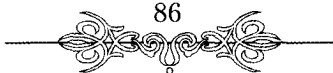
тельствами и разъяснениями И. Д. С. («заключения», «замечания»). Совр. издателями текст И. Д. С. разделен на 13 смысловых частей. В круг тематики трактата входит учение о соотношении универсального и единичного (ч. 1), о количестве и качестве (ч. 2), о формировании концепта и его связи с вещами (части 3–4), о различных видах причинности (части 4, 7–8, 10, 13), о материи (ч. 9), о форме (ч. 11), о действующем начале и действии (ч. 12). Особое место в трактате занимает 5-я часть, в к-рой И. Д. С. обосновывает невозможность научного доказательства положений веры, относящихся к учению о свойствах Божиих, о Св. Троице, о Христе, о грехе и спасении и т. п. Поскольку мно. рассматриваемые в трактате тезисы используются И. Д. С. в философском учении о Боге, раскрываемом в др. его сочинениях, «Theoremata» во многом являются своеобразным компендиумом понятий его философской теологии. Емкость трактата и важность его тематики обусловили неослабевающий интерес к нему со стороны исследователей философии и теологии И. Д. С. Однако необычная для И. Д. С. форма сочинения и его отличие по стилю от остальных его произведений заставляли многих ученых оспаривать его подлинность. Содержание сочинения также дает повод для сомнений в его принадлежности И. Д. С., поскольку нек-рые из приводимых в нем тезисов с трудом согласуются со взглядами И. Д. С., известными из его богословских сочинений. Несмотря на сомнения относительно атрибуции, трактат «Theoremata», как правило, учитывается различными совр. исследователями при анализе взглядов И. Д. С.; существуют работы, анализирующие содержание «Theoremata» и его соотношение с др. сочинениями И. Д. С. (см., напр.: *Gilson*. 1938; *Gál*. 1950; *Dryer*. 1996).

**Неизданные.** В 1996 г. исследователь логики И. Д. С. Дж. Пини объявил об обнаружении в миланской Biblioteca Ambrosiana рукописи, содержащей среди прочего неизвестное сочинение И. Д. С. («Notabilia Scoti super Metaphysicam», Заметки [Иоанна Дунса] Скота по «Метафизике» — Ambros. C 62 Sup. Fol. 51r–98r), которое посвящено рассмотрению проблематики большинства книг (2–10, 12) «Метафизики» Ари-

стотеля (см.: *Pini*. 1996) и представляет собой собрание заметок И. Д. С., разъясняющих различные сложности «Метафизики». Пини отождествил это сочинение с трактатом «Expositio in libros Metaphysicorum Aristotelis» (Толкование на книги «Метафизики» Аристотеля), на который И. Д. С. неск. раз ссылается в др. своих сочинениях, но который не сохранился до наст. времени (*Ibid*. P. 152, 158, 179). Подготовка научного издания рукописи была начата Пини, однако до наст. времени публикация не осуществлена.

В 1998 г. независимо друг от друга Пини (*Idem*. 1999) и амер. исследователь Р. Эндрюс (*Andrews*. 1998) обратили внимание на рукопись из Ватиканской б-ки, в к-рой содержится сочинение, озаглавленное «Notabilia Scoti super libro Topicorum» (Заметки Скота по книге «Топики» [Аристотеля] — Vat. Ottob. 318. Fol. 247ra–296vb). Этот трактат содержит заметки различного объема ко всем 8 книгам аристотелевской «Топики» (*Andrews*. 1998. P. 67; *Pini*. 1999. P. 299). Автор заметок в основном придерживается текста «Топики», предлагая краткие отрывки из него и собственное их толкование, лишь изредка встречаются «вопросы» и «сомнения» (*dubia*), посвященные более тщательному разбору ряда сложных мест. Подлинность трактата остается под вопросом: Эндрюс склонялся в пользу гипотезы о неподлинности (*Andrews*. 1998. P. 75), Пини считал трактат подлинным (*Pini*. 1999. P. 230–240). Хотя Эндрюс сообщал о намерении амер. ученых опубликовать «Заметки» (*Andrews*. 1998. P. 65), издание трактата не осуществлено.

**Притисываемые и неподлинные.** С нач. XX в. в процессе работы по подготовке полного собрания сочинений И. Д. С. исследователям удалось выявить значительное число произведений, которые, хотя были опубл. под именем И. Д. С. в издании Уоддингса, не могут признаваться подлинными. Многие из них несомненно созданы под влиянием идей И. Д. С., часто они писались его учениками и последователями, поэтому их изучение важно для прояснения общего контекста рецепции наследия И. Д. С. в последующей средневековой мысли. Некоторые неподлинные трактаты И. Д. С. активно использовались исследователями его учения в XIX — нач. XX в.,





поэтому результаты таких исследований должны подвергаться соответствующей корректировке. Среди опубликованных Уоддинггом сочинений И. Д. С., признаваемых в наст. время неподлинными, особую важность имеют:

1. «*Quaestiones disputatae De rerum principio*» («Вопросы» для рассмотрения: О начале вещей — EdWad. Vol. 3. P. 1–207; в лит-ре используется также сокращенное название «*De rerum principio*»). Трактат состоит из 26 «вопросов», в к-рых обсуждается учение о Боге, а также отдельные темы теории познания, антропологии и физики. В трактовке теологических тем заметно сильное влияние августирианских идей. Это обстоятельство послужило основанием для сомнений в авторстве И. Д. С., однако вплоть до нач. XX в. такая несогласованность мн. учеными объяснялась тем, что трактат был написан И. Д. С. в ранний период творчества и поэтому содержит взгляды, от которых впоследствии он отказался (Harris. 1927. Vol. 1. P. 364–365). Серьезные сомнения в атрибуции трактата были озвучены в 10–20-х гг. XX в. (см., напр.: Carreras y Artau J. 1923. P. 74–84; Longpré. 1924. P. 22–29). Позднее была выдвинута гипотеза, что автором трактата был францисканский богослов кард. Виталий из Фура (1260–1327). В результате анализа текста было установлено, что «вопросы» 1–24 трактата действительно принадлежат Виталию (Delorme F.-M. Autour d'un apocryphe scotiste // La France franciscaine. P., 1925. T. 8. P. 279–295; Glorieux P. Pour en finir avec le «De rerum principio» // AFH. 1938. Vol. 31. N 3/4. P. 225–234). «Вопросы» 25–26 содержат ряд параллелей с текстами Годфрида из Фонтене († 1309); по-видимому, эти «вопросы» были включены в состав трактата невнимательными переписчиками (Vos. 2006. P. 110).

2. «*Conclusiones utilissimae ex XII libris Metaphysicorum Aristotelis collectae*» (Собрание весьма полезных заключений по 12 книгам «Метафизики» Аристотеля — EdWad. Vol. 4. P. 463–495). Трактат содержит интерпретацию метафизических терминов Аристотеля в духе современной И. Д. С. францисканской философии. Уже в кон. XIX в. на основании рукописного свидетельства было установлено, что в действительности это сочинение написано Гонсальвом Испанским в 1302/03 г. (Vos. 2006. P. 111).

3. «*Expositio in XII libros Metaphysicorum Aristotelis*» (Объяснение 12 книг «Метафизики» Аристотеля — EdWad. Vol. 4. P. 1–462). Авторство этого весьма значительно по объему текста принадлежит ученику И. Д. С. Антонию Андреасу; возможно, при написании этой работы он пользовался заметками или комментариями И. Д. С. (см.: Vos. 2006. P. 111–112).

4. «*Grammatica speculativa*» (Спекулятивная грамматика — EdWad. Vol. 1. P. 43–76; употребляется также заглавие «*De modis significandi*», О способах обозначения). Трактат представляет собой исследование фундаментальных понятий грамматики и семантики. Среди прочего автор рассматривает понятия «знак», «слово», «часть речи», «термин», «имя», «глагол» и др.; применительно к вещам проводится различие модуса существования, модуса обозначения и модуса понимания; подробно анализируются части речи, их свойства и взаимосвязи. Содержание данного трактата стало предметом исследования в защищенной в 1916 г. докт. дис. М. Хайдеггера (1889–1976) «*Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*» (Учение Дунса Скота о категориях и значении). Неск. годами позже М. Грабман установил, что в действительности трактат создан представителем философско-лингвистической школы модистов Фомой из Эрфурта (Grabmann M. De Thoma Erfordiensis auctore Grammaticae quae Ioanni Duns Scoto ascribitur speculativae // AFH. 1922. Vol. 15. P. 273–277). Сочинение переведено на рус. язык (Фома Эрфуртский. Трактат о модусах обозначения, или Спекулятивная грамматика // Савельев А. Л. История идеи универсальной грамматики. СПб., 2006. С. 285–381).

В число опубликованных Уоддинггом неподлинных сочинений входят также: «*Quaestiones in librum I et II Priorum Analyticorum Aristotelis*» («Вопросы» по первой и второй книгам «Первой аналитики» Аристотеля — EdWad. Vol. 1. P. 273–341); «*Quaestiones in librum I et II Posteriorum Analyticorum Aristotelis*» («Вопросы» по первой и второй книгам «Второй аналитики» Аристотеля — Ibid. P. 342–430) — авторство обоих трактатов не установлено, предположительно они созданы в 10–40-х гг. XIV в.; «*Expositio et quaes-*

*tiones in octo libros Physicorum Aristotelis*» (Объяснение и «вопросы» к восьми книгам «Физики» Аристотеля — Ibid. Vol. 2. P. 1–475) — есть предположение, что автором этого трактата является Марсилиус Ингенский (†1396); «*Quaestiones in libros Meteorologicorum Aristotelis*» («Вопросы» по книгам «Метеорологии» Аристотеля — Ibid. Vol. 3. Pars. 2. P. 1–130); «*De cognitione Dei*» (О познании Бога — Ibid. P. 431–440); «*De formalitatibus*» (О формальностях — Ibid. P. 441–484).

Небольшое сочинение «*De perfectione statuum*» («О совершенстве положений» — Opera omnia / Ed. L. Vivès. 1895. Vol. 26. P. 499–561), отсутствующее у Уоддинга, но включенное Л. Вивесом в корпус сочинений И. Д. С. при перепечатке издания Уоддинга, посвящено рассмотрению вопроса о том, чье «положение» лучше с т. зр. духовного совершенства: нищенствующих монахов или церковных прелатов (т. е. представителей иерархии). Согласно автору, роль прелатов как хранителей Церкви важна, однако с т. зр. духовного совершенства оставляющие мир и стойко переносящие все трудности нищенствующие монахи более совершенны (Kirby. 1933. P. 134). Лонпре развивал аргументацию в пользу признания трактата неподлинным (см.: Longpré. 1924. P. 20–22); большинство совр. исследователей разделяют его мнение, но есть и сторонники признания сочинения подлинным (Kirby. 1933; ср.: Vos. 2006. P. 115).

**Несохранившиеся.** Хотя в предисловии к своему изданию Уоддингг утверждал, что ему известны нек-рые подлинные богословские сочинения И. Д. С. (в частности, толкования на кн. Бытие, на Евангелия, на апостольские Послания, на Апокалипсис, а также проповеди), к-рые он не включил в свое собрание и намеревался издать в дальнейшем, предпринимавшиеся в XX в. поиски этих сочинений в библиотеках не увенчались успехом. Возможно, причина этого в том, что мн. сочинения И. Д. С., хранившиеся в англ. церковных и университетских библиотеках, были намеренно уничтожены по приказу Т. Кромвеля († 1540), вождя и вдохновителя англ. Реформации. Так, в 1535 г. Кромвель направил в Оксфорд свящ. Ричарда Лейтона, к-рый в письме Кромвелю сообщал о благополучном исходе своей миссии: «Мы... изгнали его



из Оксфорда навсегда, со всеми его слепыми глоссами... я своими глазами видел большой двор Нового Коллежда наполненным листьями Дунса, которые ветер гонял из угла в угол» (цит. по: *Wolter*. 1993. Р. 29). Есть сведения, что в эпоху Реформации уничтожение сочинений И. Д. С. происходило и в др. европ. странах.

**Учение: исторический контекст, влияния, источники.** В творчестве И. Д. С. отразились 3 главных события интеллектуальной жизни Европы XIII в.: зарождение нищенствующих орденов; открытие ун-тов с орденскими школами; существенное увеличение объема философских знаний благодаря переводу на лат. язык большого корпуса сочинений греч. и араб. авторов: Аристотеля, Авиценны (*Ибн Сины*), Аверроэса (*Ибн Рушда*) и др. (*Майоров*. 2001. Р. 29). В сочинениях И. Д. С. собрано едва ли не все философско-богословское знание, доступное в его эпоху; широта его кругозора поражала современников и остается предметом восхищения для нынешних исследователей его творчества. Основным источником философских знаний для большинства современников И. Д. С. являлись сочинения Аристотеля; главным авторитетом в богословских вопросах оставался блж. Августин. Сохраняя общую ориентированность на их идеи, И. Д. С. подчеркивал важность индивидуальной исследовательской деятельности как в области философии, так и в области богословия, вслед чего не боялся спорить с устоявшимися и авторитетными в его время мнениями Аристотеля и блж. Августина. При решении богословских вопросов И. Д. С. часто обращался к авторитетным мнениям отцов Церкви: из зап. отцов он нередко ссылался на папу *Григория I Великого*; из вост. отцов ему было наиболее близко по духу систематическое богословие прп. *Иоанна Дамаскина*, к-рого он цитировал не реже, чем блж. Августина, и богословские взгляды которого воспринимал в качестве адекватного выражения древнего церковного учения.

И. Д. С. неоднократно использовал и анализировал различные идеи и концепции нехрист. философии: Платона и Аристотеля, неоплатоника Порфирия, араб. мыслителей Аверроэса, Авиценны, Авицебронна (*Ибн Гебироля*), Моисея *Маймониды*. Для него характерно внимательное и ува-

жительное отношение к философскому мышлению нехрист. авторов; вместе с тем он говорил о необходимости особого рода внимания при использовании их идей: следует отделять собственно философские концепции, к-рые могут быть использованы христ. мыслителями, от явных или неявных богословских предпосылок и идей, зачастую подаваемых араб. мыслителями под видом «философии», но в действительности являющихся языческой и враждебной христ. вероучению теологией. Настороженное и критическое отношение И. Д. С. к «арабской мудрости» несомненно было связано с аверроистскими спорами 2-й пол. XIII в., к-рые привели к осуждению в 1277 г. парижским епископом Стефаном Тампье большого числа аверроистских тезисов (*Balić*. 1966). И. Д. С. был чужд радикализм нек-рых схоластов, призывавших вообще отказаться от изучения языческой, т. е. греч. и араб. философии, однако присущие ему послухание Церкви и церковное сознание имели своим следствием четкое отделение того философского содержания, к-рое согласно с христ. верой, от того содержания, к-рое может быть использовано для ее разрушения и потому должно быть либо опровергнуто, либо просто отвергнуто.

Из предшествующих средневеков мыслителей исключительное значение для И. Д. С., как и для большинства его современников, имел Петр Ломбардский, «Сентенции» к-рого, обобщающие предшествующую богословскую традицию, являлись основным богословским текстом эпохи. Однако в отличие от мн. др. схоластов И. Д. С. в своих «вопросах» по «Сентенциям» редко обращается к анализу мнений самого Петра, предпочитая использовать богатый материал святоотеческих свидетельств, собранный Петром в его компендиуме. В число других схоластов, к сочинениям и идеям которых наиболее часто обращался И. Д. С., входят Ансельм Кентерберийский, *Рихард Сен-Викторский*, Роберт Гроссетест, Годфрид из Фонтене.

Большое внимание И. Д. С. уделял богословским концепциям Бонавентуры и Фомы Аквинского. Если для Бонавентуры, собрата И. Д. С. по францисканскому ордену, был характерен своего рода религ. ригоризм и неск. настороженное отношение к философии, то Фома Ак-

винский для И. Д. С. и его современников был примером последовательного аристотелизма, в ряде случаев даже приводившего к конфликтам с влиятельными церковными теологами, ориентированными в целом августиниански, напр. с *Иоанном Пеккамом*. Во времена И. Д. С. взгляды Фомы еще не получили общецерковного признания в католич. Церкви, напротив, они часто воспринимались как сомнительное «новшество». Мн. тезисы Фомы становились предметом жесткой и бескомпромиссной критики И. Д. С. Нередко эта критика касалась интерпретации текстов Аристотеля, с сочинениями к-рого И. Д. С. был знаком не хуже Фомы, но к нек-рым идеям к-рого он относился более критично, чем Фома (подробнее об отношении И. Д. С. к Фоме Аквинскому см., напр.: *Bettoni*. 1965). Расхождение И. Д. С. с Фомой по мн. вопросам богословия и философии привело к тому, что начиная с совр. И. Д. С. авторов и вплоть до наст. времени среди последователей Фомы Аквинского господствующим является настороженное и критическое отношение к наследию И. Д. С. Именно из томистской среды наиболее часто в адрес И. Д. С. звучали упреки в неправомыслии и ереси, впрочем так и не получившие на протяжении многих веков поддержки со стороны католич. церковной администрации. Эти упреки, хотя и в смягченной форме, характерны для основополагающей работы об И. Д. С., созданной крупнейшим представителем томистской мысли XX в. Э. А. *Жильсоном* (*Gilson*. 1952). Реагируя на позицию томистов, многие последователи И. Д. С. считали необходимым проводить сопоставление взглядов И. Д. С. со взглядами Фомы, демонстрируя при этом, что И. Д. С. в случаях расхождения с Фомой не расходится с традиц. церковным вероучением (напр., это регулярно делает в своем фундаментальном анализе философии и богословия И. Д. С. францисканец П. Мингес — *Minges*. 1930).

Вплоть до нач. XX в. считалось, что именно Фома был главным богословским оппонентом И. Д. С., однако при подготовке критического издания сочинений И. Д. С. выяснилось, что особое и уникальное место в числе упоминаемых И. Д. С. схоластов занимает верный последователь учения блж. Августина, влиятельный







Иоанн Дунс Скот.

Роспись ц. Сан-Франческо в Монтефалько, Италия. 1452 г. Худож. Б. Гоццолли

парижский теолог кон. XIII в. Генрих Гентский. Для сочинений Генриха, ставшего после смерти Фомы Аквинского наиболее значительным представителем парижского богословия, характерна необычайная богословская эрудиция и строго августинианские взгляды. Полемика с Генрихом в «вопросах» И. Д. С. ведется чаще, чем с кем-либо другим из древних и совр. ему авторов (см., напр.: Wilson. 1996). Вместе с тем мн. идеи Генриха были восприняты И. Д. С. и оказали серьезное влияние на формирование его философских и богословских взглядов: в частности, исследователи предполагают, что именно через Генриха И. Д. С. стали известны концепции араб. философов. Мн. важные «вопросы» И. Д. С. предварял рассмотрением «мнения Генриха», в ряде случаев предлагаемые им решения основываются на позиции Генриха, объясняемой и дополняемой И. Д. С. Точное определение степени влияния Генриха на богословие И. Д. С. заслуживает серьезного исследования, в наст. время трудноосуществимого, поскольку критические издания сочинений обоих авторов далеки от завершения.

Поскольку Фома Аквинский и Генрих Гентский являются наиболее яркими представителями соответственно аристотелизма и августинианства кон. XIII в., во многом справедливо мнение Г. Майорова: И. Д. С. критиковал августинианство Генриха «с позиций аристотелистского волюнтаризма», а аристотелистские концепции Фомы Аквинского — «с позиций августинианского волюнтаризма» (Майоров. 2001. С. 31). Вместе с тем отношение И. Д. С. к августинианским идеям было сложным и получало весьма различные оценки

у исследователей. Хотя многие считали, что И. Д. С. обращался к идеям блж. Августина лишь для иллюстрации собственных мнений, а в действительности являлся последовательным аристотеликом, более взвешенной представляется позиция, заявленная Е. Беттони, в соответствии с к-рой во мн. областях философии и богословия И. Д. С. оставался верен августинианскому духу, однако нередко корректировал августинианскую букву, придавая концепциям блж. Августина более строгий и рационалистический характер, чем они имели у современников И. Д. С. (см.: Bettoni. 1965. P. 44).

Т. о., при решении философских вопросов для И. Д. С. характерно доверие к Аристотелю и стремление наиболее точно выяснить его реальную позицию; метафизическая ориентированность мышления И. Д. С. также говорит о его тесной внутренней связи с аристотелевской философией. Однако при решении теологических вопросов И. Д. С. предпочитал руководствоваться взглядами Августина и отцов Церкви, осмысляя их учение в терминах и понятиях совр. ему теологии, а нередко следуя и собственной интуиции: «Все, что было связано с человеческим спасением, Божественным всемогуществом, с тайной свободы, уникальностью личности, Дунс Скот доверил уже не Аристотелю, а Августину и своей христианской интуиции» (Майоров. 2001. С. 35).

**Знание и вера, философия и богословие.** Особая важность, к-рую И. Д. С. придавал вопросу о том, каким образом автономная и свободная деятельность человеческого разума соотносится со смиренной религ. верой в богооткровенные истины, видна из того, что свое главное богословское сочинение он открыл вопросом о том, нуждается ли человек в некоем сверхъестественном познании или ему достаточно того знания, к-рое его разум приобретает естественным путем, изучая мир. Согласно И. Д. С., именно в этой области лежит основное противоречие между мн. философами, к-рые «держатся за совершенство природы и отрицают сверхъестественное совершенство» (Ioan. D. Scot. Ordinat. Prologus. 1. 1 // EdVat. Vol. 1. P. 4), и христ. богословами, к-рые «знают о недостатке природы, а также о необходимости благодати и о сверхъестественном совершенстве» (Ibidem).

По убеждению И. Д. С., полемику с философами по данному вопросу невозможно вести на рациональных основаниях, поскольку никогда не удастся рационально обосновать необходимость сверхрационального знания: «Невозможно пользоваться против Аристотеля естественным рассудком; если же рассуждение будет исходить из положений веры, то это не будет доводом против философа, поскольку он не согласится с предпосланным положением веры» (Ibid. P. 9). Поэтому при решении вопроса И. Д. С. исходит из основоположений христ. вероучения. Христ. богословие говорит о человеке как об «образе и подобии Божию», причем в нынешнем состоянии эти образ и подобие являются поврежденными. Тот человек, который существует ныне, — это «странник» (viator), проходящий определенный путь от глубины греха к полноте благодати. Целью этого пути является вечное блаженство в Боге, а средствами для ее достижения должно быть все, что наполняет человеческую жизнь, в т. ч. и его познавательная активность.

Согласно И. Д. С., человек вполне может познать исключительно средствами своего разума нечто истинное о Боге или о цели своей жизни. Однако из того, что человек может естественным образом познать «нечто» о Боге вовсе не следует, что он может естественным образом знать все, что ему необходимо знать о Боге для достижения вечного спасения. Полнота спасительного знания, по мысли И. Д. С., передается лишь через сверхъестественное божественное откровение. Однако это откровение обращено к разуму человека, более того, оно имеет способность исключительным образом воздействовать на человеческий разум, «склоняя» его к согласию с преподаваемыми в откровении истинами. Поэтому откровение для И. Д. С. ни в коем случае не является чем-то иррациональным, но есть сверхрациональная истина, просвещающая и улучшающая человеческий разум. Разум со своей стороны должен быть готов к восприятию этой истины. Именно такую подготовку осуществляет, по убеждению И. Д. С., философское исследование окружающего человека мира (подробнее см.: Смирнов. Иоанн Дунс Скот о границах естественного познания. 2007). И. Д. С. «не говорит о полном бессилии разума



в вопросах теологии, он постулирует лишь невозможность его автономии в этих вопросах. Разум должен взять некие принципы и основания для своей работы в теологически воспринимаемом откровении, а уже затем на их основе имеет право конструировать любые сложные концепции. Но сами основы теологического знания разуму не подвластны» (Там же. С. 343).

И. Д. С. неоднократно специально отмечал, что сами по себе философские рассуждения о содержании вероучения не могут быть опасными для веры, но, напротив, могут быть полезны как верующим, так и неверующим: «Если существуют какие-либо неопровержимые доводы разума в защиту положений веры, их не опасно приводить ни верующим, ни неверующим» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. II 1. 3 // EdVat. Vol. 7. P. 69*). Развивая эту мысль, И. Д. С. ссылался на пример блж. Августина, Ансельма Кентерберийского и др. церковных учителей, к-рые, «исследуя достоверность истин веры путем рационального рассуждения (*per rationes*) и пытаясь уразуметь то, во что они уверовали, не намеревались посредством этого упразднить заслугу веры... веруя, они искали рационального уразумения того, во что уверовали» (*Ibidem*). Т. о., для истинно верующего человека не опасен рациональный анализ религ. истин, поскольку он может лишь укрепить и расширить веру. Рациональные доводы в пользу вероучительных положений имеют определенное значение и для неверующих: даже если эти доводы редко могут быть строгим и убедительным доказательством истинности вероучительных истин, они по крайней мере могут показать их возможность и непротиворечивость, тем самым убедив неверующих «не противиться данным истинам как невозможным» (*Ibid. P. 70*).

Однако при рациональном анализе истин веры существует и целый ряд опасностей, о существовании которых И. Д. С. хорошо знал и от к-рых стремился предостеречь философов и теологов. Главная из этих опасностей — смешение философии и теологии, при к-ром философские истины начинают выводиться из теологических основоположений, а теологические истины проверяются и опровергаются рациональными доводами. Ко времени И. Д. С., во мно-

гом след. связанных с лат. аверроизмом споров о т. н. *двойной истине*, стало очевидно, что взаимодействие философии и теологии должно строиться по определенным методологическим установкам, позволяющим исключить смешение между ними. Для того чтобы философия и теология могли плодотворно сотрудничать, они сначала должны быть отделены друг от друга как по предмету, так и по методу.

**Философское учение.** Как и для большинства средневек. христ. мыслителей, философия для И. Д. С. не была областью знания, наделенной самостоятельной ценностью и значением. Несмотря на подробное обсуждение многих философских вопросов, встречающееся в сочинениях схоластов, главной их целью при занятиях философией была подготовка разума к рассмотрению теологических вопросов, при анализе к-рых философия предоставляла определенные познавательные средства и обеспечивала строгость и последовательность рассуждения. Говорить о «философии» средневек. теолога можно лишь, соотнося его идеи с теми областями философского знания, к-рые сформировались к наст. времени. Большинство оригинальных философских идей И. Д. С. содержится не в его ранних логико-философских трактатах, а в поздних теологических сочинениях, что требует кропотливой работы по отделению философских концепций от тех теологических истин и предпосылок, для анализа которых они используются.

Согласно И. Д. С., принципиальное отличие философии как науки от теологии обуславливается и ее предметом, и ее методом. Предметом философии являются данности этого мира — все сущее в целом, будь то реальное или идеальное, необходимое или возможное, бывшее, настоящее или будущее. Философия строится как наука на основании очевидных истин, тогда как теология имеет в своем основании положения веры. Из всей совокупности философского знания наибольшее внимание И. Д. С. привлекали вопросы, относящиеся к метафизике и теории познания. Метафизические построения И. Д. С. характеризуются исключительной сложностью и глубиной, виртуозным использованием логического аппарата и умением видеть тончайшие оттенки смысла в абстрактных понятиях (*Майоров. 2001.*

С. 28). Метафизические, физические и гносеологические мотивы соединяются в предложенном И. Д. С. учении о человеческой природе, средоточием к-рого является концепция человеческой воли, наделенной безусловной свободой. Рассмотрению различных проблем логики как науки о словах и высказываниях посвящен комплекс ранних логических сочинений И. Д. С., до наст. времени остающийся сравнительно слабо изученным. Хотя в целом при рассмотрении логических вопросов И. Д. С. сохранял зависимость от Аристотеля и его средневек. комментаторов, совр. исследователи выделяют целый ряд логических концепций И. Д. С., внесших весомый вклад в развитие средневек. логики (подробнее о различных логических идеях И. Д. С. см.: *Dahlstrom. 1980; Olejnik. 1993; Pini. 2002; Idem. 2008; Vos. 2006. P. 151–223*). Поскольку не существует подлинных сочинений И. Д. С., посвященных анализу «Физики» Аристотеля, относимся к учению о природе идеи И. Д. С. восстанавливаются исследователями на основании всех его сочинений. В результате кропотливой научной работы, осуществленной Р. Кроссом, был выявлен комплекс понятий аристотелевской физики, получивших оригинальную интерпретацию в различных трактатах И. Д. С.: материя, место и время, качество, количество, протяженность, движение и др. (*Cross. 1998*). При этом физика И. Д. С. в высшей степени метафизична: его интересуют не конкретные явления природы и законы мироздания, а абстрактные понятия и категории, описывающие существование природного мира. Важное место среди философского наследия И. Д. С. занимают этические концепции, в к-рых сочетаются точность философского анализа и ориентация на религ. предпосылки, лежащие в основании моральной жизни человека. В сочинениях И. Д. С. встречается также философское осмысление нек-рых вопросов политического устройства гос-ва и общественных отношений (см.: *Diritti umani e liberta in Duns Scoto. 2000; Brlek. 1968; Idem. 1972*).

**Учение о познании.** По убеждению И. Д. С., ссылавшегося на Аристотеля, любое человеческое познание берет свое начало от чувств, и потому в разуме не существует ничего, что не было бы прежде воспринято чув-







ствами. И. Д. С. отвергал восходящее к Платону и нередко встречавшееся у средневеков авторов учение о предсуществовании в разуме человека идей или понятий, вложенных Богом: «Наш разум... прежде всякого уразумевания есть как бы чистая доска (*tabula rasa*)» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. II 23. 1 // EdWad. Vol. 6. P. 849; ср.: Lectura. II 9. 2 // Ibid. Vol. 19. P. 46*). Учение И. Д. С. о познании разделяется на неск. смысловых частей: учение о способах и структуре познания; учение о познающем субъекте и о познаваемом объекте в их взаимосвязи; учение о достоверности, истинности и научности познания.

I. Структура познавательного процесса: абстрактивное познание и интуитивное познание. В соответствии со средневеком. представлением о познавательном процессе, нематериальный разум не может напрямую познавать материальные вещи и события окружающего мира. Для того чтобы разум мог осуществлять познавательную деятельность, требуется структурно сложный процесс преобразования материальных данных, воспринимаемых чувствами, в умопостижимое содержание. В соответствии с учением И. Д. С. этот процесс имеет неск. стадий. На предварительной стадии познания чувства направляются на определенный объект волей, желающей познания этого объекта. Между материальными органами чувств и материальными объектами существует определенное соответствие, позволяющее каждому чувству получать необходимые данные от объекта. Полученные чувствами данные обрабатываются и сводятся воедино т. н. общим чувством (*sensus communis*), учение о к-ром И. Д. С. заимствовал у Авиценны. Завершается первая стадия познания тем, что собранные общим чувством данные, становясь объектом силы воображения (*vis phantastica*), создают образ, или «чувственный вид» вещи (*species sensibilis*), называемый И. Д. С. и его современниками также «фантазмом» (*phantasma*; подробнее о роли фантазма в познании см.: *Dumont R. 1965*). Формированием фантазма завершается стадия познания, связанная с чувствами; фантазм становится объектом для обработки разумом (см.: *Honnfelder. 2005. S. 32*).

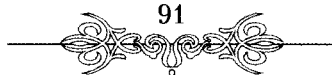
Как и большинство совр. ему философов, И. Д. С. принимал восходя-

щее к Аристотелю деление разума на «активный разум» (*intellectus agens*) и «пассивный разум» (*intellectus possibilis*), указывающее на то, что разуму свойственна как деятельность, так и претерпевание (*Pasnau. 2003. P. 286*). Однако в отличие от Аверроэса и его лат. последователей, утверждавших, что активный разум не индивидуален, а един для всех людей и божественен, И. Д. С. считал, что активный и пассивный разум обозначают лишь различные функции обыкновенного человеческого разума. Функцией активного разума, по словам И. Д. С., повторяющего слова Аверроэса, является «переход от порядка к порядку», т. е. осуществление перехода от единичных чувственных образов к общим понятиям: «Объект переводится из одного порядка в другой порядок, когда посредством активного разума он переводится из фантазма в порядок пассивного разума, что я понимаю как перевод из порядка материальных и существующих вещей в порядок нематериальный и непротяженный» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. IV 45. 1 // EdWad. Vol. 10. P. 159; ср.: Lectura. I 3. 2–3 // EdVat. Vol. 16. P. 373; Pasnau. 2003. P. 286; подробнее об активном разуме см.: Bowman. 1973*).

В результате взаимодействия активного разума и фантазма образуется «уразумываемый вид» (*species intelligibilis*), т. е. общее понятие предмета, опирающееся на данные чувств, но уже несводимое к ним (подробнее о *species intelligibilis* в средневек. мысли см.: *Spruit. 1994*; в отношении учения И. Д. С.: *Ibid. Vol. 1. P. 257–266*). По словам И. Д. С., «активный разум проникает в чувственный вид (фантазм) в своем действии или своим светом, а затем абстрагирует чтойность от обеспечивающих индивидуальность условий» (*Ioan. D. Scot. De anima. 17 // Opera philosophica. Vol. 5. P. 166–167*). На завершающей стадии познавательного акта полученный уразумываемый вид воспринимается пассивным разумом, функцией к-рого является сохранение полученного познавательного содержания (*Honnfelder. 2005. S. 32–33; подробнее см.: Guzmán Manzano. 1974*). Именно пассивный разум содержит все извлеченные из чувственных восприятий понятия, он обладает способностью, взаимодействуя с активным разумом, сопоставлять понятия друг с другом, или, говоря

средневек. языком, «складывать и делить понятия», двигаясь от простых концептов к сложным мыслительным структурам. Еще одним свойством пассивного разума является способность сохранять понятия — «хабитуальная память».

Помимо познания, которое основывается на многоуровневом абстрагировании (т. е. отделении общего от частного, чтойности вещи от ее свойств) и потому именуется «абстрактивным познанием» (*cognitio abstractiva*), И. Д. С. допускал существование иного, «интуитивного» познания (*cognitio intuitiva*). С т. зр. познаваемого объекта различие между интуитивным и абстрактивным познанием состоит в том, что при абстрактивном познании разум анализирует не вещь или событие реального мира, но продукт «силы воображения», причем делает это в аспекте общего, обобщая насколько возможно чувственные образы и превращая их в общие понятия. Напротив, при интуитивном познании важно присутствие самого познаваемого объекта, к-рый познается как существующий «здесь и сейчас». Согласно И. Д. С., при интуитивном познании познается «чтойность вещи соотносительно ее актуальному существованию; или же... присутствующая вещь соотносительно ее существованию» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. II 3. 2. 2 // EdVat. Vol. 7. P. 553*). Во 2-м случае речь идет о познании вещи не как общей, но как единичной, т. е. о способности разума интуитивно схватывать вещь так, как она дана в чувствах (*Pasnau. 2003. P. 298*). Среди исследователей нет единого мнения относительно того, считал ли И. Д. С., что разум может получать доступ непосредственно к самим вещам, минуя чувственную стадию познания (позиция Паснау — *Ibid. P. 299–300*), или же И. Д. С. говорил лишь о том, что присутствие вещи наполняет фантазм конкретным содержанием, позволяющим разуму воспринимать не только общее в вещах, но и их уникальность (подробнее см.: *Day. 1947. P. 101–111*). Согласно И. Д. С., важнейшим объектом интуитивного познания являются данные внутреннего мира человека, т. е. его чувства, переживания, мысли и т. п., которые не могут познаваться абстрактивно. Все внутренние акты человека доступны его интуитивному познанию непосредственно, а потому знание о них обладает безусловной





достоверностью (см.: *Ibid.* P. 123–134; *Vier.* 1951. P. 121–135). Позиция И. Д. С. в этом вопросе очень близка к более позднему учению Р. Декарта о несомненности для человека факта собственного мышления, однако в отличие от Декарта И. Д. С. говорил не только о мышлении, но о любом акте самовосприятия (подробнее об интуитивном познании см.: *Day.* 1947; *Langston.* 1993; *Sondag.* 2008)

По мысли И. Д. С., абстрактивное и интуитивное познание одинаково важны и дополняют друг друга. С одной стороны, без абстрактивного познания у человека не было бы знания об общем, а значит, невозможна была бы никакая наука, оперирующая общими понятиями, да и вообще никакое категориальное рассуждение. С другой стороны, без интуитивного познания невозможны были бы самосознание и саморефлексия, человек не мог бы познавать единичные события и вещи. Учение И. Д. С. об интуитивном и абстрактивном познании стало одной из главных тем философских дискуссий XIV в.; по словам К. Тахау, «история средневековых теорий познания с 1310 г. может рассматриваться как развитие этой дихотомии» (*Tachau.* 1988. P. 81; ср.: *Fiorentino.* 2008).

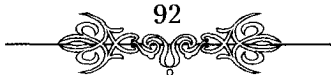
II. Субъект и объект в познании. Любое познание, по убеждению И. Д. С., является определенным отношением (*relatio*) между познающим субъектом и познаваемым объектом (*Pasnau.* 2003. P. 287). Существенным признаком любого познания является наличие объекта, к которому стремится познающий субъект. Это стремление И. Д. С. понимал как интенциональное отношение: «Познавательная потенция не только должна получать вид объекта, но должна также в своем акте стремиться (*tendere*) к объекту» (*Ioan. D. Scot.* In *Met.* VII 14 // *EdWad.* Vol. 4. P. 712). Т. о., разуму свойственно вступать с познаваемым объектом в определенное отношение, в котором мысли и восприятия оказываются связаны непосредственно с познаваемой вещью интенциональным отношением (*Pasnau.* 2003. P. 289; ср.: *Honnefelder.* 2005. S. 38). Однако для полноценного акта познания требуется не только присутствие реального объекта, являющегося основанием познавательного акта, но и его «отпечатление» в качестве сперва чувственного, а затем умопостигае-

мого «вида» (образа), который может восприниматься разумом. По словам И. Д. С., «разум не только реально претерпевает воздействие (*patitur*) реального объекта, впечатляющего реальный (т. е. чувственно воспринимаемый.— *Д. С.*) вид, но он также претерпевает сообразно интенциональному претерпеванию воздействие этого объекта, как он отражается в виде (т. е. в умопостигаемом виде.— *Д. С.*); и это второе претерпевание есть «восприятие уразумения», происходящее от уразумываемого как уразумываемого, отражающегося в умопостигаемом виде; претерпевать такое воздействие и значит уразумывать [нечто]» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio.* I 3. 3. 1 // *EdVat.* Vol. 3. P. 235). Т. о., для начала любого познавательного процесса требуется его соотносительность с реальностью, далее же разум может взаимодействовать как с реальными объектами, так и с сохраняющимися в памяти их «видами». Хотя существующие в разуме «виды» сами по себе не являются чем-то реальными, они всегда сохраняют интенциональное отношение к реальности, вследствие чего человеческое познание не замыкается в самом себе, но имеет постоянный доступ к реальному миру (*Pasnau.* 2003. P. 287; *Honnefelder.* 2005. S. 39–40). Хотя субъект и объект познания существуют независимо друг от друга, они интенционально предрасположены к взаимодействию в познавательном акте.

Т. о., познание всегда требует вовлеченности 2 начал: познающего и познаваемого, хотя и то и другое начала могут принимать на разных стадиях познания различные формы. В связи с этим особую важность для И. Д. С. имел вопрос о соотношении субъекта и объекта в аспекте их участия в конечном результате познавательного акта. И. Д. С. считывал 6 различных т. зр. на это соотношение: от радикального признания полной пассивности разума в познании, постулируемого Годфридом из Фонтене, до столь же радикального заявления Петра Иоанна Оливи о том, что единственной причиной знания является активная деятельность человеческого разума (см.: *Ioan. D. Scot. Ordinatio.* I 3. 3. 2). Согласно И. Д. С., ни сам по себе объект, ни сам по себе субъект не могут быть полной причиной результата познания. Чтобы объяснить их соотношение в познавательном

акте, И. Д. С. использовал метафизическую идею частичной причинности (подробнее о понятии «частичная причина» см.: *Messner.* 1942. S. 5–18). В соответствии с его рассуждением, у одного результата может быть 2 и более частичные причины, к-рые взаимодействуют для достижения этого результата. В случае акта познания такими причинами являются разум и объект, соединение к-рых образует одну «целостную» причину: «Если ни сама по себе душа, ни сам по себе объект не являются полной причиной актуального познания, и только они одни требуются для познавательного акта, то из этого следует, что эти две вещи есть одна целостная причина порожденного знания» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio.* I 3. 3. 2 // *EdVat.* Vol. 3. P. 292). При этом причины независимы друг от друга в своей причиняющей силе, однако упорядочены в соответствии со степенью их совершенства (см.: *Pasnau.* 2003. P. 292). Согласно И. Д. С., при повседневных человеческих актах познания разум является более совершенной причиной, ему принадлежит познавательная инициатива: он познает не что угодно, но то, что считает нужным познавать, направляя на этот объект свое интенциональное внимание: «Разумная часть [души] имеет первичную причинность в отношении познания, свойственного нам ныне естественным образом» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio.* I 3. 3. 3 // *EdVat.* Vol. 3. P. 333). Однако в случае богопознания имеет место противоположная ситуация: вслед. превосходства объекта Бог Сам открывается человеку и человеческая активность подчиняется определяющей ее активности Бога (*Ibid.* P. 334).

Особо И. Д. С. выделял вопрос о «первом адекватном объекте познания». Опираясь на разработанное им метафизическое учение об унивокации сущего, а также на философско-богословское учение о богопознании, И. Д. С. утверждал, что объектом, адекватным природе разума, является «сущее» (см.: *Honnefelder.* 2005. S. 29–31). Для И. Д. С. это означает, что все, что разум способен так или иначе постигать, может быть обозначено как сущее; любая постигаемая вещь содержит в себе понятие «сущее». Все различные операции разума объединены тем, что они имеют в качестве объекта сущее во всем многообразии его про-







явлений (*Pasnau*. 2003. P. 294). Для пояснения этой мысли И. Д. С. проводит аналогию со зрением: как зрение имеет своим объектом цвет и может видеть все актуальные и потенциальные цвета, так и разум может постигать все актуальные и потенциальные роды и виды сущего (см.: *Ioan. D. Scot. Ordinatio* I 3. 1. 3 // *EdVat*. P. 93–94). Однако в нынешнем состоянии человека возможности разума ограничены; прежде всего в области богопознания и познания нематериальных вещей. Поэтому, соглашаясь с Фомой Аквинским, И. Д. С. утверждал, что человеческий разум, как он существует сейчас, имеет своим объектом чувственно воспринимаемое сущее, от которого он получает все содержащееся в нем идеи (*Pasnau*. 2003. P. 295). Вместе с тем И. Д. С. отвергал мнение Фомы, в соответствии с к-рым разум познает лишь «чтойности», т. е. универсалии. Для И. Д. С. был несомненным отвергаемый по теоретическим основаниям многими средневековыми мыслителями факт познания разумом единичных вещей именно как единичных. Единичные вещи разум постигает благодаря его способности к интуитивному познанию, т. е. к восприятию вещи не в аспекте сущности, а в аспекте актуального существования (*Ibid.* P. 295–296). Примечательно, что в качестве одного из аргументов в пользу возможности для человека познавать единичные вещи И. Д. С. приводил христианскую заповедь о любви к ближнему, ссылаясь на 1 Ин 4. 20: «Мы не можем любить то, чего мы не знаем... но мы прежде любим единичное, а не общее, поскольку заповедь о любви относится скорее к единичному, чем к общему» (*Ioan. D. Scot. De anima*. 22 // *Opera philosophica*. Vol. 5. P. 232).

III. Очевидность и истинность знания. Не меньшую важность, чем вопрос о механизме и составляющих познавательного акта, для средневековых мыслителей имела проблема достоверности результата познания, уходящая корнями в античную философию. Средневековые авторы хорошо известны традиционным скептическим аргументам в пользу того, что никакое знание не может обладать общезначимостью и достоверностью, а потому есть не больше чем «частное мнение». Ко времени И. Д. С. особенно сильной была традиция опровержения этих аргументов, вос-

ходящая к блж. Августину и наиболее подробно разработанная Генрихом Гентским (анализ взглядов Генриха и их критики со стороны И. Д. С. см.: *Vier*. 1951. P. 11–30; *Prezioso*. 1961; *Marrone*. 2001. P. 269–564). Эта традиция получила название концепции «божественного озарения» (*illuminatio* или *illustratio*), поскольку общим для них примыкавшим к ней авторов было указание на то, что любое истинное знание возможно лишь как результат особого божественного света, изливающегося на человека и на вещь, в котором и постигается истина (подробный историко-философский анализ учения о божественном озарении см.: *Marrone*. 2001). Так, напр., в соответствии с учением Генриха Гентского познание человеком истины происходит следующим образом: божественный свет «озаряет... для познания точной истины вещей: сперва он распространяется на виды вещей, а от них переходит в ум [человека], формируя в самом разуме совершенный концепт вещи» (*Henricus de Gandavo*. *Summa: Quaestiones ordinariae*. 1. 3 // *Opera Omnia*. Leuven, 2005. Vol. 21. P. 80–81). Согласно августинианской концепции, для познания истины в отношении любой вещи необходимо сравнить ее с «образцом» (*exemplar*), к-рый пребывает в Божественном уме и открывается человеку при озарении.

Решительно отвергая августинианское учение об «озарении», И. Д. С. разработал альтернативную ему теорию «очевидного знания», в рамках к-рой он стремился доказать, что истинность и достоверность не гарантируются Божественным вмешательством, но являются естественным свойством определенных познавательных актов (подробнее см.: *Vier*. 1951; *Смирнов*. 2009).

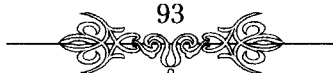
Понятие «очевидности» (*evidentia*) у И. Д. С. тесно связано с его учением об интуитивном познании. В соответствии с определением, полученным П. Виером в результате анализа текстов И. Д. С., очевидное знание есть отчетливое знание об объекте, который присутствует для познающего субъекта сам по себе (*in se*), т. е. так, как он есть (*Vier*. 1951. P. 42). Согласно И. Д. С., прежде всего познаются интуитивно и присутствуют сами по себе для человека его внутренние ментальные и эмоциональные состояния и акты, в т. ч. содержания мыслительных актов, что делает возможным факт

рефлексии, а значит — любую верификацию, любое удостоверение истинности (*Смирнов*. 2009. С. 93). Очевидность подобных объектов И. Д. С. считал столь высокой, что называл их «самоочевидными» (*per se nota*), т. е. непосредственно очевидными, ни в чем ином для своей очевидности не нуждающимися.

Для очевидного познания внешних материальных объектов требуется, чтобы они актуально присутствовали для чувств познающего. Присутствие здесь понимается И. Д. С. чисто физически: чувства должны быть способны войти в контакт с объектом. Отвечая на традиционное возражение, что чувства часто ошибаются, принимая за присутствующее то, что вовсе не присутствует, и потому неразумно полагаться на их очевидность, И. Д. С. апеллировал к тому факту, что в разум человека встроены постоянно действующий механизм рефлексии, к-рый способен выявить ошибку чувств (см., напр.: *Ioan. D. Scot. In Met.* I 4. 24). Благодаря этому даже на основании ошибочных чувственных данных можно придти к верным заключениям (*Смирнов*. 2009. С. 93).

И. Д. С. выстраивал своеобразную иерархию различных положений, в основании которой лежит двойная очевидность: чувственная очевидность, гарантирующая истинность простых воспринимаемых объектов и событий, и интеллектуальная очевидность, относящаяся к «самопонятным принципам», т. е. к общим положениям и законам, основывающимся на правильном соотношении входящих в них простых концептов, к-рые были абстрагированы разумом в процессе познания чувственного мира. При этом истинность «самопонятных принципов» после их формирования уже не зависит от истинности лежащих в их основании чувственных данных: И. Д. С. приводит пример слепого человека, к-рому во сне были явлены образы белого и черного; после того как в его разуме сформировались абстрагированные концепты белого и черного, ему не нужно видеть реальные белые и черные вещи для того, чтобы вынести очевидное суждение: «Белое — это не черное» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio*. I 3. 1. 4 // *EdVat*. Vol. 3. P. 141).

В соответствии с различными уровнями очевидности существуют различные смыслы истинности. Согласно И. Д. С., простые концепты разума,





формирующиеся на основании абстрагирования общего из чувственных восприятий, всегда истинны: «Первая деятельность разума всегда истинна, даже если она следует за ошибающимся чувством; ведь если зрение воспринимает как белое то, что на деле черное, то [в разуме] при этом формируется такое же понятие белизны, какое было бы, если бы белизна воспринималась зрением, действительно видящим белое. Это так, поскольку вполне достаточно, чтобы вид (*species*), действительно представляющий белое, достиг разума, для того чтобы белое могло быть воспринято разумом» (*Idem. In Met. I 4. 4*). Хотя воспринимающий, или «простой», разум всегда истинен, он не постигает саму истину в строгом смысле, которая постигается при более высокой деятельности разума: «сложении и делении понятий» (*Смирнов. 2009. С. 85*). При этой деятельности происходит соотнесение понятий разума и их отнесение к реальным вещам. Т. о., истина оказывается, с одной стороны, свойством взаимосоотнесения восприятий, а с др. стороны — верным соотнесением формирующегося из простых восприятий сложного понятия с данной в этих восприятиях вещью (Там же. С. 87). Поскольку основанием такого соотнесения оказывается степень очевидной данности объекта, «истина разума зависит только от одного объекта; так что если объект существует так, как он мыслится, то уразумение истинно» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. I 48 1 // EdVat. Vol. 6. P. 388*).

Предельным основанием истинности познания является, согласно И. Д. С., необходимый характер когнитивной деятельности разума. После того как он вступил в акт познания, разум не может выбирать, как ему познавать данную конкретную вещь, а вынужден познавать ее именно так, как она есть, в ее очевидной данности: «Поскольку разум является природной, а не свободной потенцией, при действии объекта разум действует, насколько может; итак, если объект со своей стороны действует, являя себя, то не во власти разума нечто являемое ему увидеть, а нечто не увидеть» (*Idem. I 1. 1. 2 // Ibid. Vol. 2. P. 35*). Т. о., если очевидность объекта наличествует, «сам факт ее наличия вынуждает разум признать и утвердить истину» (*Смирнов. 2009. С. 94–95*).

Критика И. Д. С. теологической концепции «божественного озарения» была с энтузиазмом воспринята его современниками и оказалась столь убедительной, что к концу XIV в. теории «озарения» полностью лишились былой популярности. Предложенное И. Д. С. учение об очевидности как естественном основании истинности познания оказало серьезное влияние на развитие представлений об автономности наук, строящихся на основании собственных принципов, и на формирование новоевроп. идеала научной рациональности.

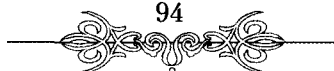
IV. Наука и доказательство. Предлагая собственное определение понятия «наука», И. Д. С. исходил из рассуждений о научном знании, представленных во «Второй аналитике» Аристотеля (см.: *Arist. Anal. poster. I 1–2*), однако придавал им большую строгость и логичность. Согласно И. Д. С., существует 4 признака, характеризующие научное знание и науку и отличающие научное знание от любого другого знания: «Наука, взятая в строгом смысле, включает в себя четыре [сущностные черты], а именно: она должна быть достоверным познанием, без [всякого] обмана и сомнения; во-вторых, она должна относиться к необходимому познаваемому; в-третьих, она должна быть причинена причиной, очевидной для разума; в-четвертых, она должна прилагаться к познаваемому посредством силлогизма или силлогистического рассуждения» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. Prologus. 4. 1–2 // EdVat. Vol. 1. P. 141*). Т. о., можно выделить 4 характеристики, обязательные для любого знания, претендующего на научность: достоверность, необходимость, очевидность, последовательность, или выводимость (*Смирнов. 2009. С. 84*). По мысли И. Д. С., научное знание не может исходить из эмпирических посылок, связанных с познанием единичных вещей: они могут включаться в науку лишь в качестве подтверждения для строящейся чисто абстрактно и имеющей необходимый характер системы научного знания. В этом смысле наука имеет своим предметом сущность, а не существование вещей: «Существование не есть характеристика научно познаваемого объекта» (*Ioan. D. Scot. Quaest. quodlib. 7. 9*).

Принципиальным отличием научного рассуждения от любого иного

рассуждения является его доказательный характер. Первые посылки науки, в соответствии с тезисом Аристотеля, есть аксиомы, или, в терминологии И. Д. С., «самопонятные принципы». Исходя из этих предпосылок, строится совокупность научного знания, формирующаяся путем логического рассуждения и построения доказательств (ср.: *Vos. 2006. P. 344–345*). И. Д. С. различал 2 способа построения доказательства: доказательство «от причины», или «propter quid», и доказательство «от результата», или «quia». В 1-м случае из самоочевидных посылок выводится заключение о том, в силу чего некий предикат соотносится с неким субъектом. Во 2-м случае из апостериорно познаваемой истинности некоего результата выводится, что этот результат обусловлен действием определенной причины (подробнее см.: *Honnefelder. 2005. S. 45–47; Vos. 2006. P. 334–361*).

**Метафизика.** Согласно И. Д. С., метафизика как наивысшая философская наука, основоположником которой является Аристотель, занята рассмотрением всего сущего в целом, или «сущего как сущего» (*ens in quantum ens*; см.: *Ioan. D. Scot. In Met. Prologus // Opera philosophica. Vol. 3. P. 8–9*). «Сущее», по утверждению И. Д. С., во многом опиравшегося на учение о сущем Авиценны, является наиболее простым концептом (*conceptus*), к-рый не может быть разъяснен через что-то иное, т. е. не может быть определен как понятие: «Сущее не объясняется посредством чего-то более известного» (*Ordinatio. I 2. 1. 2 // EdVat. Vol. 2. P. 207*). Сущее — все что угодно, что не заключает в себе противоречие (*Minges. 1930. Т. 1. P. 7*), поэтому представление о нем связано с любой познавательной деятельностью человека и неизменно присутствует в разуме. Подчеркивая особый когнитивный характер сущего, И. Д. С. приводил слова Авиценны: «Сущее и вещь отпечатляются в душе первым впечатлением и не могут стать очевидными из чего-то другого» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. Prologus. 1. 1 // EdVat. Vol. 1. P. 2*).

Хотя невозможно определить само сущее (*Minges. 1930. Т. 1. P. 8*), можно выделить его свойства, или качества, неотделимые от него (*passiones entis*). Такими качествами прежде всего являются т. н. трансценденталии — наиболее общие понятия,







Иоанн Дунс Скот.  
Гравюра Б. Гутвайна. 1732 г.

обратимые с сущим и сказывающиеся обо всем сущем без исключения (подробнее о трансценденталиях у И. Д. С. см.: Wolter. 1946). Всего существует 3 трансценденталии, или «обратимые простые свойства сущего»: единое (*unum*), истинное (*verum*), благое (*bonum*). Помимо этих «уникальных» (*unicas*) свойств существует также бесконечное число «дизъюнктивных» (*disiunctae*) свойств сущего, т. е. пар противоположных терминов, один из которых должен сказываться о данном конкретном сущем: тождественное или различное, необходимое или контингентное, актуальное или потенциальное и т. д. (*Minges*. 1930. Т. 1. Р. 10). Т. о., рассмотрение сущего может происходить путем выявления фундаментальных родов сущего и их характеристик (см.: *Honnefelder*. 2005. С. 51–59). Наиболее важным делением сущего является деление его на «реальное сущее» (*ens reale*) и «рациональное сущее», или «сущее в разуме» (*ens rationis*): «Рациональное сущее — это сущее, имеющее бытие исключительно в размышляющем разуме; реальное сущее — это сущее, имеющее некое существование (*entitatem*) помимо (*extra*) размышления разума» (*Ioan. D. Scot. Quaest. quodlib. 3. 2*). В свою очередь реальное сущее делится на «тварное сущее» (*ens creatum*) и «нетварное сущее» (*ens increatum*); нетварное сущее может также обозначаться как «беско-

нечное сущее», а тварное сущее — как «конечное сущее» (*Minges*. 1930. Т. 1. Р. 11).

По мысли И. Д. С., прежде чем говорить о метафизическом анализе сущего вообще, следует определить область распространения этого понятия, т. е. выявить, каким объектам реального и умопостигаемого мира оно может быть предцировано и в каком смысле. В соответствии с восходящим к «Категориям» Аристотеля делением, одно и то же понятие может соотноситься с разными вещами 2 основными способами: унивокально и эквивокально. Различие между этими способами состоит в следующем: унивокальное понятие во всех случаях его предцирования разным вещам имеет одно и то же значение, тогда как эквивокальное понятие, сохраняя одинаковое имя, имеет различное значение. По словам И. Д. С., «унивокальное понятие едино таким образом, что его единства достаточно для появления противоречия, если оно одновременно утверждает и отрицается в отношении одного и того же» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. I 3. 1. 1–2 // EdVat. Vol. 3. Р. 18*). Если «сущее» понимается как эквивокальное понятие, то можно, напр., утверждать, что Бог есть сущее и не есть сущее, употребляя в 2 случаях понятие «сущее» в разных смыслах. Если же «сущее» признается унивокальным понятием, то необходимо выбрать либо его отрицание, либо утверждение, но нельзя одновременно и отрицать, и утверждать, что Бог есть сущее.

Большинство средневек. философов до И. Д. С. полагали, что понятие «сущее» сказывается о Боге, субстанциях и акциденциях эквивокально, т. е. имеет различный смысл в зависимости от того объекта, к-рому оно предцируется. По утверждению И. Д. С., вариантом такой позиции было и известное учение Фомы Аквинского о том, что «сущее» предцируется Богу и творению «по аналогии», поскольку, как считал И. Д. С., нет никакого промежуточного способа предикации между унивокальной и эквивокальной, вследствие чего аналогия есть частный случай эквивокации (*Ioan. D. Scot. Quaestiones super librum Elenchorum Aristotelis. 15 // Opera philosophica. Vol. 2. Р. 333*). Напротив, по мысли И. Д. С., существует одно общее понятие «сущее», к-рое равным образом применимо к субстанции и к ак-

циденциям, к Богу и к творению (подробнее см.: *Honnefelder*. 2005. С. 59–67; *Неремина*. 2006. С. 612–614).

Учение об унивокации развивалось И. Д. С. в рамках рассмотрения вопроса о том, может ли человек в нынешней жизни иметь некое достоверное знание о Боге. Отвечая на этот вопрос положительно, И. Д. С. считал, что единственной возможностью это обосновать является признание того, что нек-рые наши понятия могут прилагаться к Богу в том же смысле, какой они имеют применительно к тварному миру, т. е. унивокально. По мысли И. Д. С., даже смягченные варианты противоположной концепции, предлагавшиеся Фомой Аквинским и Генрихом Гентским, в действительности приводят в познавательный тупик. Если понятие «сущее» относится к Богу и творению «аналогически», то Бог есть сущее в нек-ром высшем и абсолютном смысле, а творение — в относительном. Но в таком случае, чтобы схватить смысл понятия «сущее», человеческий разум должен иметь непосредственное знание о Боге как «сущем», а такое знание ему недоступно. Если же человеческий разум исходит из собственного понятия о сущем, то это понятие неприменимо к Богу, поскольку аналогическая связь не может показать, какие аспекты человеческого относительно понятия применимы к Богу, а какие — нет (см.: *Ioan. D. Scot. De anima. 21*).

И. Д. С. понимал, что предложенное им учение об унивокальной предикации сущего также способно привести к нек-рым сложностям. Наиболее серьезным он находил возражение, предлагавшееся нек-рыми его оппонентами: если «сущее» предцируется унивокально Богу и творению, не следует ли из этого, что Бог и творение онтологически тождественны, и не вводится ли таким образом скрытый пантеизм, отождествление Бога и творения? По твердому убеждению И. Д. С., его концепция не может привести к пантеизму: хотя «Бог и творение не полностью отличны в понятиях, но всецело отличны в реальности, поскольку не совпадают в отношении своей реальности» (*Ordinatio. I 8. 1. 3 // EdVat. Vol. 4. Р. 190*). Т. о., унивокация носит скорее гносеологический, а не онтологический характер (*Антолонов*. 2001. С. XVI), «она навязана нам скорее нашим процессом



восприятия, нежели реальностью самой по себе» (*Bettoni*. 1961. P. 38–39).

Согласно И. Д. С., Бог как таковой не является предметом, или субъектом, метафизики, поскольку в рамках метафизики разрабатывается учение о сущем. Однако человеческий разум способен достичь метафизического представления о «высшем сущем» или «бесконечном сущем» и соотнести его с Богом. По мысли И. Д. С., Бог «не есть первый субъект в метафизике, но Он рассматривается в этой науке наилучшим способом из всех, какими может рассматриваться в какой-либо естественным образом приобретаемой науке» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. Prologus. 3. 3 // EdVat. Vol. 1. P. 130*). Т. о., хотя высшее сущее рассматривается в метафизике, метафизическое представление о Боге обретает конкретное наполнение лишь при его соотнесении с содержанием богооткровенной теологии, т. е. с положениями веры.

Не менее важным для средневековой метафизики является предложенное И. Д. С. решение ключевой для схоластики проблемы универсалий. Ее рассмотрение И. Д. С. осуществлял в рамках решения чрезвычайно распространенного среди схоластов его времени вопроса об индивидуации, т. е. о том принципе, благодаря которому индивидуальные вещи существуют и познаются как уникальные и неповторимые (о взглядах И. Д. С. на природу индивидуального сущего см. в ст. *Индивид, Индивидуация*; о соотношении индивидуального и универсального см. также: *Noone*. 2003). Согласно И. Д. С., при обсуждении проблемы общего необходимо различать, идет ли речь об общем в метафизическом смысле, т. е. об общей природе, или же об общем в логическом смысле, т. е. о родах и видах, к-рые обычно именуются «универсалиями» (*Minges*. 1930. Т. 1. P. 69). Разница между общей природой и универсалией состоит в том, что «общность (*communitas*) сама по себе приличествует природе... универсальность (*universalitas*) же не приличествует вещи сама по себе» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. II 3. 1. 1 // EdVat. Vol. 7. P. 410*). Говоря совр. языком, «общее» — это то в вещах, что позволяет их классифицировать, тогда как универсальное — конкретная классификация, существующая не в самих вещах, но лишь в человеческом сознании (подроб-

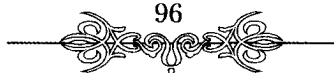
нее о логических универсалиях см.: *Dahlstrom*. 1980; *Pini*. 2007).

Всякая тварная реальная вещь, согласно И. Д. С., имеет некую природу, к-рая не уникальна для нее, но встречается и в др. вещах, а потому есть нечто общее — «общая природа» (*natura communis*); при этом она также имеет некий «индивидуальный признак» (*proprietas individualis*), задающий ее уникальность. Этот признак не является чем-то конкретным, в отношении него нельзя задать вопрос «Что это?», поскольку в ответе на этот вопрос общее преддицируется частному (*Honnefelder*. 2005. S. 105). В различных сочинениях И. Д. С. называл его «последним отличием» (*differentia ultima*), «предельным совершенством» (*ultima perfectio* — *Ioan. D. Scot. Lectura. II 3. 1. 5–6 // EdVat. Vol. 18. P. 283–284*), «последней реальностью формы» (*ultima realitas formae* — *Ordinatio. II 3. 1. 5–6 // Ibid. Vol. 7. P. 479*). Встречается у И. Д. С. и еще одно наименование, закрепившееся в последующей скотистской традиции и получившее наибольшую известность, — «этовость» (у И. Д. С. — *haecitas*, более поздняя и распространенная форма — *haecceitas*; ср.: *In Met. VII 13. 9, 26 // Opera philosophica. Vol. 4. P. 410, 426*). Такое наименование призвано подчеркнуть, что прибавление индивидуального признака делает природу «вот этой», т. е. придает ей уникальное существование в качестве единичной (подробнее см.: *King*. 1992). Однако понять, что именно делает единичную вещь единичной, т. е. познать само основание индивидуальности, разум человека в нынешнем его состоянии не способен. С объективной стороны единичность вещей обосновывается у И. Д. С. тем, что Бог познает их как единичные и творит как единичные (*Minges*. 1930. Т. 1. P. 91–92).

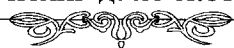
«Общая природа» вещей, согласно И. Д. С., использовавшему учение о т. н. нейтральной природе (*natura neutra*) Авиценны, сама по себе не является ни универсальной, ни индивидуальной (подробнее о понятии «общая природа» см.: *Squitieri*. 1993; *McGinley*. 2008). Природа в этом смысле тождественна бытию и существует до всякого деления (*Неретина*. 2006. С. 616). Утверждая это, И. Д. С. стремился подчеркнуть, что природа вещи существует только как сама эта вещь; в ее конкретном существовании она реально не мо-

жет быть отделена от вещи, так что в этом смысле она не универсальна. Однако когда разум находит в вещах общее и формирует универсальные понятия, эти понятия не являются исключительно «измышлениями», как считали сторонники *номинализма*, но им в вещах соответствует «общая природа», к-рая рационально отделяется от вещи, в реальности оставаясь неразрывно с ней связанной и тождественной самой вещи (*Minges*. 1930. Т. 1. P. 69–71; *Honnefelder*. 2005. S. 104–105; ср.: *Неретина*. 2006. С. 617). Последний тезис отличает позицию И. Д. С. от мнения приверженцев крайнего *реализма*, полагавших, что общее имеет некое реальное существование независимо от единичных вещей; такое понимание общего, восходящее к платоновскому учению об идеях, И. Д. С. безоговорочно отвергал (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. I 35. 1 // EdVat. Vol. 6. P. 262*; подробнее см.: *Minges*. 1930. Т. 1. P. 75–82), развивая на основании взглядов блж. Августина собственное учение об идеях как мыслях Бога, которые имеют необходимое бытие, но суть не реальности, а возможности, не универсалии, а единичности.

Среди др. метафизических тем, рассматривавшихся И. Д. С., особое внимание как его учеников и оппонентов, так и совр. исследователей привлекало его учение о «формальном различии» (*distinctio formalis*), разработанное им для решения ряда теологических вопросов. Всего И. Д. С. насчитывает 3 вида метафизического различия, или нетождественности (*non-identitas*): реальное различие (*distinctio realis*) — различие между двумя вещами (*res*), по крайней мере одна из к-рых может существовать без другой; рациональное, или логическое, различие (*distinctio rationis*) — различие, существующее только в человеческом сознании и относящееся к чему-то по природе единому; формальное различие — среднее между названными двумя и относящееся к чему-то неделимому в реальности, но делимому в сознании на основании неких собственных реальных характеристик. Т. о., если в случае логического различия выделение неких элементов в вещи есть исключительно схема сознания, накладываемая на вещь, то в случае формального различия этой схеме соответствует нечто в устройстве самой вещи, которая, несмотря на это, в реальности остается целост-







ной и единой (подробнее о формальном различии у И. Д. С. см.: *Minges*. 1930. Т. 1. Р. 62–64; *Wolter*. 1965; *Bäck*. 2000; *Dumont S.* 2005).

Вклад И. Д. С. в средневек. метафизику не ограничивается анализом понятия «сущее» и его модусов: единичности и множественности, конечности и бесконечности, необходимости и контингентности, тождественности и различия, и др. Серьезное значение для развития метафизики как науки о сущем имели также учение И. Д. С. о материи и форме, теория соотношения сущности и существования (см.: *Honnefelder*. 2005. S. 107–110), анализ понятия «возможность», учение о трансценденталиях (см.: *Wolter*. 1946) и др. Рассмотрением различных метафизических тем и категорий пронизаны как философские, так и богословские сочинения И. Д. С.; каким бы вопросом он ни был занят, он всегда ориентировался на метафизический поиск начал и принципов, на глубокий онтологический анализ используемых терминов и понятий. В широком смысле вся философия И. Д. С. глубоко метафизична, поскольку вся есть исследование различных граней сущего, всего бытийного многообразия в аспекте причинно-следственных взаимосвязей.

**Антропология: тело и душа.** Ко времени И. Д. С. общепринятым среди средневек. философов стало рассмотрение природы человека в свете учения Аристотеля о материи и форме (*Cross*. 1999. Р. 73). Человек считался сложной субстанцией, состоящей из души и тела; при этом тело признавалось оформленной материей, а душа — формой, свойственной всем живым существам, принципом жизни и самостоятельного движения. Незадолго до И. Д. С. оригинальное учение о человеке как единстве материи и формы было предложено Фомой Аквинским, особо подчеркивавшим роль души как оформляющей материю формы и утверждавшим, что индивидуальность и самождественность материального тела задается индивидуальностью оформляющей его формы. Противники Фомы (напр., Иоанн Пекам) обвинявшие его в ереси (так, в случае принятия его взглядов оказалось бы, что тело Христа во гробе не тождественно Его живому телу, поскольку не одушевлено), предложили альтернативное решение: применительно ко всякому человеку существует

2 формы — телесная форма, задающая соответствующее устройство тела человека, и душа как форма, обеспечивающая жизненные и психические функции тела. Учение о формах в человеке стало предметом серьезных дискуссий в кон. XIII в., к-рые в значительной мере повлияли на формирование учения И. Д. С. о природе человека (*Майоров*. 2001. С. 47).

Объясняя единство человека, душа и тело к-рого соединены в единую субстанцию, И. Д. С. не соглашался с Фомой и следовал теории 2 субстанциальных форм, встречающейся у Бонавентуры и восходящей к Авицебруну. Согласно И. Д. С., в результате естественного рождения тело человека формируется при участии «телесной формы», тогда как душа соединяется с телом как высшая форма при непосредственном творческом участии Бога (*Cross*. 1998. Р. 65). В человеке могут быть и иные, низшие формы: «Чем более совершенным является одушевленное [существо], тем в большем числе органов оно нуждается, так что вполне возможно, что эти органы отличаются по виду благодаря субстанциальным формам» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio*. IV 11. 3 // *EdWad*. Vol. 8. Р. 649). Т. о., в человеке как в сложном существе обнаруживается много форм, однако это не может быть аргументом против его субстанциального единства. Как отмечал И. Д. С., единство существования не предполагает с необходимостью единства формы (см.: *Ibidem*; ср.: *Cross*. 1999. Р. 273–274). Согласно И. Д. С., для того чтобы можно было правомерно говорить о том, что неск. частей соединяются в единую субстанцию, эта субстанция должна быть способна иметь качества или производить акты, к-рые части не могут иметь или производить по отдельности. В случае человека это условие выполняется: так, напр., чувственное восприятие осуществляется душой и телом совместно и не может быть осуществлено ими по отдельности: «Природная деятельность, которая состоит в действии и претерпевании, — а такой деятельностью является деятельность чувств... может осуществляться лишь в чем-то сложном, [состоящем] из органического тела... и из души, имеющей [соответствующую] совершенную способность» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio*. II 8. 1 // *EdVat*. Vol. 8. Р. 127). Неодушевленный орган тела, согласно

И. Д. С., не может полноценно выполнять свою функцию, поскольку душа является единственно возможным реципиентом его деятельности (*Cross*. 2003. Р. 275). Т. о., все низшие формы управляются душой как высшей формой: «Душа структурирует целое таким образом, что целое — тело и душа — могут функционировать совместно определенным способом» (*Ibidem*; подробнее о способе соединения материи и формы в одно целое и о понятии «субстанциального единства» у И. Д. С. см.: *Idem*. 1998. Р. 13–116).

Согласно И. Д. С., человеческая душа является нематериальной, а потому она гораздо совершеннее любых др. субстанциальных форм. Наивысшим проявлением ее совершенства и свидетельством ее происхождения от божественного творческого акта является тот факт, что она может существовать отдельно от тела (*Idem*. 1999. Р. 77). Душа человека, по утверждению И. Д. С., является неуничтожимой и бессмертной (подробнее о бессмертии души и возможности его доказательства по И. Д. С. см.: *Bridges*. 1965; *Cross*. 1999. Р. 77–78; *Idem*. 2003. Р. 276–278; *Бандуровский*. 2005). И. Д. С. анализировал различные доказательства бессмертия души, предлагавшиеся начиная с Аристотеля (доказательств Платона И. Д. С. не упоминает), в т. ч. и известный аргумент Фомы Аквинского, согласно к-рому душа человека бессмертна, поскольку нематериальна и неделима, а значит, и неразрушима (аргумент Фомы см.: *Thom. Aquin. Sum. th.* I 75. 6; его анализ см.: *Bridges*. 1965. Р. 198–202). По мнению И. Д. С., все доказательства бессмертия души, включая доказательство Фомы, имеют не необходимый, а лишь предположительный характер (*Minges*. 1930. Т. 1. Р. 121–124; *Bridges*. 1965. Р. 203–208). Поэтому бессмертие души является не предметом рационального убеждения, а предметом откровения и веры: Бог «посредством веры с высочайшей достоверностью преподал нам то, что относится к нашему концу и к вечному пребыванию, чего не могли самостоятельно достичь самые мудрые и образованные [люди]» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio*. IV 43. 2 // *EdWad*. Vol. 10. Р. 36; ср.: *Bridges*. 1965. Р. 208).

И. Д. С. не соглашался с Фомой Аквинским, считавшим, что лишённая тела, или «отделенная» (*separata*), душа не может приобретать





никакого нового познания, поскольку она лишена телесных органов, являющихся первичной точкой для всякого познания. По утверждению Фомы, отделенная душа может познавать нечто лишь благодаря т. н. влагаемым видам (*species infusae*), предоставляемым ее разуму Богом (см.: *Thom. Aquin. Sum. th. I 89. 1*). Позицию Фомы И. Д. С. обозначает как «высказывающую пренебрежение к природе души и к разуму» (*Ioan. D. Scot. Rep. Paris. IV 45. 1–2 // EdWad. Vol. 11. P. 869*). Согласно И. Д. С., отделенная душа познает все вещи совершенным интуитивным познанием: физические объекты представляют себя разуму как существующие здесь и сейчас, а разум схватывает их не путем синтеза чувственных данных, как происходит при его связи с телом, но непосредственно в их целостности (подробнее см.: *Brown J. 1984; Смирнов. «Отделенная душа». 2007*).

В отличие от некоторых своих современников (напр., Рихарда из Медиавиллы) И. Д. С. не считал необходимым признавать существование в человеке неск. высших форм, т. е. нескольких «душ»: растительной, чувствующей и мыслящей. Согласно И. Д. С., наличие в человеке этих функций не предполагает существования неск. душ, но свидетельствует о существовании внутри единой души формально отличающихся друг от друга потенциалов, или «частей» (*partes*). В соответствии с определением, предлагаемым И. Д. С., потенция есть «внутреннее совершенство души» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. IV 6. 11 // EdWad. Vol. 8. P. 370*); «то, благодаря чему мы можем действовать» (*Quaest. quodlib. 15. 12; ср.: Ibid. 9. 11*). Поскольку различие между потенциями души лишь формальное, они все связаны между собой и непрерывно взаимодействуют; руководящую роль при этом выполняет воля, однако ее воздействие на др. потенции не абсолютно, но ограничено их природой: так, воля может приказывать движущей потенции души двигать тело, но не может влиять на функционирование питательной потенции и приказывать ей не стремиться к насыщению (см.: *Minges. 1930. Т. 1. P. 140–143*). Из потенциалов, связанных с телесной деятельностью (*potentiae corporeae seu organicae*), И. Д. С. упоминает питательную, порождающую и движущую; к числу внешних телесных потенциалов отно-

сятся также 5 чувств; внутренние телесные потенции — это общее чувство, к-рое сводит воедино данные телесных чувств, сила воображения, а также чувственная память, не тождественная присущей разуму интеллектуальной памяти и содержащая в себе полученные от чувств данные. Помимо этих потенциалов душа имеет также две «духовные потенции» (*potentiae spirituales*) — разум и волю (см.: *Ioan D. Scot. Ordinatio. IV 10. 7 // EdWad. Vol. 8. P. 560; ср.: Minges. 1930. Т. 1. P. 139, 143–146*). Нередко все потенции души, подчиненные цели познания, И. Д. С. объединяет под общим названием «познавательная потенция» (*potentia cognitiva*), а потенции, связанные с волеием, — под названием «желающая потенция» (*potentia appetitiva*).

Возражая Фоме Аквинскому, считавшему, что между разумом и волей в душе существует реальное различие, И. Д. С. утверждал, что различие между ними лишь формальное: разум и воля «не являются сущностными частями души, но объединенно (*unitive*) содержатся в душе как ее свойства (*passiones*), благодаря к-рым душа может действовать; они не являются формально ее сущностью, но являются формально различными, однако при этом тождественными (*idem*) сообразно идентичности и соединенности» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. II 16. 1 // EdWad. Vol. 6. P. 773*). Т. о., разум и воля являются мыслящей и желающей силами, или потенциями, души. В соответствии с аргументацией И. Д. С., если допустить, что они реально отличаются друг от друга, то окажется, что причиной соответствующей человеческой деятельности является не сама душа, а ее силы, что разрушило бы единство человека (*Cross. 1999. P. 83–84; Bonansea. 1965. P. 84–86*).

**Учение о человеческой воле.** Главной задачей И. Д. С. при разработке собственной концепции человеческой воли было найти промежуточный путь между крайними позициями: интеллектуализмом Фомы Аквинского, в системе к-рого воля безоговорочно подчинялась разуму, и волюнтаризмом Генриха Гентского, по мысли которого воля во всех случаях главенствует над разумом. При этом И. Д. С. сохранял верность предшествующей францисканской традиции, мн. представители которой особо подчеркивали важность волевого начала в человеческой душе.

В XIX — нач. XX в. И. Д. С. нередко приписывались радикальные индетерминистские и иррационалистские воззрения, в частности, представления о том, что человеческая воля сама для себя есть единственное мерило блага и зла, что ее акты абсолютно свободны и не подчинены никаким рациональным или божественным законам (подробное рассмотрение и опровержение этих и др. традиц. обвинений в адрес учения И. Д. С. о воле см.: *Minges. 1930. Т. 1. P. 287–350*). Однако в результате внимательного исследования текстов И. Д. С. к сер. XX в. стало очевидно, что он не стремился абсолютизировать человеческую волю, акцентировать ее безудержную свободу и ничем не сдерживаемую самодетерминацию, но, напротив, искал способ сохранить человеческую свободу и объяснить ее исходя из единства воли и разума, обусловленного единством человеческой души, потенциями к-рой они являются. Тем не менее дискуссии о том, в какой степени постулируемая И. Д. С. свобода человеческой воли может быть совместима с ее детерминацией разумом и Богом, продолжаются и среди совр. исследователей.

Давая формальное определение понятию «воля», И. Д. С. характеризовал ее как «рациональное стремление» (*appetitus rationalis — Ioan. D. Scot. Ordinatio. III 33. 1 // EdVat. Vol. 10. P. 162*), «разумное стремление» (*appetitus intellectivus — Rep. Paris. II 25. 1 // EdWad. Vol. 11. P. 371*), «свободное стремление, [связанное] с разумом» (*appetitus cum ratione liber — Ordinatio. III 17. 1 // EdVat. Vol. 9. P. 565*). Согласно И. Д. С., воле как рациональной силе свойственны 2 стремления: пассивное и активное (*Bonansea. 1965. P. 86*). 1-е стремление — это природная склонность желать и стремиться к объекту, к-рый доставляет воле как потенции совершенство (см.: *Ioan. D. Scot. Ordinatio. III 17. 1 // EdVat. Vol. 9. P. 570–571*). Такая «природная воля» в действительности, как говорил И. Д. С., «не есть воля», но есть лишь заложенная в природу воли способность стремиться к наиболее совершенной цели (подробнее см.: *Bonansea. 1965. P. 86–87; Minges. 1930. Т. 1. P. 278–280; González-Ayesta. 2008*).

Волей в собственном смысле называется 2-е стремление воли, в к-ром она свободно стремится к чему-то избираемому ею. Благодаря этому







стремлению она есть нечто большее, чем просто рациональное стремление: «Если бы воля была лишь рациональным стремлением, она неизменно желала бы только полезного» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. II 6. 2 // EdVat. Vol. 8. P. 51*). Свобода воли проявляется среди прочего и в том, что она может действовать вопреки природной склонности: «Поскольку [воля] свободна, она может сдерживать себя при избрании акта и не следовать тому склонению... к которому склоняется потенция по природе» (*Ibid. P. 49–50*). По мысли И. Д. С., именно свобода воли отличает ее от разума. Разум с необходимостью познает свой объект, тогда как воля всегда принимает свободное решение: желать этот объект или не желать его: «Разум по-своему стремится [к объекту], а именно естественным образом (*naturaliter*), а воля стремится по-своему, а именно свободно (*libere*)» (*Idem. IV 46. 1 // EdWad. Vol. 10. P. 253*). Разум называется «действующим естественным образом» или «действующим по природе», поскольку он «действует по природной необходимости (*necessitate*)»; воля называется действующей «произвольно» (*voluntarie*) или «свободно» (*libere*), поскольку «она сама определяет (*determinat*) себя к своему действию» (*Idem. 43. 4 // Ibid. P. 67; ср.: Quaest. quodlib. 16. 15*).

Свобода воли есть ее абсолютная характеристика: И. Д. С. неоднократно с одобрением цитировал слова блж. Августина, утверждавшего, что «ничто не находится настолько в нашей власти, как сама воля» (*Aug. Retractat. I 22*), поясняя их следующим образом: «Никакое другое действие в нас не происходит настолько от нас самих, как воление воли» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. II 25. 1 // EdWad. Vol. 6. P. 874; ср.: Lectura. II 25. 1 // EdVat. Vol. 19. P. 238; Idem. I 1. 2. 2 // Ibid. Vol. 16. P. 93; Idem. II 39. 2 // Ibid. Vol. 19. P. 381*). Воля — «госпожа своих действий» (*Ordinatio. III 17. 1 // Ibid. Vol. 9. P. 569*); предположить, что воля может быть чем-то принуждена к акту воления, значит допустить противоречие, уничтожающее природу воли (*Idem. IV 29. 1 // EdWad. Vol. 9. P. 618; ср.: Bonansea. 1965. P. 88*). Свобода воли включает в себя: «свободу делания» (*libertas exercitii*), т. е. возможность желать (*velle*) или не желать (*non velle*) производить определенное дей-

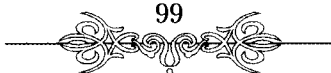
ствие в любой ситуации; «свободу противоречия» (*libertas contrarii*), т. е. возможность для любого объекта выбирать между желанием (*velle*) и нежеланием (*nolle*) его; «свободу разнообразия» (*libertas specificatio-nis*), т. е. возможность выбирать из различных неоднородных объектов, соотнося их друг с другом (см.: *Bonansea. 1965. P. 88; Honnefelder. 2005. S. 113; Vos. 2006. P. 427–428*). Воля способна также менять свое решение в процессе своей деятельности, желая нечто противоположное тому, что она желала в начале последовательности своих актов (*Bonansea. 1965. P. 88*). Эта возможность обеспечивается тем, что связь между волей и ее актами не необходимая, а контингентная; по словам И. Д. С., «воля производит контингентно», т. е. может как производить, так и не производить (*Ioan. D. Scot. In Met. V 9 // Opera philosophica. Vol. 4. P. 681–683*), и потому может в любой момент принимать любое решение (*Honnefelder. 2005. S. 114*). Невозможно предложить никакого основания выбора воли, кроме указания на конкретный контингентный факт такого выбора (см.: *Ioan. D. Scot. In Met. IX 15 // EdWad. Vol. 4. P. 797*).

Несмотря на столь значительную степень присущей воле свободы, эта свобода, по И. Д. С., все же не является абсолютной и ограничивается определенными рациональными основаниями. Воля не может одновременно желать и не желать одно и то же, хотя и может делать это последовательно; она не может полностью воздерживаться от акта желания, поскольку такое воздержание уже есть выбор и воление одной из двух возможностей (см.: *Ioan. D. Scot. Ordinatio. II 7. 1 // EdWad. Vol. 6. P. 577*). Воля, согласно И. Д. С., также не может желать зло как зло, хотя и может желать его под видом некоего блага (подробнее см.: *Bonansea. 1965. P. 89*). Широко обсуждавшийся в схоластике вопрос о том, может ли человеческая воля противиться воле Бога и насколько она в своих действиях зависит от Божественной воли, И. Д. С. решал на основании разработанного им учения о соотношении разума и воли в Боге и об отношении Бога к контингентным вещам.

И. Д. С. посвятил специальный «вопрос» «*Ordinatio*» рассмотрению проблемы внешней детерминации воли, т. е. внешнего воздействия на нее со стороны разума или желаемо-

го объекта. В его собственной формулировке проблема детерминации звучит так: «Может ли нечто отличное от воли быть действующей причиной акта воления в воле?» (см.: *Ioan. D. Scot. Ordinatio. II 25. 1; Lectura. II 25. 1*). Анализируя мнения Фомы Аквинского и Годфрида из Фонтене, И. Д. С. приходит к выводу, что не существует никакой действующей причины для воления воли, кроме самой воли: «Ничто отличное от воли не может быть причиной полного воления в воле» (*Ordinatio. II 25. 1 // EdWad. Vol. 6. P. 888; ср.: Rep. Paris. II 25. 1 // Ibid. Vol. 11. P. 371*). Однако поскольку разумное стремление не может действовать вслепую, волевой акт предполагает существование некоего познанного объекта, к-рый предъясняется разумом воле. Поскольку этот объект не определяет волю в ту или иную сторону, он есть лишь «акцидентальная причина» (*causa per accidens*) воли, т. е. некий участник процесса воления, вносящий в него свой вклад, но не влияющий на конечный результат (подробнее см.: *Bonansea. 1965. P. 97–105*). Среди исследователей существует и иная интерпретация соотношения разума и воли по И. Д. С., основывающаяся на признании раздела 25 «*Ordinatio*» позднейшей вставкой из ранних лекций И. Д. С. по «Сентенциям» и опирающаяся на изложение учения И. Д. С. его учеником Уильямом из Алника в «Больших добавлениях» и «Вторых добавлениях» (впервые эта интерпретация была предложена Баличем — *Balić. 1927. P. 92–134, 264–301; Idem. 1931*). Согласно изложению Уильяма, И. Д. С. предлагал более сложную концепцию, опирающуюся на его метафизическое учение о частичной причинности, согласно к-рой пребывающий в разуме объект и воля совместно участвуют в волевом акте как частичные причины, причем воля обладает первичностью в причинении. Т. о., разум и воля равноправно взаимодействуют в инициируемом волей акте (подробнее см.: *Bonansea. 1965. P. 106–111*; о том, менялись ли со временем взгляды И. Д. С. на соотношение разума и воли см.: *Dumont S. 2001*).

Детально обсуждая соотношение разума и воли, И. Д. С. отвергал учение Фомы Аквинского о том, что разум является наивысшей потенцией души (см.: *Thom. Aquin. Sum. th. I 82. 3*), считая волю более благородной





потенцией. Рассмотрение этого вопроса И. Д. С. вел с теологических позиций, связывая его с собственным учением о том, что блаженство человека определяется движением его воли, а не разумным созерцанием (*Bonanseae*. 1965. P. 113). Для обоснования своей позиции И. Д. С. ссылаясь на 1 Кор 13, 13, где говорится о превосходстве любви над надеждой и верой. Поскольку любовь есть акт воли, воля обладает большим превосходством, чем разум. Среди др. аргументов И. Д. С. — указание на то, что воля может повелевать разумом; повреждение воли (грех) намного опаснее для человека, чем повреждение разума (заблуждение); наслаждение богообщением, требующее участия воли, выше, чем простое разумное богопознание, и т. д. (см.: *Ioan. D. Scot. Ordinatio*. IV 49. 4; ср.: *Minges*. 1930. Т. 1. P. 284; анализ аргументации см.: *Bonanseae*. 1965. P. 114–121).

Согласно И. Д. С., помимо природной склонности, влекущей волю к совершению, к-рую он также называл «движением к надлежащему» (*affectio commodi*) и к-рая детерминирована благой природой воли, в воле существует особая склонность — «движение к праведности» (*affectio iustitiae*), позволяющее воле свободно выбирать совершение определенных актов (подробнее о соотношении 2 склонностей воли см.: *Boler*. 1990; *Williams*. 1995). По словам И. Д. С., человеческая воля «может управлять собой (*se moderari*) в волеении... а именно управлять в соответствии с правилом праведности (*regulam iustitiae*), которое она получает от высшей воли» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio*. II 6. 2 // *EdVat*. Vol. 8. P. 50). В соответствии с интерпретацией Т. Уильямса, основывающейся на параллельном месте из «*Reportatio*» (*Rep. Paris*. II 6. 2 // *EdWad*. Vol. 11. P. 289), «высшая воля» обозначает здесь Божественную волю; в этом случае «движение к праведности — это склонность воли, которая побуждает ее действовать в соответствии с моральным законом как таковым» (*Williams*. 1995. P. 437; ср. также: *Cross*. 1999. P. 87–88), который в свою очередь основывается на Божественной воле. Именно способность человеческой воли не только слепо двигаться к своему наивысшему счастью, но и свободно определять себя, в т. ч. и соотнобясь с божественными повелениями, является, со-

гласно И. Д. С., необходимым и достаточным условием для морального поведения человека, избирающего одни действия и отказывающегося от других.

**Этика.** Если результаты мыслительных теоретических актов оцениваются с т. зр. их истинности, то в отношении практических поступков и действий, основывающихся на движениях воли, должна выноситься моральная оценка с т. зр. их благости. Выделение принципов, на основании к-рых действия и воления могут считаться благими, является задачей этики. И. Д. С. разработал учение как о субъективной, так и об объективной стороне морали, предложив собственные теории благого морального поступка и морального закона, в которых теологические предпосылки органично сочетаются с философским способом их представления.

По учению И. Д. С., человеческие поступки могут быть благими в 3 смыслах, которые соотносятся друг с другом иерархически, образуя 3 вида благости (*bonitas*): «благость по роду» (*bonitas in genere*), «благость добродетельная или ситуативная» (*bonitas virtuosa sive ex circumstantia*), «благость заслуги» (*bonitas meritoria*), к-рая также может называться благодатной благостью или благостью, соответствующей божественному принятию поступка как достойного награды (*Ioan. D. Scot. Ordinatio*. II 7. 1 // *EdVat*. Vol. 8. P. 88–89). В 1-м случае речь идет о простом соответствии между поступком и объектом, на к-рый он направлен, т. е. о рациональном выборе воли; во 2-м случае к этому добавляется принятие в расчет всех сопутствующих обстоятельств совершения поступка; в 3-м случае к существующей двойной благости присоединяется акт любви, т. е. поступок совершается ради любви к Богу (*Ibid*. P. 89). Этим 3 видам морального блага противостоят 3 вида морального зла (*Ibid*. P. 90–92; подробнее см. в ст. *Зло*). Согласно И. Д. С., для благости к.-л. акта недостаточно, чтобы он был направлен на благую цель, поскольку верно избранная цель акта увеличивает его благость лишь тогда, когда выполнены предшествующие, более простые условия, т. е. когда акт есть верное соотношение действующего человека, объекта, на к-рый направлено действие, и правительных обстоятельств совершения

действия (*Idem*. II 11. 1; ср.: *Cross*. 1999. P. 90–91). Обсуждая распространенный в схоластической среде вопрос о том, существуют ли акты морально безразличные (*actus indifferens*), И. Д. С. отвечал на него положительно, расходясь в этом с Фомой Аквинским и др. схоластами. И. Д. С. считал, что таких актов крайне много, поскольку все благие акты, при совершении к-рых человек не соотносит свой поступок с Богом, являются в строгом смысле безразличными, т. к. не заслуживают ни награды, ни наказания (*Ioan. D. Scot. Ordinatio*. II 41. 1 // *EdVat*. Vol. 8. P. 477–478; подробнее см.: *Minges*. 1930. Т. 1. P. 400–403; *Hedwig*. 1988).

Предлагая учение о естественном законе, И. Д. С. положил в его основание собственную интерпретацию морального значения *десяти заповедей* Моисеевых (подробнее о концепции естественного закона у И. Д. С. см.: *Möhle*. 2003). Согласно И. Д. С., естественным законом должно считаться некое собрание практических (т. е. руководящих поступками человека) истин, которые всеми без исключения людьми принимались бы как самоочевидные и обязательные (*Honnefelder*. 2005. S. 121). В строгом смысле существует лишь одна такая истина, или «первый практический принцип»: «Надлежит любить Бога» (*Deus est diligendus* — *Ioan. D. Scot. Ordinatio*. III 37. 1 // *EdVat*. Vol. 10. P. 282), поэтому к естественному закону может относиться эта истина и все истины, выводимые из нее, напр. истина о недопустимости почитания мн. богов. Поэтому естественный закон тождествен 2 первым заповедям декалога (*Ibid*. P. 280–281). В отношении 3-й заповеди И. Д. С. высказывал сомнения, поскольку, хотя она и относится к Богу, необходимость конкретных способов почитания Бога нельзя вывести из общей необходимости любви к Нему. Однако если интерпретировать эту заповедь отвлеченно и понимать ее как указание на необходимость почитания Бога вообще, она может быть отнесена к естественному закону (*Ibid*. P. 281–282; ср.: *Honnefelder*. 2005. S. 124). По утверждению И. Д. С., первые 2 заповеди имеют абсолютный характер: они обязательны для соблюдения всеми людьми без исключения; их нарушение есть безусловное моральное зло, вслед чего даже Бог не может повелеть их нару-





шать, поскольку это привело бы к допущению злой воли в Боге (*Cross*. 1999. P. 91).

Все прочие заповеди декалога могут быть отнесены к естественному закону только в широком смысле, на том основании что они «созвучны» (*consonat*) истинам естественного закона в строгом смысле. Однако они не обладают той же очевидностью и принудительностью, что и первые 2 заповеди: прочие заповеди относятся не к Богу, а к творению и имеют в виду некое благо творения. Поскольку они не абсолютны, Бог может допускать, чтобы в определенных случаях благо было не их соблюдение, а их нарушение, как это было в случаях повеления Аврааму убить Исаака, израильтянам украсть золотого фараона и т. п. (*Minges*. 1930. Т. 1. P. 408–409; в отношении примера Исаака см.: *Hedwig*. 1992). Однако эти заповеди, согласно И. Д. С., имеют гораздо большее моральное значение, чем любые иные человеческие и божественные установления. Заповеди есть божественные законы, установленные Богом для этого мира, и Бог в соответствии со Своей справедливостью не имеет намерения упразднить их или менять на противоположные. Говоря о «созвучии» заповедей, предписывающих любовь к ближнему, абсолютной истине о необходимости любить Бога, И. Д. С. стремился показать, что их набор не случаен, но соответствует благому порядку мироздания, установленному Богом, и потому их соблюдение «созвучно» любви к Богу во всех случаях, за исключением тех, когда Сам Бог требует от человека преступить некую заповедь, имея в виду следующее из этого благо, не всегда очевидное для человека (*Minges*. 1930. Т. 1. P. 411).

**Богословское учение.** Разбирая в Прологе «*Ordinatio*» вопрос о том, является ли богословие наукой (см.: *Ioan. D. Scot. Ordinatio. Prologus*. 4–5), И. Д. С. предположил этому рассмотрению подразделение богословия на 3 вида: «богословие само по себе» (*theologia in se*), «богословие блаженных» (*theologia beatorum*) и «наше богословие» (*theologia nostra*). Богословие само по себе — это «божественное богословие» (*theologia divina*), или «богословие Бога», т. е. знание («слово») Бога о Самом Себе и о всех прочих вещах. Богословие блаженных — это то знание о Боге, к-рое будет открыто святым

в буд. жизни через непосредственное созерцание сущности Божией, а также знание обо всех вещах, пребывающих в этой сущности. Наконец, «наше богословие» — это знание о Боге, к-рое доступно ныне человеку (*Idem*. 3. 1–3 // *EdVat. Vol. 1*. P. 135–138). Поскольку человек в его нынешнем состоянии не имеет непосредственного созерцания Бога, богословие основывается не на очевидных для естественного разума предпосылках, как прочие науки, а на содержании божественного откровения, главным источником к-рого И. Д. С. считал Свящ. Писание. Т. о., «наше богословие в действительности есть [учение] о том, что содержится в Священном Писании, а также о том, что может быть выведено из содержащегося [в Писании]» (*Ibid.* P. 138). Первым субъектом богословия как науки является Бог, поскольку все богословские положения и истины так или иначе должны соотноситься с учением о Боге Самом по Себе, едином по сущности и тричном в Лицах (*Minges*. 1930. Т. 1. P. 508–509).

Хотя в XIX–XX вв. нек-рыми исследователями высказывалось предположение, что И. Д. С. вообще не считал богословие наукой, такая интерпретация не согласуется с текстами И. Д. С. Говоря о том, что богословие не есть наука в строгом смысле этого слова, И. Д. С. подразумевал, что оно не удовлетворяет всем 4 критериям научного знания, выделенным им на основании «Второй аналитики» Аристотеля. В богословии не выполняется по крайней мере одно из этих условий, связанное с необходимостью и очевидностью научного знания, поскольку оно не может доказать все свои положения как достоверные, т. е. основывающиеся на фактах и понятиях, очевидных для естественного разума человека; кроме того, оно занимается не только необходимыми объектами, но и контингентными, поскольку такие области богословия, как учение о творении и о Воплощении, имеют дело с контингентными действиями Божественной воли (*Ibid.* P. 513; ср.: *Лупандин, Аполонов*. 2001. С. 86–87). Однако, хотя богословие не может быть наукой в строгом смысле, оно все же не есть просто предположение или некое мнение, но несомненно является истинным знанием. Поэтому, утверждает И. Д. С., оно может быть признано наукой в ши-

роком смысле в соответствии с др. определением науки, встречающимся в «Этике»: «В соответствии с тем, как понимает науку Философ в 6-й книге «Этики» (ср.: *Arist. EN. VI. 4. 1139 b.*— *Д. С.*), где она отделяется от мнения и предположения, [богословие] вполне может быть наукой, поскольку оно есть некий навык (*habitus*), который мы со всей определенностью называем истинным» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. Prologus*. 4. 1–2 // *EdVat. Vol. 1*. P. 145). Т. о., хотя богословие не является дедуктивной наукой, оно есть истинное знание; более того, его достоверность выше, чем достоверность прочих наук, поскольку Бог как объект богословия, открывающий нечто о Себе, придает этому открытому характер абсолютно достоверного и несомненного знания, к которому всякий человек может получить доступ через веру (*Minges*. 1930. Т. 1. P. 511, 514–517). В этом смысле богословие есть нечто более высокое, чем наука, а именно — мудрость (*sapientia*; ср.: *Ioan. D. Scot. Ordinatio. Prologus*. 4. 1–2 // *EdVat. Vol. 1*. P. 146).

Поскольку в основании богословия лежат положения веры, а не самоочевидные истины, богословие имеет мало общего с иными науками: оно не есть наука подчиняющая или подчиненная (анализ аргументации И. Д. С. см.: *Magrini*. 1952. P. 57–74), оно не может быть приобретено в результате обработки данных др. наук, его истины не могут быть предметом рационального анализа в иных науках и т. д. (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. Prologus*. 4. 1–2 // *EdVat. Vol. 1*. P. 146–149; подробнее о богословии как науке особого рода см.: *Magrini*. 1952; *O'Connor*. 1968).

Одной из наиболее важных особенностей богословского знания, по учению И. Д. С., является то, что это знание имеет не теоретический, а практический характер, вслед чего богословие он называл не теоретической, а практической наукой. Выдвигая это положение, И. Д. С. вступал в спор как с восходящей к Аристотелю греко-араб. традицией считать теоретическую, или созерцательную, жизнь высшей целью человека, а теоретическое знание — высшим знанием, так и с учением предшествующих схоластов, закрепленным, напр., в «Сумме теологии» Фомы Аквинского. Согласно Фоме, богословие «есть в большей степени теоретическая наука, нежели практическая,



Иоанн Дунс Скот.  
1471–1473 гг. Худож. К. Кривелли  
(ц. Санта Лучия  
в Монтефьоре-делл'Азо, Италия)

поскольку прежде всего оно затрагивает вещи божественные, а не человеческие действия, о которых оно заботится лишь постольку, поскольку благодаря им человек направляется к совершенному познанию Бога, в котором заключается вечное блаженство» (*Thom Aquin. Sum. th. I 1. 4*; ср.: *Луландин, Анполонов. 2001. С. 87–88; Iammarrone L. 2003. P. 757–759*). В целом же, согласно Фоме, богословие может считаться и теоретической, и практической наукой. Однако даже в таком умеренном виде концепция Фомы неприемлема для И. Д. С., поскольку в этом случае единство богословия оказалось бы разделенным между теоретической и практической составляющими (*Minges. 1930. Т. 1. P. 519*).

Позиция И. Д. С., основывающаяся на его учении о значении воли и любви как ее акта, принципиально иная. Цель человека не просто познание Бога, но и любовь к Нему, а любовь есть практический акт. Определяя, что значит понятие «практика» (*praxis*) в данном контексте, И. Д. С. отмечал: «Практика... есть акт потенции, отличной от разума (т. е. акт воли.— *Д. С.*), по природе следующий за разумением; и этот акт, чтобы быть правильным (*rectus*), должен совершать выбор, соответствующий правильному уразумению» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. Prologus. 5. 1–2 // EdVat. Vol. 1. P. 155*).

По мысли И. Д. С., для реализации истинного знания недостаточно факта обладания этим знанием, но требуется специальный волевой практический акт. Этот практический акт связан с практическим знанием, т. е. знанием, к-рое является нормой и правилом для жизни. Богословские истины, согласно И. Д. С., суть истины практические, поскольку они являются не абстрактным знанием, но правилами и нормами, в соответствии с к-рыми должна быть устроена человеческая жизнь. Т. о., согласно И. Д. С., целью всего богословского знания является формирование у человека правильного воления, соответствующего этому знанию (*Minges. 1930. Т. 1. P. 518*).

Поясняя свое рассуждение, И. Д. С. приводит в качестве примера христ. догмат о Св. Троице, который, как кажется, вовсе лишен любой связи с практикой человеческой жизни. Однако, по мысли И. Д. С., догмат о Св. Троице открыт Богом для того, чтобы человек на основании правильного представления о Боге правильно любил Его (ср.: *Ioan. D. Scot. Ordinatio. Prologus. 5. 1–2 // EdVat. Vol. 1. P. 210–211*); язычник или еретик, лишенный знания о троичной природе Бога, не может любить Его так, как должно (*Ibidem*; ср.: *Minges. 1930. Т. 1. P. 518*). Т. о., Бог, Который является объектом богословия, открыл Себя человеку, чтобы тот любил Его и стремился к Нему как к своей наивысшей цели, и это любящее стремление «поистине есть практическое действие, не следующее за восприятием естественным образом, но свободное» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. Prologus. 5. 1–2 // EdVat. Vol. 1. P. 196*; ср.: *Луландин, Анполонов. 2001. С. 89*).

Хотя постулируемый И. Д. С. практический характер богословия требует вовлеченности каждого христианина в процесс усвоения и интерпретации богословских истин с целью их практической реализации в собственной жизни, учение И. Д. С. о практическом характере богословия не тождественно концепциям «практического богословия» Нового времени, к-рое ориентировано на внутренние религ. переживания человека, на его «душевные движения» или «практическое благочестие». В отличие от приверженцев такого рода богословия, И. Д. С. твердо заявлял, что источником богословского знания является не личная

духовная жизнь индивида и его религ. переживания, но историческое содержание божественного откровения, преподаваемого в Свящ. Писании и хранимого Церковью. Лишь соотнося свою жизнь с жизнью всей Церкви, а свой разум — с церковным разумом, человек может верно постигать истины теологии (ср.: *Minges. 1930. Т. 1. P. 512, 521*).

Представление о том, что богословие не личное дело индивида, не результат его предположений и догадок, но хранимая Церковью непреложная истина, нуждающаяся в восприятии и толковании, было крайне важно для И. Д. С. Поэтому, признавая Свящ. Писание абсолютным источником богословия, содержащим божественное откровение, И. Д. С. наряду с ним считал источником богословия и соборное мнение Церкви, к-рое также богодухновенно и истинно. По словам И. Д. С., «[в Церкви] Писание было истолковано тем же Духом, Которым оно было создано... Католическая Церковь истолковала его, будучи научена тем же Духом, Которым передана нам вера, то есть Духом истины, и потому избрала некое понимание, что оно истинно. Ибо не во власти Церкви было сделать нечто истинным или неистинным, но во власти устанавливающего Бога; так что переданное Богом понимание [Писания] Церковь изъяснила, направляемая в этом, как мы веруем, Духом истины» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. IV 11. 3 // EdWad. Vol. 8. P. 619*). И. Д. С. неоднократно (см., напр., в вопросе о Троице: *Idem. I 26. 1 // EdVat. Vol. 6. P. 28*; в вопросе о воскресении мертвых: *Idem. IV 43. 1 // EdWad. Vol. 10. P. 18*) ссылается на вероучительные символы (*symbola*) Церкви (*Апостольский Символ веры, Афанасиев Символ веры, Никео-Константинопольский Символ веры*), а также на постановления (*decreta*) Римских пап и церковных Соборов (*Magrini. 1952. P. 305–307*).

Наибольшее внимание И. Д. С. привлекали богословские темы, связанные с христ. учением о единстве и троичности Бога, при разработке к-рых он проводил сложнейшие метафизические дистинкции и исследования. Серьезное место среди богословских интересов И. Д. С. занимает также учение об Иисусе Христе; не менее важен его вклад в учение о Церкви и церковных таинствах. При этом, даже анализируя и изла-





гая традиц. богословские положения, И. Д. С. нередко предлагал собственные оригинальные доводы для их обоснования или пояснения, вслед чего при исследовании его богословия важное значение имеет не только выделение введенных им новых богословских идей и концепций, но и внимание к предлагаемой им интерпретации общепринятых вероучительных истин.

**Учение о богопознании.** Поскольку человек живет в материальном мире и ему недоступно непосредственное созерцание Бога, все, что он знает о Боге, познается им «через творение» (*per creaturas, per species creaturarum* — *Ioan. D. Scot. Ordinatio. I 3. 1. 2 // EdVat. Vol. 3. P. 42; Collat. 11. 1 // EdWad. Vol. 3. P. 371; Idem. 13. 8 // Ibid. P. 379; ср.: Minges. 1930. T. 2. P. 5*). Выражение «через творение» имеет несколько взаимосвязанных смыслов: во-первых, для выражения человеческого представления о Боге используются слова и понятия, имеющие отношение к тварному миру и изначально предназначенные для его описания; во-вторых, творение является указанием на нек-рые качества и свойства своего Творца, и потому познание творения может служить предуготовлением к познанию Творца. В соответствии с этим И. Д. С. утверждал, что человеческое знание о Боге есть не непосредственное знание о Его сущности, но знание о Его проявлении в творении: «О бесконечном сущем (т. е. о Боге. — Д. С.) применительно к нам не может быть никакого доказательства от сущности (*propeter quid*)... но [любое] положение доказывается через следствие (*quia*), т. е. через творение» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. I 2. 1. 2 // EdVat. Vol. 2. P. 148; ср.: Quaest. quodlib. 7. 3 // EdWad. Vol. 12. P. 169*). Согласно И. Д. С., знание о существовании Бога не является ни самоочевидным для человека, ни чем-то автоматически познаваемым в самом начале познавательной деятельности, ни врожденным содержанием человеческого разума (*Minges. 1930. T. 2. P. 6–7*). Положение «Бог существует» не является самоочевидным, поскольку в противном случае никто не мог бы его отрицать: «Известное само по себе (*per se notum*) никакой разум не может отрицать, но бытие Бога могут отрицать: «Сказал безумец в сердце своем: «нет Бога» (Пс 13. 1)» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. I 2. 1. 2 // EdVat.*

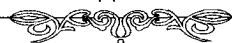
*Vol. 2. P. 114*). Т. о., существование Бога может быть познано «либо посредством веры, либо посредством доказательства» (*Idem // Ibid. P. 140*). Отвечая на возражения оппонентов, приводивших среди прочего аргумент из «Точного изложения православной веры»: «Знание того, что Бог существует, Он естественным образом всеял во всех» (*Ioan. Damasc. De fide. orth. I 3*), И. Д. С. отмечал, что «познавательная потенция», или возможность познать Бога, действительно заложена в природе каждого человека, однако актуальная реализация этой потенции происходит лишь в результате желания самого человека познать Бога, а не автоматически (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. I 2. 1. 2 // EdVat. Vol. 2. P. 145; ср.: Minges. 1930. T. 2. P. 7*).

Всякое человеческое знание о Боге, т. е. знание о Его существовании, сущности и свойствах, приобретаетсся исходя из знания о творении 3 взаимосвязанными способами, или «путями»: «причинности, отрицания и превосходства» (*Minges. 1930. T. 2. P. 44*). Способ причинности наиболее важен при рациональном обосновании существования Бога как Первой Причины всего сущего, т. е. при построении доказательства бытия Божия. Знание человека о сущности и свойствах Бога формируется в соответствии со способами отрицания и превосходства, применение к-рых И. Д. С. описывал так: «Всякое метафизическое рассуждение о Боге происходит следующим образом: рассматривается формальное понятие (*ratio formalis*) чего-либо, [далее] от этого формального понятия отнимается несовершенство, которым оно обладает применительно к творению, [в результате чего] сохраняется само это формальное понятие, которому [затем] приписывается наивысшее [возможное] совершенство, [после чего] оно прилагается к Богу» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. I 3. 1. 2 // EdVat. Vol. 3. P. 26*). Метафизическим основанием возможности такого процесса в рамках философско-богословской системы И. Д. С. является разработанное им учение об унивокальном сказывании сущего применительно к Богу и к творению. Поскольку термины «бытие» и «сущее» сказываются о Боге и творении в одном смысле, нек-рые (но не все) атрибуты и свойства бытия также могут быть свойствами Богу и творению в одном

смысле, хотя и в несоизмеримо различной степени. Согласно И. Д. С., все фундаментальные положительные свойства сущего, или т. н. совершенства (*perfectiones*), могут сказываться в одинаковом смысле о Боге и о творении (см. подробнее: *Cross. 1999. P. 31–39*). При этом термин «бытие» соотносится с Божественной сущностью, а атрибуты бытия — с Божественными свойствами, в результате чего оказывается возможным создать дескриптивное (т. е. построенное на аналогических описаниях, а не на строгих определениях) учение о Боге: «Наиболее совершенное понятие, в котором, словно в некоем описании (*descriptio*), мы познаем Бога, получится, если мы... соберем в безусловном и наивысшем смысле все совершенство [Бога]» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. I 3. 1. 1–2 // EdVat. Vol. 3. P. 40; ср.: Cross. 1999. P. 39*). Т. о., помимо аналогического представления о Боге, существование к-рого постулировал Фома Аквинский и др. схоласты, по утверждению И. Д. С., существует особое унивокальное представление, основывающееся на единстве Бога и творения, к-рое в свою очередь коренится в причастности сотворенного Творцу (ср.: *Minges. 1930. T. 2. P. 45; Alluntis. 1965. P. 135–142*).

Согласно И. Д. С., в области учения о Боге существуют положения, постижимые посредством одного человеческого разума, и существуют др. положения, к-рые человеческий разум не способен постичь без божественного откровения. Существование Бога и мн. Его свойства могут быть познаны «естественным образом» (*naturaliter*), однако так познаются далеко не все истины о Боге. В сочинениях И. Д. С. обнаруживаются разные ответы на вопрос о том, какие именно Божественные свойства могут быть рационально объяснены и доказаны в качестве necessarily присущих Богу. Наиболее узкий набор таких свойств дается в трактате «*Theoremata*», где И. Д. С. последовательно заявляет, что в отношении Бога не могут быть рационально доказаны такие Его свойства, как жизнь, мудрость, мышление, воление, наличие внутренних и внешних изведений (см.: *Ioan. D. Scot. Theoremata. 5. 1–6 // Opera philosophica. Vol. 2. P. 635–636*). Также не может быть доказана троичность Бога, т. е. существование трех Божественных Лиц с их ипостасными





свойствами (Idem. 5. 7–17 // Ibid. P. 636–639). Наконец, И. Д. С. отвергает здесь и возможность философского доказательства существования Бога (Idem. 5. В // Ibid. P. 643–646; ср.: *Alluntis*. 1965. P. 149). Напротив, в «Трактате о Первоначале» область рационального знания о Боге задается наиболее широко: рационально доказуемыми признаются как существование Бога, так и мн. Его свойства: простота, бесконечность, разумность и мышление, воление, единство, благодать, жизнь, истинность и др. (см.: *Ioan. D. Scot. De primo princ.* 4). Очевидное противоречие между различными сочинениями И. Д. С. по вопросу о рациональной познаваемости Бога и его свойств пытались разрешить уже его ближайшие ученики, а также мн. последующие исследователи его философии. К XX в. сформировалось неск. способов возможного разрешения этого противоречия: нек-рые ученые предполагали, что в трактате «Theoremata» И. Д. С. вел лишь гипотетическое рассуждение; другие считали, что взгляды И. Д. С. на познаваемость Бога менялись на протяжении его жизни, что нашло определенное отражение и в его сочинениях; наиболее убедительно выглядит версия, в соответствии с к-рой И. Д. С. говорил о доказуемости и недоказуемости одних и тех же вещей применительно к Богу в различных смыслах (подробнее см.: *Minges*. 1930. Т. 2. P. 29). В соответствии с этой т. зр., отрицая доказательное знание о Боге, И. Д. С. «говорит о демонстративном доказательстве, понимаемом в соответствии со строгими правилами логики» и отвергает возможность такого доказательства в области философской теологии, тогда как «доказательство, понимаемое в смысле рассуждения, достаточного для разумного убеждения кого-либо в чем-либо», он считает применимым для обоснования существования Бога и исследования Его свойств (Ibid. P. 28–30). Т. о., по И. Д. С., невозможно необходимое и априорное рациональное знание о Боге, подобное знанию спекулятивных наук, напр., математики, но возможно рациональное постижение Бога и Его свойств (ср.: *Alluntis*. 1965. P. 149–152).

Поскольку, согласно И. Д. С., теология есть наука не теоретическая, а практическая, отрицательная (апофатическая) теология не может быть достаточной для человека. И. Д. С.

предлагал как логическое, так и теологическое обоснование этого тезиса. С логической т. зр., если бы все человеческое знание о Боге формировалось исключительно путем отрицания (*negatio*) или устранения (*remotio*) неких несовершенств, то «мы знали бы Бога не более, чем химеру» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio*. I 8. 1. 3 // *EdVat*. Vol. 4. P. 186) или «не более, чем ничто (*nihil*)», поскольку «отрицание есть нечто общее и для сущего, и для не-сущего» (Ibidem; ср.: *Minges*. 1930. Т. 2. P. 45). Более того, ссылаясь на Аристотеля (ср.: *Arist. De interpr.* 14. 24b 3–4; *Idem. Met.* IV 4. 1008a 17–18), И. Д. С. утверждал, что всякое отрицание познается не само по себе, но через положительное познание того, что в нем отрицается: «Всякое отрицание в отношении Бога мы познаем исключительно через утверждение» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio*. I 3. 1. 2 // *EdVat*. Vol. 3. P. 4). Чистое отрицание, напр., «не-камень» (*non lapis*), может быть одинаково применено и к Богу, и к ничто, а потому не дает вообще никакого знания о Боге (Ibidem; ср.: *Schönberger*. 1996. P. 482–484). Теологический аргумент наиболее подробно изложен И. Д. С. в «*Reportatio*»: «Мы не любим в высшей степени то, что является исключительно отрицанием, но для человека-путника возможно в высшей степени любить Бога; значит, [Бог] познается не [только] в отрицательном смысле; следовательно, Он познается положительно; итак, если Он и познается отрицательно, то прежде этого познается положительно» (*Ioan. D. Scot. Rep.* Paris. I 3. 1 // *EdWad*. Vol. 11. P. 42). Т. о., по мысли И. Д. С., если задачей богословия как практической науки является стяжание человеком через познание Бога любви к Нему, у человека должно быть некое положительное знание о Том, Кого он любит, поскольку невозможно любить чистое ничто или чистое отрицание (подробнее о значении отказа И. Д. С. от негативной теологии см.: *Schönberger*. 1996).

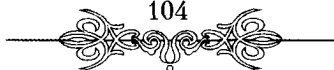
**Учение о едином Боге.** Структурно учение И. Д. С. о Боге, едином в Своей сущности, может быть представлено следующим образом: И. Д. С. предлагал логико-философское обоснование существования Единого Бога; он выводил свойства Божии и разъяснял их соотношение друг с другом и с Божественной сущностью; рассматривал разум

и волю Бога как сами по себе, так и в их отношении к творению.

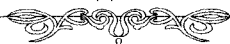
I. Доказательство бытия Бога. По твердому убеждению И. Д. С., существование Бога может быть достигнуто естественным разумом человека, а значит, может быть рационально обосновано. И. Д. С. неоднократно предпринимал попытки построить доказательства бытия Божия: наиболее ранние, чисто метафизические аргументы в пользу существования Бога как первого и необходимого Сущего встречаются уже в трактате «Вопросы по книгам «Метафизики» Аристотеля» (см.: *Bérubé*. 1972. P. 19–21). В «*Lectura*» предлагается доказательство бытия Божия, тесно связанное с обоснованием существования Бога в сочинениях Генриха Гентского (Ibid. P. 24–27). Наиболее подробное и логически строгое доказательство бытия Божия было изложено И. Д. С. в «*Ordinatio*», а затем с нек-рыми изменениями представлено либо им самим, либо его ближайшими учениками в специально посвященном обоснованию существования Бога и философскому анализу свойств Бога «Трактате о Первоначале».

С т. зр. структуры доказательство бытия Бога, предлагаемое И. Д. С. в «Трактате о Первоначале» и в «*Ordinatio*», подразделяется на несколько смысловых блоков (см.: *Alluntis*. 1965. P. 152; ср.: *Апполонов*. 2001. С. XVIII–XXIX). Во-первых, И. Д. С. доказывает, что существует первая действующая причина, последняя целевая причина и наиболее совершенная природа; во-вторых, он обосновывает, что все три выделенные превосходства относятся к одной природе, к-рая в силу обладания определенными свойствами должна именоваться Богом (ср.: *Cross*. 1999. P. 15); в-третьих, доказывается бесконечность (*infinitas*) этой природы; в-четвертых, демонстрируются ее единство (*unitas*) и простота (*simplicitas*).

Доказательство существования первой производящей причины строится у И. Д. С. следующим образом: прежде всего обосновывается возможность существования некой производящей природы. Как показывает повседневный опыт, нечто может возникать, т. е. переходить от небытия к бытию. Такое возникновение не может быть беспричинным; также невозможно, чтобы любое сущее само было своей причиной; следов.,







может существовать некая природа, к-рая может быть причиненной (*natura effectibilis*), и может существовать некая природа, которая может быть причиной (*natura effectiva*). Если согласиться с возможностью существования причины и результата, то придется признать, что любая причина должна либо зависеть от другой причины, либо быть первой причиной. Т. о., либо возможно существование первой действующей причины, либо ряд причин должен уходить в бесконечность.

Чтобы показать, что ряд уходящих в бесконечность причин невозможен, И. Д. С. провел различие между сущностно и акцидентально упорядоченными причинами и вывел определенные законы причинных последовательностей: невозможна бесконечная последовательность сущностно упорядоченных причин; при этом, хотя последовательность акцидентальных причин и может быть бесконечной, она в любом случае должна опираться на конечную последовательность сущностных причин (см.: *Ioan. D. Scot. De primo princ. 3. 2*; ср.: *Антолонов. 2001. С. XXIX–XXX*; *Wolter. 1954. Р. 106–107*; *Alluntis. 1965. Р. 154*).

В результате проведенного анализа причинности И. Д. С. постулирует необходимость признать возможность существования первой непричиненной причины. Это существование, будучи возможным, одновременно оказывается и действительным, или актуальным. Актуальность первой причины выводится И. Д. С. из ее непричинности: возможным, но не актуальным является то, что виртуально заключается в своих причинах. Но если у первой действующей причины нет причин, то она одновременно является и возможной и действительной, т. е. существует актуально (*Ioan. D. Scot. De primo princ. 3. 4*; ср.: *Антолонов. 2001. С. XXXI*; *Wolter. 1954. Р. 108–110*). Эта первая действующая причина, будучи непричиненной, существует «сама по себе», или «от себя» (*a se*), она также является необходимой и одной по числу (*Ioan. D. Scot. De primo princ. 3. 5–6*).

Аналогичным образом доказываются и др. 2 превосходства: превосходство цели и превосходство совершенства. Действительно, к целевой причине применимо все сказанное в отношении действующей причины: невозможен бесконечный ряд

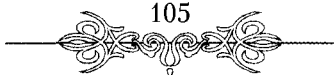
целевых причин; следов., может существовать последняя цель, к к-рой стремится все остальное и к-рая сама является ни от чего не зависящей, необходимой и актуально существующей (*Ibid. 3. 7–10*; ср.: *Cross. 1999. Р. 23*). Возможность существования природы, обладающей высшим совершенством, доказывается путем объединения аргументации 2 предшествующих доказательств: некая цель, подвигающая действующую причину производить нечто, направленное к этой цели, не может быть меньше, чем эта причина, или равной ей, но должна быть более совершенной. Поскольку невозможна бесконечная последовательность таких причин, ведь то, что подчиняется чему-то другому, не может быть максимально совершенным, необходимо признать наличие одной актуально существующей наивысшей природы (*Ioan. D. Scot. De primo princ. 3. 11–17*).

После доказательства существования первой природы во всех 3 порядках превосходства И. Д. С. развивает аргументацию, обосновывающую положение, согласно к-рому «существует единственная (*unica*) природа, являющаяся первой в указанном тройственном порядке» (*Ibid. 3. 18*). Прежде всего И. Д. С. обосновывает тождество первой производящей причины и первой целевой причины, а также тождество первой производящей причины и наиболее совершенной природы (*Ordinatio. I 2. 1. 2 // EdVat. Vol. 2. Р. 168–169*; ср.: *Wolter. 1954. Р. 110–111*). Согласно И. Д. С., все действующее действует ради некоей цели, однако предельная цель не имеет никакой иной цели, с к-рой она могла бы соотноситься, поэтому предельная цель является чем-то непричиненным и вслед этого совпадает с первой производящей причиной, к-рая не имеет никакой более высокой причины (см.: *Ioan. D. Scot. Ordinatio. I 2. 1. 1–2 // EdVat. Vol. 2. Р. 166*; ср.: *Cross. 1999. Р. 25*). Поскольку быть первой действующей причиной — это совершенство, причем максимальное, то наиболее совершенная природа и первая производящая причина также совпадают и идентичны друг другу (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. I 2. 1. 1–2 // EdVat. Vol. 2. Р. 167–169*; ср.: *Cross. 1999. Р. 25*). Вслед. такого совпадения для доказательства бытия Бога достаточно, чтобы любой из предложенных 3 порядков был обоснован,

поскольку они логически выводят друг из друга (*Cross. 1999. Р. 25*). Т. о., согласно И. Д. С., существует некое первое Сущее, обладающее тройственным превосходством и являющееся при этом необходимым и самосущим (см.: *Ioan. D. Scot. De primo princ. 3. 19*; ср.: *Антолонов. 2001. С. XXXII*; в отношении обоснования, предлагаемого И. Д. С. в «*Reportatio*», см.: *Prentice. 1966. Р. 285–296*).

Обоснованием существования такой «поистине первой и единственной Природы» (*natura unica — Ioan. D. Scot. De primo princ. 4. Prol.*) заканчивается доказательство бытия Божия в строгом смысле. В следующих далее рассуждениях И. Д. С. философски обосновывает существование определенных «совершенств» (*perfectiones — Ibidem*), к-рые свойственны первой Природе. Хотя мн. исследователи рассматривают в качестве доказательства бытия Божия и это обоснование Божественных совершенств (см., напр.: *Майоров. 2001. С. 43–46*; *Антолонов. 2001. С. XXV–XXXV*; *Cross. 1999. Р. 26–30*; в пользу противоположной т. зр. см. изложение доказательства И. Д. С. в работах: *Minges. 1930. Т. 2. Р. 9–13*; *Sondag. 2005. Р. 134–141*), в действительности И. Д. С., основываясь на доказанном существовании первой производящей Причины, предлагает логико-философское обоснование существования определенных Божественных свойств: простоты, бесконечности, единства, наделенности мышлением и волей и т. д.

II. Сущность Божия. В соответствии с традиц. христ. представлением о Боге, к-рое разделял И. Д. С., сущность Божия в своей истинной реальности непостижима для ограниченного человеческого разума. Вслед. этого, по учению И. Д. С., сущность Божия может быть доступна человеческому познанию исключительно через идею бытия, представление о к-ром берется от творения, освобождается от всякого несовершенства и наделяется всяким возможным совершенством. Бог, согласно И. Д. С., по своей сущности есть бесконечное бытие или бесконечное сущее. Сущность (*essentia*) Божия, которая может также называться природой (*natura*) Божией или субстанцией (*substantia*) Божией, есть нечто безусловно первое, то, к чему определенным образом относится все мыслимое и говоримое о Боге: «Применительно





к божественному есть некая реальная или из самой природы вещи [проистекающая] сущность (entitas), [пребывающая] в актуальном существовании (existentia)... Необходимо предполагать некую сущность реальную, первую, единственную, которой не предшествует что-либо более первичное... Этой первой сущности надлежит быть абсолютной или [существующей] от Себя Самой (a se)... Эта реальная сущность, которая есть в Боге, поскольку она есть первое и безусловное основание бытия (essendi), вполне разумно святыми (т. е. древними церковными писателями.— Д. С.) именуется сущностью (essentia) [Божией]» (Ioan. D. Scot. Quaest. quodlib. 1. 3).

Особое внимание И. Д. С. уделял вопросу о взаимном соотношении сущности Божией и свойств Божиих. По учению Фомы Аквинского, с к-рым полемизировал по данному вопросу И. Д. С., все свойства Божии идентичны друг другу, они также идентичны сущности Божией, а эта сущность в свою очередь идентична существованию Бога. Все различные наименования, прилагаемые людьми к Богу, хотя и не являются синонимами в строгом смысле слова, обозначают нечто одно, поэтому различие между сущностью, существованием и свойствами наличествует не в Самом Боге, но лишь в человеческом уме: Бог «один реально (re) и множественен рационально (secundum rationem), поскольку наш разум воспринимает Его с таким разнообразием, с каким вещи Его представляют (Thom. Aquin. Sum. th. I 13. 4); «Когда говорится, что божество (deitas), или жизнь, или что-то еще подобное есть в Боге, то это надлежит относить к различию, которое существует в восприятии нашего разума, а не к некоему различию в вещи» (Ibid. I 3. 3). Похожие взгляды высказывал и Генрих Гентский, опиравшийся гл. обр. на учение блж. Августина о Божественной простоте (ср.: Minges. 1930. Т. 2. Р. 57).

Рассматривая позиции Фомы и Генриха, И. Д. С. отмечал, что для них «с простотой Божией несовместимо какое-либо различие свойств, кроме исключительно рационального различия (distinctio rationis, т. е. различия в человеческом сознании.— Д. С.)» (Ioan. D. Scot. Ordinatio. I 8. 1. 4 // EdVat. Vol. 4. Р. 231). И. Д. С., напротив, полагал, что «по природе самой вещи, до всякого рациональ-

ного и разумного рассмотрения и помимо всякого отношения к чему-то внешнему в соответствии с определенным формальным понятием или чтойностью (quidditatem) в Боге есть некое различие между сущностью и ее свойствами, между отдельными свойствами и способностями, как, например, между разумом и волей, между справедливостью и милосердием и т. п.» (Minges. 1930. Т. 2. Р. 74). Приводя ряд разумных оснований для такого заключения, И. Д. С. среди прочего отмечал, что свойства Божии являются необходимыми свойствами Его сущности, а потому не могут быть реально отделимыми от нее (ср.: Cross. 1999. Р. 44). Но они не могут быть и полностью тождественны сущности, поскольку если, напр., будет дано определение Божественной воли, оно никак не будет описывать Божественный разум, тем более оно не будет приложимым к Божественной сущности (Ibidem; Minges. 1930. Т. 2. Р. 74). Используя метафизическое понятие «формальное различие» (distinctio formalis), И. Д. С. показывает, что применительно к Богу речь идет не об отличии вещи от вещи внутри Бога, что вводило бы в Него сложность, но и не об отличии одного нашего понятия от другого, что исключало бы всякое богосознание, но скорее об отличии «сущности и сущности, реальности и реальности, формальности и формальности» (Minges. 1930. Т. 2. Р. 75). Это различие нередко называется И. Д. С. «формальным различием, [проистекающим] из природы вещи (ex natura rei)» или «формальным различием с основанием в вещи (cum fundamento in re)» (ср.: Ioan. D. Scot. Collat. 36. 1, 13, 14). Важным теологическим следствием этого различия является убеждение И. Д. С., что нашему постижению отдельных свойств Божиих соответствует некая реальность в Боге, однако даже постижение всех свойств и качеств Бога не делает для нас постижимой Его трансцендентную сущность (ср.: Cross. 1999. Р. 44–45). Избавленное от крайностей, присущих взглядам Фомы Аквинского и его последователей, учение И. Д. С. близко к трактовке данной проблематики в трудах вост. церковных писателей (см.: Макарий. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 144–150).

Неотъемлемым свойством сущности Божией, согласно И. Д. С., является ее актуальное существование,

к-рое для Бога тождественно сущности: «По отношению к Богу существование включено в понятие (est de conceptu) сущности» (Ioan. D. Scot. Quaest. quodlib. 1. 4). Будучи безначальным началом себя самой, сущность Бога никогда не является возможностью, но всегда есть конкретное актуальное существование: «Существование наличествует здесь (т. е. в Боге.— Д. С.) по самой природе вещи (т. е. как свойство Божественной природы)» (Ibid. 6. 13); «Божественная сущность сама по себе есть «вот эта» и существует актуально» (Ordinatio. I 1. 1. 2 // EdVat. Vol. 2. Р. 31). Сущность Божия одновременно является индивидуальной, т. е. неделимой и целостной, и сообщаемой (communicabilis) Трем Лицам Св. Троицы, соединяющимся в ней (Quaest. quodlib. 1. 24; ср.: Minges. 1930. Т. 2. Р. 78).

III. Свойства Божии. Корнем и основанием всех свойств Божиих, согласно И. Д. С., является сущность Божия, к-рая наделяет их присущим ей бесконечным совершенством. Для пояснения соотношения сущности Божией и свойств Божиих И. Д. С. использовал метафору «моря», позаимствованную им у прп. Иоанна Дамаскина: «Нечто может быть понято, как бесконечное в себе и [существующее] исключительно от себя (a se), как Божественная сущность (essentia), которая есть корень и основание [всего] и которая ни от чего не получает своей бесконечности; потому, согласно Иоанну Дамаскину, бытие (esse) Божие есть как бы «некое бесконечное море бесконечной сущности (substantiae) Божией» (ср.: Ioan. Damasc. De fide orth. I 9 // PG. 94. Col. 835.— Д. С.); а нечто иное является бесконечным само по себе (per se) и в самом себе (in se), но не само от себя (a se)... как Божественные свойства (attributa), которые, согласно Иоанну Дамаскину, «как бы изрекают нечто, [находящееся] около (circa) сущности» (ср.: Idem. I 4 // PG. 94. Col. 799.— Д. С.)... они коренятся в сущности как в основании, с которым они суть одно и то же» (Ioan. D. Scot. Ordinatio. I 13. 1 // EdVat. Vol. 5. Р. 103–104; ср.: Minges. 1930. Т. 2. Р. 49; подробнее о связи взглядов И. Д. С. с учением Иоанна Дамаскина см.: Sondag. 2005/2006).

Теологический метод, с помощью к-рого И. Д. С. выделяет совокупность божественных свойств, во многом был заимствован им у Ансельма







Кентерберийского (см.: *Anselmus. Monolog.* 15) и может быть обозначен как «теология совершенного сущего» (*Cross.* 1999. Р. 31–32). Прежде всего И. Д. С. указывает на существование особых «безусловных», или «чистых», совершенств, т. е. таких, понятие к-рых не включает в себя никакого тварного недостатка или несовершенства. В число таких совершенств входят, напр., мудрость, благость и т. п. По словам И. Д. С., ссылающегося на Ансельма, «за исключением отношений, применительно ко всему остальному, если нечто безусловно лучше, чем что-то, не являющееся этим, то это [лучшее] надлежит относить к Богу, а все не таковое надлежит устранять от Него» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio.* I 3. 1. 1–2 // *EdVat. Vol. 3.* Р. 25; ср.: *Minges.* 1930. Т. 2. Р. 54–55; *Cross.* 1999. Р. 32). Т. о., если существование некоего свойства лучше, чем его отсутствие, то это свойство должно быть приписано Богу, причем в наивысшей степени. В число таких свойств, согласно И. Д. С., опирающемуся на блж. Августина и Ансельма, входят «жизнь, мудрость, могущество, истинность, справедливость и прочее...» (*Ioan. D. Scot. Quaest. quodlib.* 1. 8 // *EdWad. Vol. 12.* Р. 10).

Помимо тех свойств, к-рые являются унивокально общими для Бога и творения и к-рые Бог имеет в бесконечно совершенной степени, существуют также свойства Божии, к-рых творение не имеет (*Cross.* 1999. Р. 32). Однако все эти свойства либо известны из откровения, либо, если они могут быть обнаружены при помощи естественного разума, выводятся из человеческих свойств путем их соотношения с фундаментальными качествами Божественной природы и соответствующей модификации (*Ibidem*).

Согласно И. Д. С., между свойствами, или совершенствами, Божиими существует определенный порядок, задаваемый их логической «близостью» или «удаленностью» от Божественной сущности (*Minges.* 1930. Т. 2. Р. 55): «Бесконечность — первая, поскольку она выражает моду сущности... За ней следует... простота, поскольку бесконечное является нескладываемым (*incomponibile*) с чем-то иным... За простотой следует неизменность, поскольку неизменное не подвержено сложению с движением; а из этого следует... вечность, поскольку она исключает

существование [внутри Бога] любой потенциальности» (*Ioan. D. Scot. Rep. Paris. Prologus.* 1 // *EdWad. Vol. 11.* Р. 13). Помимо этих наиболее совершенных онтологических свойств И. Д. С. особенно выделял истинность и благость Бога, которые соотносятся с бытием и присущи Богу как наивысшему Сущему (*Minges.* 1930. Т. 2. Р. 79). Наконец, особый разряд составляют свойства Божии, отражающие Его отношение к чему-либо внешнему: творчество, мышление, милосердие, справедливость и т. п. (*Ioan. D. Scot. De primo principio.* 4; в отношении милосердия и справедливости см.: *Minges.* 1930. Т. 2. Р. 173–183)

1. Бесконечность. Из всех доступных постижению человека свойств Бога бесконечность является наиболее совершенным свойством (*Catania.* 1993. Р. 41). Согласно И. Д. С., если все свойства Бога отражаются в неких «естественных понятиях», в к-рых Бог постигается «как бы акцидентально», т. е. в некотором определенном аспекте Своего существования, то бесконечность есть «некое понятие, в котором Бог понимается в Себе Самом (*per se*) и в Своей чтойности» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio.* I 3. 1. 2 // *EdVat. Vol. 3.* Р. 16; чтойности здесь не тождественна сущности). Т. о., согласно И. Д. С., наиболее точным ответом на вопрос, что есть Бог, будет выражение «бесконечное сущее» или просто «бесконечное». При этом, понимая Бога как «бесконечное сущее», человек получает «собственное понятие» Бога, т. е. понятие, приложимое исключительно к Богу. Хотя это понятие является наиболее простым из доступных человеку применительно к Богу, согласно И. Д. С., оно все же является не безусловно простым, а сложным (поскольку формируется из 2 понятий: «сущность» и «бесконечность»). Знание одновременно собственного и простого понятия Бога человеку недоступно, поскольку это означало бы знание Божественной сущности (*Catania.* 1993. Р. 44).

Метафизический смысл понятия «бесконечность» разрабатывался И. Д. С. в полемике с Фомой Аквинским (см.: *Cross.* 1999. Р. 39–41). Согласно Фоме, «конечность» и «бесконечность» — относительные свойства; некая вещь является конечной, если она имеет отношение к к.-л. другому сущему, ограничива-

ющему ее; соответственно бесконечность есть отсутствие такого отношения к ограничивающему сущему. Бог, по учению Фомы, бесконечен, поскольку Он есть чистая форма, не ограниченная материей; т. о., бесконечность Бога есть логическое следствие Его простоты и совершенства (*Thom. Aquin. Sum. th.* I 7. 1; ср.: *Cross.* 1999. Р. 39–40). И. Д. С. отвергает такую интерпретацию бесконечности, заявляя: «Конечная форма прежде конечна сама по себе, и лишь потом ограничивается в зависимости от материи... любая сущность, конечная сама по себе, конечна до всякого сравнения с другой сущностью... любая сущность имеет внутреннюю для нее степень своего совершенства, в соответствии с которой она является конечной, если она конечна, и в соответствии с которой она бесконечна, если она может быть бесконечной, а вовсе не в соответствии с чем-то внешним для нее» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio.* I 2. 1. 2 // *EdVat. Vol. 2.* Р. 212; ср.: *Cross.* 1999. Р. 40). Чтобы объяснить формирование такого понятия внутренней бесконечности, И. Д. С. сперва анализирует понятие внешней пространственной бесконечности, а затем переносит это понятие на положительные свойства и качества сущего, т. е. на «совершенство», переходя тем самым от экстенсивного к интенсивному пониманию бесконечности, или от количественного — к качественному (*Cross.* 1999. Р. 41). В результате формируется представление о бесконечно совершенном сущем (подробный анализ аргументации И. Д. С. см.: *Catania.* 1993. Р. 42–43).

В отличие от большинства относимых к Богу «совершенств» бесконечность не является свойством творения и невыводима из анализа тварных совершенств. В силу этого бесконечность не является «чистым совершенством», но есть скорее субъект для отнесения всех прочих совершенств, нечто сопутствующее невыразимой Божественной сущности, способ бытия Бога, радикально отделяющий Его от всякого иного сущего (*Ibid.* Р. 43–44). Именно поэтому постижение Бога в аспекте бесконечности более совершенно, чем постижение Его в любом др. аспекте. Так, сравнивая знание о Божественной бесконечности со знанием о Божественной простоте, И. Д. С. отмечал: «Познание Бога в аспекте бесконечности более совершенно,





Иоанн Дунс Скот.  
Гравюра из «Opera omnia».  
Lugduni, 1639 г.

чем познание Его в аспекте простоты, поскольку простота сообщается творению, а бесконечность — нет» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. I 3. 1. 1–2 // EdVat. Vol. 3. P. 42; ср.: Catania. 1993. P. 51*). Бесконечность в Боге относится как к Его сущности, так и ко всем Его свойствам и актам, хотя и в различных аспектах (ср.: *Minges. 1930. T. 2. P. 47–48, 90*).

Согласно И. Д. С., бесконечность Бога как первого Сущего может быть рационально обоснована. Более того, именно доказательство того, что природа, обладающая тройным превосходством, есть одновременно бесконечное сущее, венчает доказательство бытия Бога (см.: *Catania. 1993. P. 44–45; Cross. 1999. P. 26; Майоров. 2001. С. 45–46*). В «*Ordinatio*» и «Трактате о Первоначале» доказательство существования бесконечного сущего занимает наиболее значительное место в процессе рационального обоснования бытия Бога (ср.: *Ioan. D. Scot. De primo princ. 4; Ordinatio. I 2. 1. 1–2; философский анализ рассуждений И. Д. С. см., напр.: Iammarrone L. 2003. P. 273–320; Cross. Duns Scotus on God. 2005. P. 91–94; Honnefelder. 2005. S. 88–99*). В соответствии с рассуждениями И. Д. С. в «*Ordinatio*», бесконечность Бога может быть доказана неск. способами: из производящей причинности, из Божественного познания, из целевой причинности, из порядка превосходства (*Cross. 1999. P. 26; Майоров. 2001. P. 46*).

2. Необходимость, простота, неизменность, вечность. Необходимость как свойство Божие, согласно И. Д. С., есть следствие Божественной бесконечности: Богу как бесконечному сущему «не противоречит необходимость, но, напротив, необходимым образом присуща Ему, поскольку ничто бесконечное не может быть возможным, а не необходимым» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. I 10. 1 // EdVat. Vol. 4. P. 355*). Необходимость Бога прежде всего соотносится И. Д. С. с Его бытием и существованием: Бог есть «абсолютное сущее, в высшей степени необходимое» (*Idem. I 8. 2. 1 // Ibid. P. 310*); «безусловно необходимое бытие» (*Idem. I 2. 1. 3 // Ibid. Vol. 2. P. 223*). Необходимость в строгом смысле есть свойство только одного Бога. Все свойства Бога существуют как необходимые; все внутренние акты Бога также являются необходимыми, а не свободными: «По необходимости, а не по воле Бог есть Бог... поскольку Его свобода не распространяется на внутреннее (*intrinsicum*)... но его свобода относится ко всему творимому [вовне]» (*Idem. I 38. 1 // Ibid. Vol. 6. P. 306; ср.: Minges. 1930. T. 2. P. 83*); «Всякая [внутренняя] деятельность, которая приличествует божественной сущности... приличествует ей по необходимости, а не по свободе» (*Ioan. D. Scot. Collat. 11. 10*).

Особое внимание исследователей привлекали рассуждения И. Д. С. о Божественной простоте (см.: *Outumuro. 1962; Iammarrone L. 1997; Idem. 2003. P. 321–334; Cross. Duns Scotus on God. 2005. P. 99–114; Idem. 2004*). В отличие от Фомы Аквинского, настаивавшего на внутрибожественной простоте в абсолютном смысле, И. Д. С. учил о формальном различии между Божественной сущностью и Божественными свойствами, между различными свойствами, между Божественной сущностью и Лицами Св. Троицы. Хотя при определенном толковании учения о формальном различии из него можно вывести сложность Бога, сам И. Д. С. решительно настаивал на Божественной простоте, утверждая, что различие внутри Бога ни в коем случае не означает реального разделения или сложения, наличие к-рых требуется для существования сложного сущего (подробнее см.: *Cross. 2004; Idem. Duns Scotus on God. 2005. P. 103–114*).

Для Фомы Аквинского простота есть фундаментальное свойство Бо-

жие, из к-рого выводятся остальные свойства. И. Д. С. отказывается от такого понимания простоты, однако соглашается с выделяемыми Фомой неск. смыслами простоты: Бог прост, поскольку Он не имеет пространственных частей, не имеет временных частей, не состоит из формы и материи, не имеет акциденций (*Thom. Aquin. Sum. th. I 3. 1–7; аргументацию И. Д. С. см.: Ioan. D. Scot. Ordinatio. I 8. 1. 1 // EdVat. Vol. 4. P. 154–159*). Принципиальное отличие понимания Божественной простоты у Фомы и у И. Д. С. состоит в том, что для Фомы простота Божия выражается в отсутствии различия между сущностью и свойствами Бога, а также между различными свойствами, тогда как И. Д. С. считает сущность и свойства Божии различающимися формально, но идентичными реально. Т. о., И. Д. С. отказывается от номиналистической крайности в понимании простоты Бога, в рамках которой все различие внутри Бога объявляется лишь произведением человеческого разума. Согласно И. Д. С., в едином и простом Боге может существовать формальное различие, но невозможно реальное разделение (см.: *Cross. Duns Scotus on God. 2005. P. 111–113*).

Божественная простота, согласно И. Д. С., может быть рационально доказана на основании Божественной бесконечности и необходимости. В «*Ordinatio*» и «Трактате о Первоначале» И. Д. С. предлагает следующую аргументацию: сложное сущее должно состоять из частей, каждая из которых будет меньше целого; эти части не могут быть бесконечными, поскольку нечто бесконечное не может быть меньше чего-то другого; эти части не могут быть конечными, поскольку из конечных частей не получится бесконечного целого; следов., бесконечное сущее вообще не состоит из к.-л. частей, т. е. является простым (*Ioan. D. Scot. De primo princ. 4; Ordinatio. I 8. 1. 1 // EdVat. Vol. 4. P. 160–161; ср.: Cross. 1999. P. 29–30*).

Неизменность Бога выводится И. Д. С. из Его простоты, бесконечности и необходимости. Бог, согласно И. Д. С., не может изменяться в смысле восприятия к.-л. внешней формы, изменяющей Его; Он также не может меняться в смысле перехода от небытия к бытию и наоборот; следов., «в смысле любого изменения, будь то субстанциаль-





ного или акцидентального, Бог называется безусловно неизменным» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. I 8. 2. 1 // EdVat. Vol. 4. P. 281*). Важным следствием неизменности Бога, по утверждению И. Д. С., является тот факт, что акты мышления и воления Бога сами по себе существуют не во времени, а в вечности; более того, для Бога не существует временной последовательности таких актов, так что в Боге есть как бы один целостный акт мышления и воли, направленный сразу на все актуальные эффекты, к-рые когда-либо могут быть произведены, тогда как человеческий разум воспринимает эти эффекты в их природной упорядоченности и последовательности (подробнее см.: *Minges. 1930. T. 2. P. 97–98; Cross. Duns Scotus on God. 2005. P. 120–123*).

Божественная неизменность имеет своим прямым следствием вечность Бога. Если неизменность соотносится с сущностью Божией, то вечность есть свойство Божественного существования, или Божественной жизни (*Minges. 1930. T. 2. P. 83–84*). И. Д. С. принимает определение вечности, предложенное *Боэцием*: «Вечность есть целостное и совершенное обладание непрекращающейся жизнью» (*Boetius. Consol. V 6; Ioan. D. Scot. Quaest. quodlib. 6. 14*). Поскольку Бог обладает вечностью, к Божественной жизни неверно применять высказывания в прошедшем и будущем времени, т. е. не следует говорить, что Бог был или будет, но надлежит говорить, что Он есть (*Minges. 1930. T. 2. P. 84–85*).

3. **Всемогущество.** В соответствии с рассуждением И. Д. С., о всемогуществе Бога можно говорить в философском и в богословском смыслах (см.: *Prentice. 1965. P. 415–417*). Всемогущество в философском смысле может быть рационально обосновано, поскольку оно является следствием учения о Боге как высшей действующей Причине. Термин «всемогущество» в философском смысле обозначает «активную потенцию первого Действующего (т. е. Бога.— Д. С.), в соответствии с к-рой Он относится ко всякому результату как близкая или отдаленная Причина» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. I 42. 1 // EdVat. Vol. 6. P. 342*). По мысли И. Д. С., всякий результат может быть возведен через иерархию причинности к Богу как первой Причине, поэтому Бог может совершать все, что вообще мо-

жет совершаться (ср.: *Iammarrone L. 2003. P. 446*). В теологическом смысле «всемогущество» означает способность Бога непосредственно (*immediate*) причинять любой результат, т. е. причинять его «без всякого содействия любой другой действующей причины» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. I 42. 1 // EdVat. Vol. 6. P. 343*). Всемогущество в этом смысле есть предмет веры, а не доказательства, поскольку действия Бога при таком проявлении всемогущества не включены в обычную иерархию причинности, но преодолевают ее (*Prentice. 1965. P. 416; Iammarrone L. 2003. P. 446–447*).

Хотя всемогущество Бога ничем не ограничено извне, оно, согласно И. Д. С., ограничивается природой и мудростью Бога: Бог не может к.-л. образом менять то, что как необходимое присуще Его природе; Он также не может совершать нечто противоречивое или неразумное: «Бог не может [делать] нечто безусловно невозможное и то, что включает в себе противоречие» (*Ioan. D. Scot. Rep. Paris. IV 43. 3 // EdWad. Vol. 11. P. 845*). Обсуждая в связи с этим популярный в средние века вопрос о том, может ли Бог сделать из лишившейся девственности снова деву, И. Д. С. отвечал на него отрицательно: Бог может восстановить всю целостность тела и ума, «однако помимо этого девственность обозначает отрицание некоего прошедшего акта, то есть [обозначает], что некто не впал телом или умом в плотский грех, и потому если этот акт (т. е. актуальный грех) произошел, Бог не может сделать так, что он не произошел» (*Ordinatio. IV 1. 6 // Ibid. Vol. 8. P. 117*). Т. о., Бог не может сделать бывшее не бывшим (*Minges. 1930. T. 2. P. 185*). Бог также не может лишить Себя к.-л. совершенства или произвести в Себе некое несовершенство (*Ibid. P. 185–186*).

Для пояснения концепции всемогущества Бога И. Д. С. проводил различие между Его «абсолютной потенцией» (*potentia absoluta*) и «упорядоченной потенцией» (*potentia ordinata*). Абсолютная потенция — это возможность делать все то, что не включает в себе непреодолимого противоречия. Упорядоченная потенция ограничивается тем, что соответствует установленным Божественной премудростью или Божественной волей порядком вещей. Т. о., упорядоченная потенция при своих дейст-

виях принимает в расчет существующий порядок вещей, тогда как абсолютная потенция допускает любой непротиворечивый порядок (подробнее см.: *Iammarrone L. 2003. P. 448–450*). В качестве примера возможного действия обеих потенций И. Д. С. приводит участь предателя Иуды: в соответствии с упорядоченной потенцией Бог не может его спасти, поскольку это нарушило бы установленный порядок воздаяния, но в соответствии с абсолютной потенцией он может быть спасен, поскольку в этом нет противоречия. «А камню не может быть дарована блаженная жизнь ни в соответствии с абсолютной потенцией, ни в соответствии с упорядоченной» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. I 44. 1 // EdWad. Vol. 5. P. 1369*), поскольку это было бы внутренне противоречиво (ср.: *Minges. 1930. T. 2. P. 186–187*).

IV. **Божественный разум (intellectus) и Божественное знание.** По учению И. Д. С., хотя о Божественном знании и Божественном волении человек рассуждает по аналогии с присущими ему самому разумом и волей, Божественная способность мыслить и желать во многих аспектах отличается от человеческой способности. Разум и воля, согласно И. Д. С., не есть в строгом смысле слова свойства Бога, но есть внутренние модусы существования Божественной сущности, а потому они тождественны этой сущности: «Поскольку Бог в наивысшей степени разумен, Его разумность (*intellectualitas*) есть сущностно одно и то же с Его сущностью» (*Ioan. D. Scot. Quaest. quodlib. 1. 11*); «Разумение (*intellectio*) и воление (*volitio*) [Бога] не есть нечто отличное от Его сущности» (*Ordinatio. I 2. 1. 2 // EdVat. Vol. 2. P. 180*). Отношение разума и воли к Божественной сущности проясняется в одном фрагменте «*Ordinatio*», возможно являющемся позднейшей вставкой в текст И. Д. С., но корректно передающим его взгляды: «Эта сущность в качестве сущности, которая предшествует всякому качеству, есть разумная и волящая сущность... [поэтому] разум и воля не являются в строгом смысле свойствами, но есть внутренние совершенства в [Божественной] сущности, мыслимые до всякого качества и количества» (*Idem. I 26. 1 // EdWad. Vol. 5. P. 1130*; ср.: *Iammarrone L. 2003. P. 377*). Хотя в процессе рационального обоснования свойств Бога существование Божественного





разума выводится И. Д. С. из существования Божественной воли, логически разум в Боге предшествует воле, поскольку любое воление предполагает предварительное знание того, на что направлена воля (см.: *Cross*. 1999. P. 47–48).

Неотъемлемым свойством разума и присущей ему активностью является осуществление познания. Поскольку Божественный разум бесконечен, то бесконечно и свойственное ему познание: Бог познает все сущее и во всех возможных смыслах (см.: *Minges*. 1930. Т. 2. P. 121).

Наивысшее познание — это познание Богом Божественной сущности, поэтому именно оно является конституирующим качеством Божественного разума: «Для Божественного разума первым движущим началом в смысле природного движения является Божественная сущность, которая есть первый объект разума [Бога]» (*Ioan. D. Scot. Quaest. quodlib. 14. 14*). Сущность Божия познается Богом в акте интуитивного познания, т. е. как нечто, постоянно непосредственно присутствующее для познающего в качестве познаваемого объекта: «Этот (т. е. Божественный.— Д. С.) разум познает все не иначе, как интуитивно, поскольку абстрактное познание в некотором смысле несовершенно» (*Ordinatio. I 2. 2. 1–4 // EdVat. Vol. 2. P. 352*; ср.: *Cross*. 1999. P. 50).

Все тварные вещи познаются Богом через познание его Божественной сущности: «Божественная сущность, будучи бесконечной, эминентно включает в себя все совершенства, и потому нет никакого достаточного основания познания чего-то более низкого, кроме Божественной сущности» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. II 3. 2. 3 // EdVat. Vol. 7. P. 594*). Т. о., Бог не познает творения с помощью их понятий, или чтойностей, или идей, поскольку в этом случае Он зависел бы от этого в своем познании, но, познавая Свою сущность, он производит идеи всего в их идеальном бытии (*Minges*. 1930. Т. 2. P. 123; ср.: *Cross*. 1999. P. 48–51).

Подробный анализ учения И. Д. С. об идеях был осуществлен Т. Нуном (*Noone. Aquinas on Divine Ideas*. 1998; *Idem. Scotus on Divine Ideas*. 1998), им же было подготовлено критическое издание 36-го раздела «*Reportatio Examinata*» (*Idem. Scotus on Divine Ideas*. 1998. P. 391–453), где И. Д. С. наиболее подробно излага-

ет свои взгляды на природу и значение божественных идей. Восходящее к Платону учение о существовании идей всех вещей, пребывающих в Божественном разуме, в средневековой философии традиционно связывалось с именем блж. Августина, писавшего об идеях в трактате «О 83 различных вопросах» (см.: *Aug. De divers. quaest. 46*) и в др. сочинениях. Принимая в целом учение блж. Августина, И. Д. С. обобщал его в следующей формулировке: «Идея есть вечное понятие (*ratio*) в Божественном Уме, в соответствии с которым как со своим собственным основанием нечто может образовываться вне [Бога]» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. I 35. 1 // EdVat. Vol. 6. P. 260*; ср.: *Rep. Paris. I. 36. 2; Noone. Scotus on Divine Ideas*. 1998. P. 419).

Согласно И. Д. С., божественные идеи производятся разумом Бога: «Божественный разум, будучи разумом... производит в Боге идеальные мысли (*rationes*)» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. I 36. 1 // EdVat. Vol. 6. P. 279*). Т. о., основанием бытия для идей является сама Божественная сущность, посредством которой идеи конституируются и познаются: «Бог прежде всего познает Свою сущность, а во вторую очередь уразумевает творения (*creaturas*) при посредстве Своей сущности, так что познаваемый объект в своем бытии познанным (*esse cognito*) зависит от Божественного разума (*intelligere divinum*), поскольку посредством этого уразумения он утверждается в своем бытии познанным» (*Rep. Paris. I 36. 2 // EdVat. Vol. 11. P. 206*; ср.: *Noone. Aquinas on Divine Ideas*. 1998. P. 314–315). У И. Д. С. обнаруживается и более усложненная схема, включающая в себя произведение идей и их познание Богом в качестве произведенных: «Божественный разум прежде всего уразумевает [Божественную] сущность; во вторую очередь уразумевает творение в его уразумеваемом бытии (*esse intelligibili*), не в сравниваемом акте, но... в прямом акте, как, например, камень (т. е. в акте произведения идеи вещи.— Д. С.)... в третью очередь... Божественный разум соотносит Свою сущность с камнем в уразумеваемом бытии, из чего получается некое идеальное отношение; в четвертую очередь Он размышляет об этом соотношении и соотносящем акте, и так познается идея» (*Ioan. D. Scot. Lectura. I 35. 1 // EdVat. Vol. 17. P. 452–453*;

ср.: *Noone. Aquinas on Divine Ideas*. 1998. P. 315).

Т. о., идеи являются результатом отношения Божественного разума к Божественной сущности и вслед этого они существуют независимо от Божественной воли, т. к. разум в Боге не подчинен воле и более первичен, чем воля (*Minges*. 1930. Т. 2. P. 109). Поскольку актуальное существование любой вещи есть результат ее волевого полагания Богом, божественные идеи существуют не как реальные вещи, но имеют «умопостигаемое бытие» и есть чистые возможности (*possibilitates*). Будучи содержанием Божественного мышления, направленного на Божественную сущность, идеи представляют и отражают вовне эту Божественную сущность (*Ibid.* P. 110–111). Поскольку произведение идей не является волевым процессом, а контингентное сущее может возникнуть лишь в результате волевого акта, идеи являются не контингентными, но необходимыми и вечными. Однако их вечность не тождественна вечности самой Божественной сущности, так как сущность существует сама по себе и не имеет причины и начала, а идеи существуют лишь как «вторичные познанные объекты», т. е. как нечто происходящее от Бога как от Первоначала. Поскольку в Боге содержится бесконечное число идей, отражающее все возможности, как реализуемые в действительности, так и нереализуемые, знание Бога о вещах не нуждается в самих этих вещах. Более того, знание Бога о вещи, предшествующее актуальному существованию этой вещи, более совершенно, чем сама вещь в ее актуальном существовании (*Ibid.* P. 111). Отвергая распространенное среди схоластов мнение, что для познания вещей Богу необходимо вступать в некое отношение с творением, И. Д. С. полагал, что Бог знает все благодаря пребывающим в Его сущности в качестве вторичных объектов идеям, которые по своей функции аналогичны творческим мыслям художника, размышляющего о своем буд. произведении (*Noone. Aquinas on Divine Ideas*. 1998. P. 314).

Особое внимание И. Д. С. привлекал вопрос о соотношении божественных идей и различных видов сущего. Учение об этом соотношении у И. Д. С. излагается в полемике со взглядами Фомы Аквинского,







к-рый, по утверждению И. Д. С., отвергал, что в Боге существуют идеи возможного, но неактуализированного сущего (напр., идея химеры или кентавтра), материи, родов и индивидов, соотнося идеи исключительно с видами (см.: *Ioan. D. Scot. Rep. Paris. I 36. 4 // EdWad. Vol. 11. P. 208*; И. Д. С. основывает свои рассуждения на: *Thom. Aquin. Sum. th. I 15. 3*; ср.: *Minges. 1930. T. 2. P. 117*). И. Д. С. последовательно показывает, что во всех приведенных случаях можно правомерно говорить о существовании божественных идей: в отношении идей не важна разница между реальным и возможным существованием, поэтому Бог может иметь идеи того, что в реальности не существует (*Ioan. D. Scot. Rep. Paris. I 36. 4 // EdWad. Vol. 11. P. 208–209*); Бог может иметь идею материи, несмотря на то, что эта идея недоступна человеческому познанию (*Idem // Ibid. P. 209*); хотя роды и некоторые акциденции неотделимы от объектов, в к-рых они существуют, из этого не следует, что Бог не может иметь отдельных идей родов и акциденций, поскольку Он знает устройство творимого им сущего — и как целого, и в его составных частях (*Ibidem*; ср.: *Noone. Aquinas on Divine Ideas. 1998. P. 318*). Наиболее жесткой критике И. Д. С. подвергал учение Фомы об отсутствии у Бога идей индивидов (нек-рые совр. исследователи высказывали сомнения в корректности передачи И. Д. С. взглядов Фомы по этому вопросу; см.: *Noone. Aquinas on Divine Ideas. 1998. P. 319–320*). Существование идей индивидов И. Д. С. обосновывает теологически: Бог промышляет не о родах и видах, но о конкретных индивидах, о каждом творении в отдельности, поэтому каждое творение мыслится им в своей уникальности: «Божественное Промышление (*providentia*)... направлено не только на виды, но прежде всего на индивидов» (*Ioan. D. Scot. Rep. Paris. I 36. 4 // EdWad. Vol. 11. P. 210*).

По утверждению Мингеса, «учение Скота в действительности есть нечто противоположное по отношению к учению Фомы Аквинского... поскольку, согласно Фоме, Бог познает вещи посредством идей как посредством принципов и средств познания, тогда как, согласно Скоту, сами идеи производятся познанием Бога» (*Minges. 1930. T. 2. P. 120*). Т. о., по мысли Фомы, чтойности, или

сущности, вещей некоторым образом существуют до их познания Богом и имеют некое абсолютное бытие. И. Д. С., напротив, утверждает, что мышлением Бога вещи впервые производятся в качестве возможных, так что знание Бога о вещах есть предельное основание возможности их существования (*Ibidem*; ср.: *Noone. Aquinas on Divine Ideas. 1998. P. 322*).

Для Божественного разума как бесконечного, неограниченного и совершенного все возможности существуют одновременно в качестве его «мыслей» — идей. Однако реализация этих идей, т. е. приведение их возможности в действительность не является необходимостью для Бога, воля Которого полностью свободна. Т. о., в отношении всякой идеи Богом принимается свободное и контингентное решение о ее реализации или нереализации (*Minges. 1930. T. 2. P. 114–116*). Из необходимости существования идей не следует необходимости соотносящихся с ними вещей, поскольку, если рассматривать некую вещь в отношении ее актуального существования (*actualis existentia*), никакое творение не имеет бытия по необходимости, но происходит от Бога свободно и по Его воле (*Ibid. P. 115–116*). Исходя из этого, И. Д. С. отказывается от постулируемого Фомой Аквинским деления между божественными идеями как образцами (*exemplar*) и как понятиями (*ratio*), поскольку всякая идея может быть одновременно и образом и понятием, т. е. иметь и теоретическое и практическое измерение. Однако то, что всякая идея может быть реализована, не означает, что всякая идея с необходимостью реализуется: «Любая идея по-своему является практической, но не безусловно, т. е. не в том смысле, что в соответствии с ней [непрерывно] должен быть произведен ее объект, а в том смысле, что, если бы Божественная воля приняла это в Своем акте, [этот объект] сообразно его природе был бы произведен в соответствии с этой идеей» (*Ioan. D. Scot. Rep. Paris. I 36. 4 // EdWad. Vol. 11. P. 211–212*).

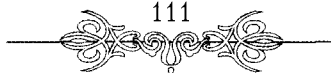
В «Трактате о Первоначале» И. Д. С. соотносит учение о божественных идеях с представлением о Боге как о первой Истине «чистейшей и непогрешимой» (*De primo princ. 4. 10*). В Божественном разуме присутствует «все уразумеваемое (*omne intelligibile*) как наиболее совершенно ура-

зумеваемое» (*Ibidem*), т. е. в полноте своей уразумеваемой истинности. И. Д. С. говорит об «идее» как о «греческом и латиническом слове» (*Ibidem*), к-рое не обязательно нужно использовать, однако общий смысл учения об идеях может быть сохранен и без этого термина. Смысл этот — в том, что «[Божественная] сущность есть совершенное основание (*ratio*) познания всего познаваемого в любом аспекте познаваемости» (*Ibidem*).

Учение о божественных идеях стало предметом полемики уже для ближайших последователей И. Д. С. Номиналистически настроенные авторы стремились целиком отказаться от этого учения, тогда как реалисты сохраняли его в различных модификациях. Специально посвященные учению об идеях вопросы присутствуют в сочинениях таких представителей скотистской мысли, как Уильям из Алника, Франциск из Марке, Франциск из Мерона (см.: *Hoffmann. 2002*), Генрих Харкли, Петр из Акуилы. Влияние учения И. Д. С. об идеях прослеживается в концепции «возможных миров», разрабатывавшейся Г. В. *Лейбницем*, согласно к-рому из бесконечного числа возможных идей Богом выбирается наилучшая (*Майоров. 2001. С. 56*).

V. Божественная воля. Как и Божественный разум, Божественная воля есть совершенство (*perfectio*), необходимым образом присущее Божественной сущности, говоря более точно — тождественный этой сущности модус ее совершенства (см.: *Ioan. D. Scot. Rep. Paris. I 45. 2 // EdWad. Vol. 11. P. 233*; *Quaest. quodlib. 14. 18*; ср.: *Bonansea. 1981. P. 297*). Наличие воли у Бога обосновывается И. Д. С. через анализ тварного мира: упорядоченное бытие творения требует существования разумной и волящей упорядочивающей Первопричины (*Bonansea. 1981. P. 297*).

Согласно И. Д. С., Божественное воление есть единый акт, направленный сразу на все возможные объекты воления (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. I 17. 1. 2 // EdVat. Vol. 5. P. 196*; ср.: *Bonansea. 1981. P. 297*). Поскольку воление Божие содержит свой объект в себе, оно является необходимым, но вместе с тем Божественная воля сохраняет свою свободу действовать тем или иным образом в отношении различных объектов (*Bonansea. 1981. P. 298*). Будучи модусом бесконечной Божественной сущности, воля



Бога сама бесконечна и ничем не ограничена: ее акт простирается на все желаемые и любимые ею объекты в наивысшей возможной степени (см.: *Ioan. D. Scot. Ordinatio. I 2. 1. 3 // EdVat. Vol. 2. P. 228*).

Первичным объектом Божественной воли, как и первичным объектом Божественного разума, является сама Божественная сущность: «Божественная сущность, будучи первым объектом этой (т. е. Божественной. — Д. С.) воли, желаема сама по себе» (*Idem. I 10. 1 // Ibid. Vol. 4. P. 359*; ср.: *Bonanseia. 1981. P. 303*). Божественная сущность обозначается И. Д. С. как «центр» Божественной жизни, к к-рому устремлена воля: «На этот центр Божественная воля направлена первично и сама по себе (*per se*)... неизменно и необходимо; поскольку эта воля не вследствие некоего [внешнего] навыка, не посредством некоего иного акта, не благодаря некой более высокой причине, [но сама по себе] наиболее совершенно и необходимо любит это высшее Благо (т. е. Божественную сущность.— Д. С.)» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. I 1. 3. 5 // EdVat. Vol. 2. P. 114*). Т. о., первичный акт воления (*volitio primaria*) Божественной воли есть необходимый акт воления и любви, направленный на Божественную сущность. «Воление Богом Самого Себя и Его любовь к Самому Себе есть нечто безусловное необходимое, но вместе с тем нечто не природное» (*Minges. 1930. T. 2. P. 166*). Различие между мышлением Себя и волением Себя Богом состоит в том, что разум определяется своим объектом и с необходимостью зависит от него, тогда как воля сама определяет себя. Поэтому воля «действует свободно, а не природно, хотя и необходимо, а не контингентно» (*Ibidem*). По выражению самого И. Д. С., «Божественная воля с необходимостью волит свою благодать, и однако при волении ее свободна» (*Ioan. D. Scot. Quaest. quodlib. 16. 8*). Именно единство необходимости и свободы, согласно И. Д. С., является высшим совершенством любви Бога к Самому Себе (см.: *Minges. 1930. T. 2. P. 167–168*). Для пояснения этого единства И. Д. С. приводит любопытный пример: «Если кто по своей воле (*voluntarie*) падает и всегда при падении этого желает, то он, хотя и падает по необходимости в силу природной тяжести, однако свободно желает этого падения; так и Бог, хотя по необходимости живет

жизнью Своей природы, причем по такой необходимости, которая исключает всякую свободу, однако свободно желает жить такой жизнью; потому не следует жизнь Бога подчинять необходимости, если мы мыслим о той жизни, которая выбирается как любимая Богом по Его свободной воле» (*Ioan. D. Scot. Quaest. quodlib. 16. 18*; ср.: *Rep. Paris. I 10. 3; Minges. 1930. T. 2. P. 168*). Приведенная аналогия, по убеждению И. Д. С., может лишь приблизительно показать внутреннее соотношение свободы и необходимости в Боге, к-рое для конечного человеческого разума все равно останется непостижимым (ср.: *Bonanseia. 1981. P. 304–305*).

Вторичное воление (*volitio secundaria*) Божественной воли направлено на все объекты, отличные от Божественной сущности, т. е. на все творение, как возможное, так и действительное. Принципиальное отличие между вторичным актом Божественного разума и вторичным актом Божественной воли состоит в том, что «разум рассматривает вторичные объекты (т. е. божественные идеи.— Д. С.) по необходимости, а воля [обращается] на вторичные объекты лишь контингентно» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. IV 46. 1 // EdWad. Vol. 10. P. 252*). Однако это не относится к божественным идеям, пребывающим в сущности Божией. Их Божественная воля желает и любит необходимым образом, но лишь в аспекте их возможного бытия в Божественном разуме, а не в аспекте их реального воплощения в тварном мире. Для прояснения этой разницы И. Д. С. различал «воление простого наслаждения» (*velle complacentiae simplicis*) и «деятельное воление» (*velle efficaci*). Т. о., по утверждению И. Д. С., волевая любовь Бога к объектам вне Его сущности может пониматься так: «Во-первых, [как] простое наслаждение, и оно необходимо [существует] по отношению к любому

возможному бытию... Ибо как Божественный разум по необходимости созерцает все возможное сущее, так [воля] волит это и наслаждается собой в этом волении простым наслаждением» (*Rep. Paris. I 17. 2 // EdWad. Vol. 11. P. 96*). Второе воление относится к тому, что приводится Богом в бытие и любимо, как актуально существующее. Третье воление связывается И. Д. С. с божественным предопределением и есть воление предназначения к вечной жизни (*Ibidem*; ср.: *Minges. 1930. T. 2. P. 129–130*).

В области сотворенного Божественная воля является единственным основанием существования вещей и их благодати (*bonitas*), к-рая, согласно И. Д. С., повторяющему слова блж. Августина, есть следствие их причастности Божественной благодати (ср.: *Ioan. D. Scot. Ordinatio. I 3. 5. 14 // EdWad. Vol. 5. P. 508*). По утверждению И. Д. С., всякий акт Божественной воли праведен и благов в силу того, что это акт Бога, поэтому все, что возникает по воле Божией, есть благо в силу самого Божественного воления (*Minges. 1930. T. 2. P. 133*). Творческое воление Божие, создающие мир, есть, согласно И. Д. С., одновременно акт любви Бога к творимому им.

Среди исследователей XIX — нач. XX в. было весьма распространенным представление о «волюнтаризме» И. Д. С., т. е. о наличии у него учения о ничем не ограниченной в своих действиях Божественной воле. Однако в действительности, подчеркивая значение воли как творящего начала, И. Д. С. отмечал, что в своих действиях Божественная воля руководствуется не слепым иррациональным произволом, но соотносит себя с благодатью Божественной сущностью и с Божественным разумом. В свете этого становятся понятными высказывания И. Д. С. о том, что Бог мог создать мир иначе, чем он создан (см.: *Ibid. P. 140–141*).



Гробница  
Иоанна Дунса Скота  
в францисканской церкви  
в Кельне. 2-я пол. XX в.  
Скульптор Й. Хонтесберг

В Божественном разуме содержится бесконечное число возможно-





стей, поэтому в абсолютном смысле мир мог быть иным и иметь иные законы. Однако Божественная воля всегда направлена на наибольшее благо, поэтому творимый ею мир является благим творением благого Бога, устроенным в соответствии с Его замыслом. Как неоднократно заявлял И. Д. С., и физические и метафизические законы этого мира устроены Богом в соответствии с Божественной премудростью: «В каждом деле природы (ореге naturae) проявляются высшие могущество и премудрость Божии» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. III 13. 4 // EdVat. Vol. 9. P. 416*). Поэтому за исключением неких особых случаев Бог не хочет изменять установленного им порядка, хотя ничто не препятствует Ему это сделать (см.: *Minges. 1930. Т. 2. P. 148–149*). Предлагавшийся некоторыми философами вопрос о том, почему именно Бог хочет то, что он хочет, И. Д. С. считал неразумным и не требующим ответа: «Та воля Божия, которая желает что-то и производит это в данный момент, есть непосредственная и первая причина, и не следует искать для нее какой-то еще причины» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. II 1. 2 // EdVat. Vol. 7. P. 48*). Божественная воля обладает абсолютной свободой принимать любое решение и определять себя самым в любом отношении; в этом смысле ее акты не имеют никакой причины, но поскольку она есть модус Божественной сущности, в любом своем внешнем акте она выводит вовне Божественную благость и Божественную любовь, вслед. чего все ее акты безусловно праведны, благи и святы (ср.: *Minges. 1930. Т. 2. P. 155–162*).

Рассматривая отношение Божественной воли к человеческой, И. Д. С. проводил неск. различий, касающихся волевых актов Бога. Наиболее важным из них является различие между «волей одобрения» (*voluntas beneplaciti*) и «волей знака» (*voluntas signi*). По словам И. Д. С., «Бог многое волит волей знака, однако запрещает это волей одобрения, и [иногда] вовсе не желает, чтобы совершилось то, что он предписал [по воле знака], как не пожелал Он, чтобы был принесен в жертву Исаак, хотя [ранее] повелел это» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. II 34–37. 4 // EdVat. Vol. 8. P. 438*). Воля одобрения выражает внутреннюю волю Бога, поэтому она всегда исполняется (*Minges. 1930. Т. 2. P. 171*). Напротив, воля

знака — это некое повеление, совет, разрешение и т. п., к-рые обращены к творению, поэтому эта воля может меняться в зависимости от поведения и расположения тех, к кому она обращена (*Bonanssea. 1981. P. 306–307; Minges. 1930. Т. 2. P. 171*). Воля знака, согласно И. Д. С., также может быть «предшествующей волей» (*voluntas antecedens*) Бога, а воля одобрения — Его «последующей волей» (*voluntas consequens*): Воля Божия «есть правило для моей воли или воли творения... поскольку Он хочет, чтобы тварная воля желала так-то или так-то, и это Он хочет по воле знака и по предшествующей воле, но не всегда по воле одобрения и последующей воле» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. II 34–37. 4 // EdVat. Vol. 8. P. 433*). По мысли И. Д. С., предшествующее и последующее воления Бога совпадают, «если не полагается препятствия со стороны тварной воли» (*Ibid. P. 438*). В качестве примера он приводит известное высказывание ап. Павла о том, что Бог хочет, чтобы все люди спаслись (ср.: 1 Тим 2. 3–4). В соответствии с предшествующим волением Бог действительно этого хочет, но Его последующее воление принимает в расчет принятие или отвержение человеком тех возможностей спастись, к-рые Бог предлагает свободной человеческой воле (*Ioan D. Scot. Ordinatio. I 46. 1 // EdVat. Vol. 6. P. 379–380; ср.: Minges. 1930. Т. 2. P. 172; Bonanssea. 1981. P. 307*).

VI. Соотношение разума и воли в Боге: будущие контингентные события (*futura contingentia*). Особое внимание совр. исследователей привлекало предложенное И. Д. С. решение серьезного затруднения, связанного с вопросом о том, как неизменный и пребывающий в вечности Бог может творчески производить и познавать контингентные события, существующие во времени и формирующиеся в результате свободных актов человека (подробный анализ соответствующих рассуждений И. Д. С. см.: *Wolter. Scotus' Paris Lectures. 1990; см. также: Cross. 1999. P. 51–55; Майоров. 2001. С. 58–60*). Рассмотрение этого вопроса присутствует во всех 3 собраниях «вопросов» И. Д. С. по «Сентенциям» («*Lectura*», «*Ordinatio*», «*Reportatio*») и занимает разделы 38–39 1-й кн., к-рые посвящены учению о Божественной неизменности и непогрешимости (*Wolter. Scotus' Paris Lectures. 1990. P. 287*).

Собственное решение вопроса о знании Богом будущего И. Д. С. предваряет критикой предшествующих попыток ответить на него: он отвергает мнение Фомы Аквинского, согласно к-рому Бог знает будущее в силу Своей вечности, к-рая аналогична пространственному вездеприсутствию: Бог присутствует не только в каждой точке пространства, но и в каждом моменте времени, в т. ч. и будущего. Согласно И. Д. С., такая интерпретация неверна: как нельзя говорить о присутствии Бога в несуществующем месте, так неверно говорить и о том, что Его вечность включает в себя еще не существующее контингентное будущее (см.: *Wolter. Scotus' Paris Lectures. 1990. P. 288; Майоров. 2001. С. 59*). Кроме того, позиция Фомы никак не учитывает наличие свободной воли человека, обуславливающей различные события будущего (*Bonanssea. 1981. P. 311–312*). Согласно иному мнению, разделявшемуся среди прочих Бонавентурой, Бог знает будущее благодаря существующим в Его разуме божественным идеям (подробнее см.: *Ibid. P. 309–311*). Однако, хотя И. Д. С. соглашался с существованием идей, это учение он находил неприменимым для объяснения знания Богом будущего: идеи существуют до акта воли и по необходимости, тогда как контингентное будущее существует благодаря свободным актам Божественного воления (*Wolter. Scotus' Paris Lectures. 1990. P. 288; Майоров. 2001. С. 58–59*).

Для устранения существующего затруднения И. Д. С. разработал сложную концепцию соотношения между Божественным разумом и Божественной волей. По его словам, «всякий акт разума, предшествующий у Бога акту воли, является чисто природным и формально не свободным» (цит по: *Wolter. Scotus' Paris Lectures. 1990. P. 288; ср.: Ioan. D. Scot. Rep. Paris. I 38. 2 // EdWad. Vol. 11. P. 218*). До акта воли Божественный разум по своей природе мыслит обо всем возможном, в т. ч. и о «терминах некоего сложного контингентного» события, т. е. о вещах и объектах, вовлеченных в него, и о всех их возможных соотношениях. Разум Бога при таком мышлении не выносит никакого решения о том, каким образом данное событие должно будет произойти в реальности: он «нейтрален» (*neuter*) в отношении всех возможностей.





Все существующие возможности разум предлагает воле, к-рая из мн. возможных вариантов соединения вещей и их отношений выбирает некий определенный: «После того как разум предложит все [варианты] сложения [вещей и отношений] воле, воля может свободно избрать или не избрать объединение этих терминов, т. е. соединение этих контингентных терминов, или же их разделение» (цит. по.: *Wolter. Scotus' Paris Lectures. 1990. P. 289; ср.: Ioan. D. Scot. Rep. Paris. I 38. 2 // EdWad. Vol. 11. P. 218*). В результате такого избрания воля, напр., решает «сделать блаженным Сократа или Петра, а Иуду отвергнуть и не соединить его с блаженством, но отделить». Вследствие такого решения Божественной воли впервые становится истинным, т. е. соответствующим реальному положению дел, суждение о контингентном, такое, напр., как: «Петру будет даровано блаженство». Истинность здесь не есть нечто независимое от Божественной воли, но результат действия воли: «Контингентное является истинным, поскольку истинность этого первично причиняется актом Божественной воли; так что воля желает, чтобы это было истинным не потому, что это истинно [до акта воли], но наоборот» (*Ibidem*). Соответственно Божественный разум познает истинность сложного суждения о будущем не до акта воли, но в результате такого акта: «Божественный разум тогда впервые узнает, что из противоречащих [друг другу] суждений о будущем одно — истинно, когда посредством акта воли определяется и причиняется истинность [определенного] сочетания таковых [контингентных] терминов» (*Ibidem*).

Т. о., согласно И. Д. С., все возможные контингентные события пребывают в Божественном разуме в качестве знания о свободных актах Божественной воли, производящей все эти события. Поскольку воля и разум Бога едины в Божественной сущности и тождественны ей, все акты воли познаются Богом через познание Своей сущности сразу же при их возникновении (см.: *Ioan. D. Scot. Rep. Paris. I 38. 2 // EdWad. Vol. 11. P. 218; ср.: Cross. 1999. P. 51–53*). При этом знание Бога не претерпевает изменения, поскольку меняется не его содержание, но его модальность: из знания о возможном оно (вслед. присоединения знания об обеспечиваю-

щем реальность контингентного решения Божественной воли) становится знанием о действительном (ср.: *Wolter. Scotus' Paris Lectures. 1990. P. 293; Bonansea. 1981. P. 315–316*).

Однако предложенное И. Д. С. решение вызывает еще одну, более сложную проблему: как можно совместить предположение о знании всех будущих событий Богом с наличием у разумных творений свободной воли, в зависимости от решений к-рой нечто может произойти или не произойти. Для разрешения этого затруднения И. Д. С. обращается к концепции частичной причинности. Эта концепция использовалась и до И. Д. С.: в частности, Фома Аквинский при рассмотрении вопроса о знании Богом будущих контингентных событий в «Сумме теологии» отмечал: «Хотя высшая причина (т. е. Бог.— Д. С.) является необходимой, ее следствие... может быть контингентным из-за ближайшей контингентной причины» (*Thom. Aquin. Sum. th. I 14. 13*). Однако, согласно И. Д. С., решение Фомы и его последователей не вполне корректно: если Бог как первичная причина действует с необходимостью, то никакая последующая причина не будет способна привести контингентность в результат, а в таком случае окажется, что нет вообще ничего контингентного (см.: *Wolter. Scotus' Paris Lectures. 1990. P. 295–296*). Подобный вывод несовместим с христианским учением о контингентном творении и потому должен быть признан неверным. Согласно И. Д. С., как несомненно то, что существуют контингентные вещи, так несомненно и то, что основанием их контингентности является акт Божественной воли, также контингентный, а не необходимый: «Первое основание контингентности заключено в Божественной воле или же в ее акте в отношении чего-то отличного от нее» (*Ioan. D. Scot. Rep. Paris. I 39; цит. по: Wolter. Scotus' Paris Lectures. 1990. P. 299*).

Установив контингентность Божественного воления, И. Д. С. обращается к анализу человеческой воли. Она, согласно И. Д. С., наделена Богом свободой, что означает: Бог не только свободно создал человеческую волю, но и наделил ее отпечатком Его собственной свободы, предоставив ей возможность свободного самоопределения. При этом самоопределение воли не означает ее

полной независимости от Бога: напротив, каждый акт человеческой воли соединяет в себе двойную контингентную причинность: «Нечто может вследствие своей причины называться двояко контингентным; так, акт нашей воли имеет двойную причину контингентности, т. е. одну [причину] со стороны Божественной воли как первой причины, и вторую со стороны [нашей] воли как второй причины» (*Ioan. D. Scot. Rep. Paris. I 39; цит. по: Wolter. Scotus' Paris Lectures. 1990. P. 301*). Т. о., Бог знает о свободных движениях человеческой воли до их совершения как о возможностях, Он соединяет Свое контингентное воление с человеческим контингентным волением при каждом акте человеческого воления, и в силу этого Он знает каждый человеческий совершенный акт и в аспекте его возможности, и в аспекте его действительности (см.: *Wolter. Scotus' Paris Lectures. 1990. P. 311–313*). При этом в каждом акте контингентного воления необходимы Божественная и человеческая воля как две частичные причины, однако каждая из них выполняет то, что свойственно ей по природе, поэтому их действия различны, а результат взаимодействия един (ср.: *Cross. 1999. P. 54*).

Наличие двойной причинности в отношении контингентного служит, по И. Д. С., единственным теологически допустимым объяснением существования в мире зла. Зло есть следствие свободного акта разумной воли. Если считать, что воля Бога является первичной и непосредственной причиной человеческого воления, то окажется, что не человек, а Бог ответствен за возникновение зла и греха, поскольку первичная и непосредственная причина в большей степени ответственна за причинение результата, чем последующие причины. Напротив, в соответствии с предложенным И. Д. С. решением вопроса о соотношении Божественной и человеческой воли в причинении контингентного, Божественная воля участвует в акте контингентного причинения, осуществляемом тварной волей, лишь как сила, обеспечивающая реализацию предоставленной Богом человеку способности свободного воления. Сотворив свободную волю, Бог даровал ей возможность свободно желать, одновременно сохранив за Своей волей право принимать или отвер-







Иоанн Дунс Скот.  
Миниатюра из рукописи XV в.  
(Ms. Gonville N 371. Fol. 1). Б-ка колледжа  
Гонвилл-энд-Киз, Кембридж,  
Великобритания

гать свободный выбор человека (см.: Wolter. Scotus' Paris Lectures. 1990. P. 315–333).

Т. о., согласно И. Д. С., произведение и познание Богом буд. контингентных событий не является основанием для привнесения в понятие о Боге изменчивости или несовершенства. Бог знает всю полноту возможностей и содержит в Своей воле всю полноту благодати, однако вслед. Своей свободы Он контингентно взаимодействует с контингентной тварной волей во времени. По справедливому замечанию Уолтера, «хотя Божественное знание и Божественное воление вечны, с точки зрения своей цели они всегда имеют дело с чем-то настоящим, происходящим здесь и сейчас. И если здесь и сейчас взаимодействие Бога с человеческой волей не ограничивает и не связывает ее, то и факт... что Бог совершает такое взаимодействие в вечности, никоим образом не может ограничивать человеческую волю» (Ibid. P. 332). Даровав тварной воле возможность самоопределения, Бог уважает это в Своем творении и не упраздняет этого при Своем взаимодействии с тварной волей.

Предложенное И. Д. С. решение об отношении разума и воли Бога к контингентным событиям оставило открытым вопрос о том, как именно Бог осуществляет свое взаимодействие с человеком в каждом контингентном акте человеческого воления. Позднее разнообразные ответы на этот вопрос пытались предложить такие представители поздней схоластики, как Л. Молина и Д. Банез. Для И. Д. С. единственным объяснением является указание на

Божественную бесконечность, в которой содержатся в едином акте познания все возможные вещи и события, а в едином акте воления — все реальные вещи и события, как совершаемые одной Божественной волей, так и те, при осуществлении к-рых Бог и человек взаимодействуют. Однако вполне познать способ существования бесконечного конечный человеческий разум не способен, и потому, несмотря на возможные аналогии, Божественные мышление и воление сохраняют свою внутреннюю таинственную непознаваемость (Ibid. P. 333).

**Учение о Св. Троице.** В области триадологии И. Д. С., как и большинство схоластов, достаточно твердо придерживался августиновской традиции (Cross. 1999. P. 61). Вместе с тем он использовал некоторые элементы аристотелевской философии для прояснения сложных вопросов внутритроичных отношений. Несмотря на явное августиновское влияние, предлагаемые И. Д. С. решения триадологических проблем отличаются от традиц. зап. представления о Св. Троице и часто в силу этого сближаются с учением о Св. Троице, содержащимся в сочинениях греч. отцов Церкви, прежде всего представителей каппадокийской богословской школы и прп. Иоанна Дамаскина. Так, истолкование отношения между Божественной сущностью и Божественными Лицами у И. Д. С. близко к правосл. пониманию сущности как общего и Ипостаси (Лица) как частного, которое было введено свт. *Василием Великим* и впоследствии закрепилось в правосл. богословии. Подчеркивание И. Д. С. особого характера общей сущности Божией, не претерпевающей деления, является свидетельством гармоничного сочетания в его триадологии вост. и зап. способов объяснения соотношения универсального и индивидуального в Боге (Idem. Duns Scotus on God. 2005. P. 165–166). Попытку сближения позиций Зап. и Вост. Церквей можно увидеть и в трактовке И. Д. С. вопроса о Filioque.

Посвященные учению о Св. Троице «вопросы» у И. Д. С. подразделяются на неск. смысловых блоков: во-первых, исследуется понятие «произведение» применительно к Лицам Св. Троицы, т. е. анализируются внутривозможные акты происхождения Сына и Св. Духа от Отца. Во-вто-

рых, И. Д. С. рассматривает вопрос о принципе личностного бытия Лиц Св. Троицы. Затем разбирается соотношение Лиц Св. Троицы и Божественной сущности, отношение Лиц между Собой и выделяются Их ипостасные свойства. Наконец, И. Д. С. отвечает на вопрос об отношении Лиц Св. Троицы к тварному миру. Подробное исследование триадологии И. Д. С. было проведено Ф. Веттером в его диссертации (Wetter. 1967). Различные триадологические идеи И. Д. С. рассматривались также в статьях и монографиях (Veu-they. 1966; Iammarrone L. 1978; Idem. 2003. P. 509–537; Idem. 2008; Bäck. 1998; Huculak. 2002).

I. Понятия «произведение» (productio) и «личность» (persona) в учении о Св. Троице. Для объяснения возможности и действительности существования «произведений» в Боге И. Д. С. использовал, с одной стороны, разработанное им представление о Боге как о разумном и наделенном волей наивысшем Существо, а с другой стороны — восходящую к блж. Августину аналогию между устройством человека и соотношением Ипостасей в Св. Троице.

Используемый И. Д. С. при объяснении отношений между Лицами Св. Троицы термин «произведение» был известен в предшествующей греч. и лат. богословской традиции, однако использовался сравнительно редко. Прп. Иоанн Дамаскин определял понятие «рождение» через идею «произведения», понимаемого в смысле «изведения из себя» чего-то, имеющего независимое существование; по его словам, «рождение состоит в том, что из сущности рождающего производится по сущности» (Ioan. Damasc. De fide. orth. I 8). И. Д. С. мог заимствовать термин «произведение» у Бонавентуры, к-рый рассматривал его как общее понятие для неск. различных действий, выделяя в нем 3 смысла: 1) «произведение», связанное с движением и изменением и предполагающее обработку внешней по отношению к производящему материи, напр., создание художником статуи; 2) «произведение», связанное с движением и изменением, однако не нуждающееся в материи и обуславливаемое действующей причиной, к-рая предшествует по времени производимому, напр., творение мира из ничего; 3) «произведение», не предполагающее движения или



изменения, не связанное с первенством во времени, но указывающее лишь на отношение определенной зависимости произведенного от производящего (см.: *Bonaventura*. In *Sent.* II 1. 1. 3. 1 // *Idem*. *Opera omnia*. Quaracchi, 1885. Т. 2. Р. 32), — это и есть «произведение» Отцом Сына и Св. Духа, о к-ром говорит И. Д. С. Генрих Гентский в «Упорядоченных вопросах» специально отмечал, что понятие «произведение» в узком смысле не тождественно понятию «творение» (*factio*), «поскольку то, что производится, производится не из предсуществующего подлежащего и не из ничего, но из сущности производящего, без всякой новизны (*innovatio*)» (*Henricus de Gandavo*. *Summa: Quaestiones ordinariae*. 39. 8 // *Idem*. *Opera omnia*. Leuven, 2004. Vol. 28. Р. 255).

Согласно И. Д. С., способность производить есть некое совершенство, а поскольку Бог обладает полнотой всех совершенств, Он является производящим. При этом произведение может быть внутренним или внешним, а также контингентным или необходимым. Творение мира Богом является внешним и контингентным производением, однако, поскольку необходимое и внутреннее произведение совершеннее контингентного и внешнего, необходимо признать, что в Боге помимо контингентного внешнего произведения существует необходимое внутреннее произведение (см.: *Ioan. D. Scot. Ordinatio*. I 2. 2. 1–4 // *EdVat*. Vol. 2. Р. 271–272; ср.: *Cross*. *Duns Scotus on God*. 2005. Р. 131–132). Далее И. Д. С. проводит еще одно различие, выделяя природное и волевое произведение. Природное произведение предшествует волевому, поскольку, согласно И. Д. С., любой акт воления является следствием предшествующего акта познания, к-рый является не волевым, а природным актом. Именно на этом этапе рассуждения И. Д. С. обращается к августиновской схеме соотношения Ипостасей Св. Троицы с устройством человека.

Будучи совершенным Разумом, Бог обладает и совершенной памятью (*memoria perfecta*). Существование памяти требует, во-первых, существования самого разума и, во-вторых, существования объекта познания. При этом в отличие от обычных познавательных актов в связанных с памятью актах объект познания есть нечто внутренне содержащееся

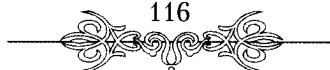
в самом познающем разуме. Поскольку всякая тварная память характеризуется тем, что имеет в качестве содержания и объекта «порожденное познание» (*notitia genita*), совершенная память Бога имеет это же свойство (*Ioan. D. Scot. Ordinatio*. I 2. 2. 1–4 // *EdVat*. Vol. 2. Р. 259–260). Она имеет своим содержанием совершенное и бесконечное существо Бога, а потому и сама является бесконечной. Поскольку в Боге возможность и необходимость совпадают, эта память существует необходимо (*Ibid*. Р. 260–261; ср.: *Cross*. *Duns Scotus on God*. 2005. Р. 133–135). Т. о., в Боге помимо непродуцированного Лица (Отца) существует произведенное природно Лицо (Сын).

Произведение Св. Духа обосновывается И. Д. С. через аналогичный анализ Божественной воли. Как характерным свойством разума является произведение познавательного акта, так характерным свойством воли является произведение акта любви. Существующая в Боге воля в акте любви направлена на Самого Бога как на бесконечный совершенный объект, поэтому производимая волей любовь также бесконечна (*Ioan. D. Scot. Ordinatio*. I 2. 2. 1–4 // *EdVat*. Vol. 2. Р. 263; ср.: *Cross*. *Duns Scotus on God*. 2005. Р. 137–142).

Согласно И. Д. С., в Боге может существовать лишь одно непродуцированное Лицо (Отец) и два произведенных Лица (Сын и Св. Дух). Для обоснования этого он обращается к идее простоты Бога: любая множественность в Нем должна быть сведена либо к единству, либо к минимально возможному числу. Однако произведения разума и воли не могут быть соединены в чем-то одном, поскольку разум осуществляет природное произведение, а воля осуществляет свободное произведение. При этом свободное произведение Св. Духа Отцом не означает, что произведение Св. Духа контингентно: оно происходит по воле Отца, но не связано с волевым избранием из различных возможностей; т. о., «произведение [Св. Духа] есть акт свободный, не природный, притом необходимый, а не контингентный» (*Minges*. 1930. Т. 2. Р. 209; ср.: *Ioan. D. Scot. Quaest. quodlib.* 16. 2; *Iammarone L.* 2008. Р. 52–56). Поскольку Бог вечен, произведение Отцом Сына и Духа также совершается вечно и не имеет никакого начала во времени.

Для разъяснения взаимного соотношения Лиц Св. Троицы И. Д. С. потребовалось переопределить понятие «личность» (*persona*). Согласно традиционному определению Боэция, личность есть «неделимая субстанция разумной природы» (*Boetius*. *Contr. Eutyech.* 3 // *PL*. 64. Col. 1343). Однако это определение, по мнению И. Д. С., неприменимо к Богу: во-первых, в Нем нет никакого родо-видового деления, а потому применительно к Нему теряет смысл понятие неделимости; во-вторых, если руководствоваться этим определением, то окажется, что Божественная сущность есть личность. Вместо определения Боэция И. Д. С. предложил использовать определение, введенное Рихардом Сен-Викторским, согласно к-рому «Божественная Личность (*persona*) есть несообщаемое существование (*incommunicabilis existentia*) Божественной природы» (*Richardus a Sancto Victore*. *De Trinitate*. IV 22 // *PL*. 196. Col. 945; ср.: *Ioan. D. Scot. Ordinatio*. I 23. 1 // *EdVat*. Vol. 5. Р. 355). В центре этого определения находится понятие «несообщаемость», использование к-рого могло привести к выводу о том, что личностное бытие определяется не неким присущим чему-либо положительным качеством, но чистым отрицанием. Однако, согласно И. Д. С., применительно к Божественным Лицам несообщаемость означает не просто отсутствие возможности общения, но и постоянное актуальное недопущение такого сообщения: «Божественному Лицу не только свойственно отрицание актуальной и приобретаемой (*aptitudinalis*) сообщаемости, но Оно также обладает сопротивлением (*repugnantia*) сообщаемости, и такое сопротивление может существовать не иначе, как благодаря некой позитивной сущности (*entitas positiva*)» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio*. III 1. 1. 1 // *EdVat*. Vol. 9. Р. 23).

II. Соотношение сущности Божией и Лиц Св. Троицы; свойства Божественных Лиц. Поскольку в соответствии с христ. вероучением единый Бог существует в трех Божественных Лицах, задачей И. Д. С. было выявить, каким образом соотносятся акты и свойства, относимые к Единому Богу, с ипостасными актами и свойствами Лиц Св. Троицы. Для решения этой проблемы И. Д. С. в соч. «*Quaestiones quodlibetales*» предложил различать по







отношению к Богу высказывания о сущности (*essentialia*) и высказывания о Лицах (*notionalia*). В число *essentialia* входит все, что относится к сущности Бога: природа, Божественная сущность, свойства Бога (напр., мудрость, всемогущество и т. п.), общие акты Св. Троицы (напр., творение). При этом внутренние сущностные акты (*actus interiores essentialia*) лишь осуществляются (*operantur*), однако не имеют результата осуществления в виде некой вещи или некоего лица, поэтому они называются также «производимые акты» (*actus operativi*). К числу этих актов относится мышление и воление, в к-рых Бог Отец, обладающий полнотой божества, волит и мыслит Самого Себя, т. е. Божественную сущность, не производя при этом иного Лица. Глаголы «мыслить» и «волить» употребляются в этом случае как непереходные, т. е. не имеют никакого объекта, но лишь выражают процесс (*Huculak. 2002. P. 687*). Напротив, внутренние акты *notionalia* являются производящими актами (*actus productivi*), к-рые всегда имеют некий предел, получающий бытие в силу этих актов, а именно произведенное Лицо. Применительно к Сыну и Св. Духу эти акты обозначаются переходными глаголами «говорить» (*dicere*) и «выдыхать» (*spirare*) соответственно. Результатом этих актов являются произведенное ипостасное бытие Слова и Св. Духа (см.: *Ioan. D. Scot. Quaest. quodlib. 1. 5-7, 13-14, 22; ср.: Minges. 1930. T. 2. P. 190-191; Huculak. 2002. P. 687*).

При этом внутренние *notionalia* соответствуют внутренним *essentialia*, так что «говорение» соотносится с «мышлением», а «выдыхание» — с «волением». Т. о., внутренние *essentialia* предшествуют *notionalia*, тогда как внешние *essentialia* (такие, напр., как творение или сохранение) следуют за ними. Это предшествование и следование понимается И. Д. С. не как временной процесс, поскольку в Божественной жизни нет времени, но как логико-нерархическая последовательность. В этой последовательности на первом месте стоит факт существования единого Бога, простого по сущности. В единой Божественной сущности, согласно И. Д. С., содержатся и основываются т. н. Божественные формальности (*formalitates*), или измерения Божественной реальности (*Huculak. 2002. P. 688*).

Поскольку единственным основанием личного существования Ипостасей Св. Троицы является взаимная несообщаемость их существования, единственным, что отличает их, являются их ипостасные особенности. Согласно И. Д. С., «Первое Лицо утверждается в личностном бытии (*esse personali*) не божеством, поскольку оно (т. е. Божественная сущность) не является несообщаемым, также не активным изведением [Св. Духа], поскольку оно есть нечто общее для Него и Сына, также не нерожденностью, но неким положительным отношением ко Второму Лицу» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. I 28. 3 // EdVat. Vol. 6. P. 139*). Т. о., Отец утверждается в Своем личностном бытии единственно лишь Своим отцовством (*paternitas*), причем это отцовство есть как бы отпечаток самой Божественной сущности и с неизбежностью предполагает ее существование (*Huculak. 2002. P. 688*). Точно так же Сын, Второе Лицо, утверждается сыновством (*filiatio*), а Св. Дух, Третье Лицо, — пассивным выдыханием (*spiratio passiva*). Тем самым образуются два взаимно соотносящихся ряда, один из *essentialia*, а второй из *notionalia*: *esse — intellegere — velle* (бытие — мышление — воля) и *paternitas — filiatio — spiratio* (*Ibidem*). Эти два ряда, специально отмечает И. Д. С., соотносятся не как причина и следствие, но выражают внутреннее соответствие между динамикой сущности Бога и ипостасным существованием Лиц Св. Троицы (см.: *Minges. 1930. T. 2. P. 196-198*).

Обсуждая вопрос о соотношении Божественной сущности и Лиц Св. Троицы, И. Д. С. утверждал, что Божественное Лицо отличается от Божественной сущности не реально, но формально (*formaliter*). В качестве исходного пункта для этого утверждения он приводил направленное против учения о Св. Троице Иоахима Флорского 2-е определение Латеранского IV Собора (1215), в соответствии с которым Божественная сущность неделима (ср.: *Cross. 1999. P. 68*). Божественная сущность не может и не должна разделяться между тремя Лицами в том же смысле, в каком человеческая природа разделяется между различными индивидами человеческого рода; в каждом из Лиц Св. Троицы присутствует вся Божественная сущность: «Ибо это (существование Лиц Св. Трои-

цы.— Д. С.) не сообщение части сущности, поскольку сущность проста и неделима (*simplex et indivisibilis*), но [сообщение] всей сущности (*totius essentiae*); потому вся целиком та сущность, которая есть в Отце, есть в Сыне и в Святом Духе, так что вследствие божественной простоты любое Лицо есть эта вещь (т. е. любое лицо есть сущность.— Д. С.), и все три Лица суть эта вещь» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. I 5. 1. 1 // EdVat. Vol. 4. P. 14*). Т. о., в Боге отсутствует всякое реальное различие, но вместе с тем наличествует формальное различие, поскольку ни одно Лицо не тождественно Божественной сущности (*Minges. 1930. T. 2. P. 223-224*). Согласно И. Д. С., сущность или природа сообщается каждой личности «в смысле идентичности» (*per identitatem*). В случае конечного сущего, напр., человека, происходит как бы «разделение» природы между индивидами, которые все в равной мере причастны одной и той же природе, однако не идентичны с ней формально, поскольку в каждом индивиде она соединена с его индивидуальным признаком — «этовостью» (*haecceitas*). Божественная природа, будучи неделимой, не разделяется между индивидами, но присутствует в трех Лицах как единая по числу: «Божественная природа... есть сообщаемая... без разделения» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. I 2. 2. 1-4 // EdVat. Vol. 2. P. 346; ср.: Cross. 1999. P. 68*).

Т. о., Божественное Лицо включает Божественную сущность и неповторимую личную особенность, ипостасное свойство, однако не как некие «составные части» чего-то сложного, но в динамическом единстве внутрибожественной жизни (см.: *Iammarone L. 2008. P. 45-47*). Отец, Сын и Св. Дух не могут быть разделены и отделены друг от друга в том же смысле, в каком разделяются и существуют отдельно два человеческих индивида. Единая и идентичная Божественная сущность обеспечивает постоянное единство Лиц Св. Троицы, в то время как Их ипостасные свойства препятствуют Их слиянию. Именно невозможность реального разделения Лица и Сущности, невозможность мыслить Лицо вне сущности, но одновременно также невозможность отождествить Лицо и сущность — все это обозначается И. Д. С. термином «формальное различие» (см.: *Huculak. 2002. P. 695-696*).





При этом, если сущность и Ипостаси различаются между собой формально, то Ипостаси отличаются друг от друга уже реально: «Производящий с необходимостью отличается от своего произведенного реально... следовательно, существует некое реальное отношение и реальное различие между чем-то, заключенным в Божественной сущности... ибо в этой Природе [заключены] существующие Сами по Себе (per se subsistentes) Лица» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. I 26. 1 // Ed. Vat. Vol. 6. P. 9*). Возможно, именно с постулированием реального различия между Лицами Св. Троицы связано учение И. Д. С. о взаимопроникновении (inexistentia), или перихорэсисе, Лиц (см.: *Cross. Duns Scotus on God. 2005. P. 170–172*). Заимствуя этот термин, восходящий к вост. триадологической традиции, у Генриха Гентского, И. Д. С. вместе с тем не соглашается с интерпретацией, предложенной Генрихом, согласно к-рому этот термин указывает на пребывание каждого из Лиц Св. Троицы в Другом Лице в силу их общей Божественной сущности. И. Д. С. склонен скорее понимать взаимопроникновение не как проявление единства сущности, но как выражение, указывающее на межличностную связь Ипостасей, Которые в силу своей бесконечности совпадают друг с другом без слияния и смешения (см.: *Ioan. D. Scot. Ordinatio. I 19. 2 // EdVat. Vol. 5. P. 284–298*; ср.: *Minges. 1930. T. 2. P. 242–244*; подробнее см.: *Wetter. 1967. S. 436–446*).

В рамках рассмотрения вопроса об ипостасных свойствах Лиц Св. Троицы И. Д. С. вел полемику (подробный анализ см.: *Cross. Duns Scotus on God. 2005. P. 183–202*; ср.: *Idem. 1999. P. 65–67*) с Фомой Аквинским и др. схоластами относительно того, являются ли ипостасные свойства, благодаря к-рым Лица Св. Троицы отличаются друг от друга, относительными (relativa) или абсолютными (absoluta). Согласно Фоме, мнение к-рого И. Д. С. называет общим, т. е. разделяемым большинством теологов, «божественные Лица различаются между собой исключительно отношениями» (*Thom. Aquin. Sum. th. I 36. 2*). При этом «отношения могут различать Лица лишь постольку, поскольку являются противоположными» (*Ibidem*). Т. о., Лица Св. Троицы отличаются в соответствии с 3 отношениями: отцовство, сынов-

ство и пассивное выдыхание (*Cross. Duns Scotus on God. 2005. P. 183*). В качестве альтернативы этой позиции И. Д. С. выдвигал др. возможное мнение: Лица Св. Троицы утверждаются не взаимными отношениями, но некими абсолютными свойствами (proprietas absolutae), соотносящимися с порядком их произведения. Основание для такой позиции он видел в том, что в случае принятия теории относительных свойств окажется, что Отец не является Лицом до логического момента рождения Сына, поскольку соотносительные вещи существуют логически одновременно (см.: *Minges. 1930. T. 2. P. 226, 229*). При этом И. Д. С. считал, что теорию относительных свойств не следует отвергать, но можно признать в качестве следствия теории абсолютных свойств. Сами эти абсолютные свойства есть моменты внутренней жизни Троицы, недоступные человеческому познанию (*Ibid. P. 227–228*). Однако учение об абсолютных свойствах излагается И. Д. С. лишь как теологическая гипотеза, поэтому он считает допустимым придерживаться и традиц. мнения (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. I 28. 3 // EdVat. Vol. 6. P. 158*). Существует лишь одно конституитивное свойство, определяющее существование каждого Божественного Лица, связанное с отношением происхождения (relatio originis). Таким свойством для Отца является «отцовство», для Сына — «сыновство», для Св. Духа — «исхождение», или «пассивное выдыхание» (*Idem. I 28. 2 // Ibid. P. 110*). При этом у Лиц могут быть иные собственные свойства, связанные с Их соотношением, но не конституирующие Самих Лиц. Такими свойствами, напр., для Отца являются «нерожденность» и «изведение Св. Духа» (*Minges. 1930. T. 2. P. 230–231*).

III. Проблема Filioque. Незадолго до времени написания сочинений И. Д. С. догмат католич. Церкви об исхождении Св. Духа от Отца и Сына получил офиц. одобрение и утверждение на *Лионском II Соборе* (1274): «Мы исповедуем с верностью и благочестием, что Святой Дух вечно исходит от Отца и Сына — не как от двух начал, но как от одного начала, не как от двух дуновений, но как от одного дуновения (spiratio)» (*Denzinger. Enchiridion. N 850*). Данная формулировка представляет версию догмата, намеренно приближен-

ную к правосл. учению, поскольку главной задачей Собора было установление унии с правосл. К-польской Церковью (подробнее см.: *Franchi. 1968*). Именно в духе постановления Лионского Собора И. Д. С. решал вопрос о Filioque.

Не сомневаясь в истинности этого догмата, И. Д. С. предложил собственную его интерпретацию, отличающуюся от классической формулировки этого учения у блж. Августина и его последователей. Согласно блж. Августину, «Святой Дух... не есть только [Дух] Отца, или только [Дух] Сына, но есть [Дух] Обоих, и потому являет нам общую любовь (communem caritatem), которой любят Друг Друга Отец и Сын» (*Aug. De Trinit. XV 17*). Если буквально понимать эту формулировку блж. Августина, можно сделать вывод, что помимо общей Божественной сущности в Св. Троице есть еще некая общность, объединяющая Отца и Сына, Которая и есть Св. Дух. В соответствии с формулировкой блж. Августина, «Дух Святой есть нечто общее для Отца и Сына, или же Само единосущное и совечное [Им] Общение (communio)» (*Ibid. VI 5*). Во времена И. Д. С. позиция блж. Августина с нек-рыми изменениями отстаивалась Генрихом Гентским, также постулировавшим, что Св. Дух есть взаимная Любовь Отца и Сына, в след. чего он исходит от обоих Лиц, однако сообразно одной изводящей силе (см. подробнее: *Cross. Duns Scotus on God. 2005. P. 216–218*).

Соглашаясь с тем, что Св. Дух может быть представлен как персонафицированная Любовь, И. Д. С. отвергал мнение блж. Августина и Генриха Гентского, в соответствии с к-рым эта Любовь есть любовь между двумя Лицами Св. Троицы (*Iammarrone L. 2008. P. 56–58*; *Cross. 1999. P. 63–64*). Согласно И. Д. С., Св. Дух может пониматься лишь как Любовь Лиц к Божественной сущности, а не как их взаимная Любовь. Т. о., верно говорить, что «Отец и Сын производят Любовь» — Св. Духа, но неверно утверждать, что Он есть Любовь между Ними (см.: *Ioan. D. Scot. Ordinatio. I 32. 1–2 // EdVat. Vol. 6. P. 238*). В соответствии с формулировкой И. Д. С., «Отец не изводит Святого Духа в силу того, что Он любит Сына, и Сын не изводит Святого Духа в силу того, что Он любит Отца, но Отец и Сын [вместе







изводят Духа] в силу того, что имеют присутствующую Божественную сущность в качестве первого объекта Их воли» (Idem. I 12. 1 // Ibid. Vol. 5. P. 37).

Еще один распространенный способ обоснования догмата Filioque был известен И. Д. С. из сочинений Фомы Аквинского, согласно к-рому упразднение учения об исхождении Св. Духа от обоих Лиц Св. Троицы привело бы к упразднению Самих этих Лиц (Huculak. 2002. P. 690). Поскольку, согласно Фоме, Лица отличаются друг от друга лишь отношениями, в случае признания исхождения Св. Духа только от Отца оказалось бы, что Сын и Св. Дух совпадают, поскольку между Ними не будет никакого отношения (см.: Thom. Aquin. Sum. th. I 36. 2). По словам Фомы, в таком случае «как Лицо Отца одно, так... было бы одно Лицо Сына и Духа Святого, имеющее два отношения, противоположные двум отношениям Отца» (Ibidem). Поскольку И. Д. С. отказался от учения Фомы Аквинского о конституировании Божественных Лиц противоположными отношениями, в рамках его триадологической системы этот аргумент не имеет никакого значения, вслед чего он был им отвергнут. Руководствуясь собственным учением об ипостасных свойствах, И. Д. С. утверждал: «Если бы — предположим невозможное — Отец не выводил Духа, но [это делал только] Сын, то все равно Отец был бы отличен от Сына и Святого Духа благодаря одному только Своему отцовству, ибо в силу отцовства он утверждается в Своем личностном бытии» (Ioan. D. Scot. Ordinatio. I 11. 2 // EdVat. Vol. 5. P. 19).

Отвергнув 2 распространенных обоснования догмата Filioque, И. Д. С. вместе с тем не отказался от этого догмата и предложил собственную аргументацию в пользу его истинности (см.: Cross. Duns Scotus on God. 2005. P. 219–222). Как следует из учения И. Д. С. о произведениях в Боге, происходящий от Отца Сын вместе с Отцом имеет Божественную волю, которая является основанием произведения Третьего Лица Св. Троицы: «Сын имеет Волю... следовательно, может производить с ее помощью; следовательно, делает это» (Ioan. D. Scot. Ordinatio. I 11. 1 // EdVat. Vol. 5. P. 4). Согласно И. Д. С., Св. Дух исходит от Отца и Сына в едином акте Божественной

воли, которая едина в Отце и в Сыне: «Воля, которая в Них, есть один и тот же производящий принцип в отношении Святого Духа» (Idem. I 12. 1 // Ibid. P. 44). Хотя Отец и Сын одинаково изводят Св. Духа, Отец, согласно И. Д. С., обладает определенным логико-онтологическим первенством в изведении: «Сила изведения (vis spirativa) сообщается Сыну от Отца, так что, когда Сын изводит [Духа], Он имеет это от Отца, и потому Отец изводит от Себя, а Сын не от Себя» (Idem. 12. 2 // Ibid. P. 59). Т. о., два Лица совместно производят один акт, первенство в к-ром принадлежит Отцу.

Хотя, повинувшись авторитету католич. Церкви, И. Д. С. был вынужден признавать учение об исхождении Св. Духа от Отца и Сына (ср.: Idem. I 11. 1 // Ibid. P. 4), он вместе с тем специально отмечал, что разногласие по этому вопросу между Вост. и Зап. Церквями есть следствие терминологической неопределенности, а не свидетельство уклонения в ересь одной или другой Церкви. И. Д. С. приводил слова Роберта Гроссетеста, писавшего: «Это противоречие в действительности есть не реальное, но словесное: ведь в противном случае или греки, или мы, латиняне, поистине были бы еретиками» (Ibid. P. 3). Поскольку учение об исхождении Св. Духа от Отца на Востоке и учение об исхождении от Отца и Сына на Западе восходят к древним церковным писателям, многие из которых прославлены в лике святых, ни одно из двух мнений, согласно Гроссетесту и соглашающемуся с ним И. Д. С., не может считаться еретическим: «Кто отважится... Иоанна Дамаскина и блаженных Василия, Григория Богослова, Григория Нисского, Кирилла [Александрийского] и других подобных греческих Отцов осудить как еретиков? Или кто осудит как еретиков блаженных Иеронима, Августина, Илария и подобных им латинских [Отцов]?» (Ibidem).

Т. о., в учении о Св. Духе И. Д. С. постулировал принцип единоначалия Отца в Св. Троице и устранил вызывавшее крайне негативную реакцию прав. богословов субординационистское учение о Св. Духе как взаимной Любви Отца и Сына.

IV. Св. Троица и творение. В соответствии с традиц. учением, сформулированным блж. Августином, из единства Божественной природы следует, что все внешние акты, совершае-

мые Богом, осуществляются совместно всеми тремя Лицами Св. Троицы: «... мы не говорим о двух началах творения, поскольку Отец и Сын вместе есть одно Начало (principium) для творения как один Творец, как один Бог» (Aug. De Trinit. V 13; Ioan. D. Scot. Quaest. quodlib. 8. 3). Объясняя этот тезис, И. Д. С. утверждал, что для Бога существование в качестве трех Лиц логически более первично, чем обладание любой др. причиняющей силой, в т. ч. и способностью создавать нечто внешнее по отношению к Нему (Cross. 1999. P. 70). Аргументацию в пользу этого утверждения И. Д. С. развивал в полемике с Генрихом Гентским, по мысли к-рого Бог Отец творит через Сына и Св. Духа, которые являются Его Знанием и Любовью соответственно (см.: Henricus de Gandavo. Quodlibeta. 6. 2 // Opera omnia. Leuven, 1987. Vol. 10. P. 36–40). Отвергая подобное представление, И. Д. С. отмечал, что «Божественная природа... сообщается трем Божественным Суппозитам (т. е. трем Лицам Св. Троицы.— Д. С.)... раньше, чем может быть непосредственно произведено творение; и потому в тот момент, в который творение является непосредственно производимым, эта причинность по отношению к подлежащему произведению творению — одна для трех Лиц» (Ioan. D. Scot. Ordinatio. II 1. 1 // EdVat. Vol. 7. P. 11).

Возражая Фоме Аквинскому, И. Д. С. утверждал, что внутренняя жизнь Св. Троицы совершается без всякого отношения к творению, как к идеальному, так и к реальному. По словам Фомы, «Отец, мысля Себя, и Сына, и Святого Духа, и все прочее, что содержится в Его знании, зачинает Слово» (Thom. Aquin. Sum. th. I 34. 1). Если принять этот тезис, окажется, что Слово вторично по отношению к знанию Бога о творении. И. Д. С., напротив, считал, что «никакое Лицо не утверждается в Своем личном бытии посредством некоего отношения к творению, и никакое личное свойство не выражает отношения к творению» (Ioan. D. Scot. Ordinatio. I 18. 1 // EdWad. Vol. 5. P. 1003). Т. о., всякое отношение к творению есть нечто общее для трех Лиц, а не свойство к.-л. одного Лица Св. Троицы (см.: Minges. 1930. T. 2. P. 244–248).

Будучи произведением совершенного Бога, все творение в той или





инной мере отображает своего Творца. Для пояснения различных уровней такого отображения И. Д. С. использовал понятия «отпечаток» (*vestigium*) и «образ» (*imago*). В соответствии с его делением, «образ есть отображение (*repraesentativum*) целого, и этим он отличается от отпечатка, который есть отображение некой части» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. I 3. 3. 4 // EdVat. Vol. 3. P. 340*). Всякая тварная сущность, будучи сотворена в соответствии с Божественным замыслом и образом, «отображает Бога как [Его] отпечаток» (*Idem. I 3. 2. 1 // Ibid. P. 200*). При этом высшее творение, т. е. «разумная природа», есть не только отпечаток Бога, но и его образ, причем в этом образе отражено единство и троичность Первообраза: «Разумная природа, поскольку она имеет в себе одну сущность и многие действия (*operationes*), между которыми есть определенный порядок происхождения (*ordo originis*), отображает (*repraesentat*) Троицу... так что разумная природа... есть отпечаток и образ [Троицы]» (*Ibidem*; ср.: *Minges. 1930. T. 2. P. 248–249*). Эта разумная природа отождествляется И. Д. С. с человеческой душой, которая «отображает всю Троицу; ибо поскольку она есть одна сущность, имеющая разум и волю, она отображает Божественную сущность... а три Лица она отображает при помощи своих потенций, реализуемых в актах» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. II 16 // EdWad. Vol. 6. P. 774*; ср.: *Minges. 1930. T. 2. P. 249–250*). Еще один способ отображения Св. Троицы в творении И. Д. С. видел в трансценденталиях — высших метафизических понятиях: ««Единое» применительно к творениям отображает единство, приличествующее Отцу; «истинное» — истинность, приличествующую Сыну; «благое» — благодать, приличествующую Святому Духу; все это — абсолютные совершенства субстанции, отображающие абсолютные совершенства Бога, свойственные [Божественным] Лицам» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. I 3. 2. 1 // EdVat. Vol. 3. P. 182*; ср.: *Minges. 1930. T. 2. P. 133*).

**Учение о творении.** И. Д. С. в целом принимал закрепившееся к его времени в схоластической среде традиц. христ. учение о творении мира. Обсуждение этого учения в XIII–XIV вв. происходило в полемике с араб. философами. В число авероистских тезисов, осужденных в 1277 г.

в Париже, входили тезисы о совечности мира Богу и необходимом характере творения. Мн. христ. богословы, в т. ч. Фома Аквинский и Генрих Гентский, видели свою задачу в том, чтобы рационально опровергнуть несовместимые с христ. верой положения араб. философии. Позиция И. Д. С. была неск. иной: придерживаясь христ. взглядов, он вместе с тем утверждал, что учение о творении есть предмет веры, а не философского исследования, поэтому в основу его должно полагаться доверие к церковному авторитету, т. е. к учению Свящ. Писания и Предания. Задача разума в области учения о творении не столько обоснование факта творения, сколько прояснение различных аспектов творческой деятельности Бога.

Рассуждая о творении, И. Д. С. неоднократно отмечал, что творение есть «действительное произведение чего-либо из ничего» (*creare est aliquid de nihilo producere in effectu* — *Ioan. D. Scot. Ordinatio. II 1. 2 // EdVat. Vol. 7. P. 34*; ср.: *Ibid. P. 37*; *Idem. I 36. 1 // Ibid. Vol. 6. P. 276*). И. Д. С. различал творение в активном смысле (*creatio actio*), т. е. непосредственно творческий акт Бога и творение в пассивном смысле (*creatio passio*), т. е. нечто сотворенное, характеризующееся «новизной или упорядоченностью по отношению к предшествующему небытию (*non esse*) этого» (*Idem. IV 13. 1 // EdWad. Vol. 8. P. 804*). Основание того, что Бог может творить, И. Д. С. видел в разработанном им учении о Боге как о производящей Причине (подробнее см.: *Prentice. 1965*), которая способна делать несуществующее существующим: «В строгом смысле сотворенным (*creatura*) называется то, что непосредственно от первого Производящего получает бытие после полного небытия (*non esse*), или после чистого ничто (*purum nihil*)» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. III 11. 1 // EdVat. Vol. 9. P. 356*).

Согласно И. Д. С., то, что Богу свойственно творить, т. е. производить нечто из ничего, является рационально постижимым фактом, поэтому с этим утверждением соглашаются не только христиане, но и араб. философы (*Idem. II 1. 2 // Ibid. Vol. 7. P. 34*). Однако понимание характера творческого акта Бога в христ. богословии и араб. религиозно-философской мысли принципиально отличается. Согласно И. Д. С.,



Иоанн Дунс Скот.  
Скульптура. Нач. XXI в.  
(Колледж Иоанна Дунса Скота в Дансе,  
Шотландия)

Аристотель и Авиценна допускают общую ошибку в учении о соотношении Бога и творения: «Аристотель и Авиценна согласно исходят из одного ложного принципа, а именно, что Бог имеет необходимое отношение к чему угодно вне Его (*Deus necessario se habet ad quidlibet quod est extra se*) и соотносится с этим [внешним] либо непосредственно, либо опосредствованно» (*Idem. I 8. 2. 1 // Ibid. Vol. 4. P. 297*; ср.: *Vos. 2006. P. 515–525*). В соответствии с отстаиваемым И. Д. С. христ. учением, необходим лишь сам Бог, тогда как его направленные вовне акты являются контингентными: «Бог причиняет все внешнее (*quae sunt ad extra*) контингентно (*contingenter*)... и из этого следует, что не необходимо, а потому и не по необходимости вечно (*sempiterno*)» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. II 1. 2 // EdVat. Vol. 7. P. 38*).

Контингентность творения, согласно И. Д. С., не может быть доказана научно и априорно в силу самой своей природы: ведь, согласно Аристотелю, доказательство может строиться лишь в отношении необходимого, а от необходимого невозможно перейти к контингентному (*Bonansae. 1981. P. 314*). Поэтому контингентность творения должна быть принята как самоочевидная и необходимая апостериорная истина, т. е. как нечто, в чем каждый человек может убедиться на собственном опыте. По словам И. Д. С., «то,







что среди вещей есть [нечто] контингентное, не может быть доказано ни априори, ни посредством чего-то более известного (notius)... [поэтому] это надлежит принять как нечто самопонятное (per se notum)» (*Ioan. D. Scot. Lectura. I 39. 5 // EdVat. Vol. 17. P. 490–491*). Для тех, кто упорно не желают признать существование в мире контингентности, И. Д. С. предлагает весьма специфическое практическое доказательство: «В отношении отрицающих это (т. е. контингентность.— Д. С.) надлежит применять пытки, огонь и прочее в том же роде, и нужно бить и сечь их, пока они не признают, что их могли бы и не мучить, т. е. пока не согласятся с тем, что их мучают контингентно, а не по необходимости» (*Rep. Paris. I 39; цит. по: Wolter. Scotus' Paris Lectures. 1990. P. 298*). Среди возможных апостериорных аргументов в пользу существования контингентности в творении И. Д. С. называл восходящий к Аристотелю аргумент о том, что признание всех вещей и событий необходимыми сделало бы ненужной любую человеческую деятельность и активность. К этому аргументу И. Д. С. добавлял, что ненужными в случае существования в творении только неизбежной необходимости стали бы все этические категории: добродетели, заповеди, наказания, награды и т. п.— т. е. разрушились бы все социальные и этические отношения между людьми (*Ioan. D. Scot. Rep. Paris. I 39; цит. по: Wolter. Scotus' Paris Lectures. 1990. P. 299*).

Творение в собственном смысле есть акт, свойственный только Богу. Подробно обсуждая вопрос о том, может ли нечто сотворенное в свою очередь творить, И. Д. С. отвергал мнение Авиценны, согласно к-рому существует иерархия т. н. интеллигенций, к-рые эмануируют из перво-го сущего и обладают собственной творческой силой (см.: *Ioan. D. Scot. Ordinatio. IV 1. 1 // EdWad. Vol. 8. P. 27*). Отождествляя, подобно др. христ. средневек. теологам, интеллигенции с ангелами, И. Д. С. заключал, что в смысле творения из ничего «ангел не может сотворить ни субстанцию, ни акциденцию» (*Ibid. P. 50*), тем более не может творить из ничего в безусловном смысле субстанция, соединенная с материей, напр. человек (*Ibid. P. 52; ср.: Minges. 1930. T. 2. P. 271*). Поскольку только Бог может творить из ничего, только Он способен снова обратить не-

что в ничто, т. е. окончательно уничтожить (annihilare) некую вещь (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. IV 1. 1 // EdWad. Vol. 8. P. 54; ср.: Minges. 1930. T. 2. P. 273*).

Всякое творение, т. е. любая сотворенная Богом вещь, является, по учению И. Д. С., ограниченной (limitata), конечной (finita), несовершенной (imperfecta),— последнее не в смысле недостатка или изъяна, но в смысле возможности большего совершенства. Будучи сотворено из ничего, творение может «стремиться к ничто» (tendere in nihil); бытие в нем не абсолютно, но соединяется с некой лишенностью (*Minges. 1930. T. 2. P. 273*). По словам И. Д. С., «в отношении Бога всякая сотворенная субстанция есть как бы акциденция» (*Ioan. D. Scot. Quaest. quodlib. 19. 13*). Однако наряду с этим творение стремится к Богу как к своему Творцу, оно может быть причастно Богу и в силу этой причастности утверждается как сущее (ens) и благое (bonum): «Творение есть нечто Божее (aliquid Dei), но не в смысле части... а нечто Божие как произведенное Им и причастное Ему» (*Ordinatio. III 27. 1 // EdWad. Vol. 7. P. 651*). Т. о., все творение по Божественному замыслу движется от своего начального состояния к большему совершенству (*Bonanssea. 1981. P. 320*).

Согласно И. Д. С., творение, зависящее в своем бытии и возникновении от Бога, всегда сохраняет определенное отношение к Нему. В то же время он находил терминологически неверным говорить о том, что Бог постоянно творит нечто, поскольку творение есть единый и контингентный божественный акт: «Творение всегда соотносится (refertur) с Богом, однако оно не всегда соотносится с Ним в смысле пассивного сотворения (creatio passio), поскольку пассивное сотворение имеет место лишь в первый момент (при возникновении творения.— Д. С.), как и активное творение имеет место лишь в этот момент» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. IV 13. 1 // EdWad. Vol. 8. P. 804*). Т. о., хотя Бог не творит постоянно активно и творение не творится постоянно пассивно, творение постоянно находится в особом отношении к Богу, а именно в отношении «сохранения» (conservatio) мира Богом (*Minges. 1930. T. 2. P. 259*).

Это отношение И. Д. С. характеризовал следующим образом: «Творение всегда находится как бы в станов-

лении (in fieri), то есть, актуально зависит от причины, дающей бытие, и никогда не пребывает в фактическом бытии, то есть, действительно отдельно и независимо от чего-либо другого» (*Ioan. D. Scot. Quaest. quodlib. 12. 14*). Однако непрерывная творческая и сохраняющая деятельность Бога не должна пониматься как еже-секундное творение из ничего нового сущего. Напротив, при сохраняющем творении Бог каждое мгновение обеспечивает тождественность бытия вещи: «Когда Бог сохраняет творение, целью этого сохранения не является нечто новое, но то же самое бытие (esse), которое [некая вещь] имела прежде» (*Ibid. 10. 19*).

Влияние учения И. Д. С. о сохранении как постоянном творении прослеживается в философии Декарта, к-рый в «Размышлениях о первой философии» учил о том, что различие между творением и сохранением существует лишь для человеческого разума, тогда как в действительности сохранение мира есть его непрерывное творение Богом, служащее очевидным аргументом в пользу существования Бога как Первопричины мира (см.: *Descartes R. Oeuvres / Ed. Ch. Adam, P. Tannery. P., 1904. T. 7. P. 48–49; ср.: Broadie. 1999. P. 1, 13; Incenzo. 2005*).

Помимо творческого и сохраняющего отношения Бога к миру И. Д. С. учил о промыслительном отношении, т. е. об устройении Богом мира упорядоченно и в соответствии с неким разумным замыслом: «В соответствии с верой и истиной надлежит говорить, что Бог имеет общее промышление (providentiam generalem) обо всем, т. е. управляет вещами так, как им надлежит быть управляемыми» (*Ioan. D. Scot. Quaest. quodlib. 21. 15*). Критикуя языческое представление о соотношении судьбы и случая, И. Д. С. утверждал, что в мире нет ничего случайного; любая случайность существует лишь для ограниченного человеческого разума, неспособного увидеть лежащий в основании всего Божественный замысел (ср.: *Minges. 1930. T. 2. P. 281*).

Наряду с общим промышлением Божиим о мире, согласно И. Д. С., существует также особое промышление (providentia specialis) о «разумных творениях», в т. ч. о людях. Это промышление И. Д. С. связывает с восходящей к блж. Августину концепцией Божественного предопределения. Особое промышление





основывается «на неком избрании»; в нем Бог заботится о людях «в соответствии с настоящими или будущими их заслугами, сокрытыми от нас» (*Ioan. D. Scot. Quaest. quodlib. 21. 15*).

Общее и частное промысления Бога о мире, по мысли И. Д. С., емко выраженной в приписывавшемся ему сочинении «О начале вещей», имеют общую цель и сходятся «в точке соединения Слова Божия с человеческой природой» (*Ioan. D. Scot. De rerum principio. 10. 23 // EdWad. Vol. 3. P. 86; ср.: Idem. 9. 75 // Ibid. P. 78*), поскольку благодаря Воплощению каждый человек получил возможность достичь наивысшего возможного совершенства: соединиться с Богом и стать «Сыном Божиим по благодати» (*Ordinatio. III 2. 1 // EdVat. Vol. 9. P. 134*). Т. о., согласно И. Д. С., Христос как Богочеловек есть высшая цель творения мира и высший смысл его существования.

**Христология.** Учение об Иисусе Христе — истинном Боге и истинном человеке — занимает особое место в богословской системе И. Д. С., в основании к-рой лежит представление о глубокой онтологической взаимосвязи Бога и творения. По словам И. Д. С., догмат о соединении божественной и человеческой природ во Христе «есть главное положение веры из всех, которые относятся к совершающемуся во времени» (*Ordinatio. III 1. 1. 1 // EdVat. Vol. 9. P. 5*). Отличительной чертой христологии И. Д. С. является ее централизация вокруг идеи любви — жертвенной любви Бога к человеку, приводящей Его к решению о Воплощении и Искуплении, и ожидаемой Богом ответной любви каждого искупленного человека к Богочеловеку Христу (*Iammarrone G. 1988*).

I. Учение о Воплощении. В соответствии с халкидонским догматом, лежащим в основе правосл. христологии, божественная и человеческая природы неслитно и нераздельно соединяются во Христе в единстве Лица (Ипостаси). Принимая этот тезис как основоположение веры, И. Д. С., подобно мн. средневеков. теологам, пытался предложить рациональное объяснение такого соединения и выявить его логическую и онтологическую структуру.

1. Две природы и одна Ипостась. Согласно И. Д. С., всякое соединение (unio) есть некое отношение (ге-

latio) между тем, что соединяется. В схоластической метафизике ко времени И. Д. С. существовало несколько теорий взаимосвязи двух природ, соединяющихся в единой вещи: между ними могут существовать отношения «оформления» (*informatio*), «приобщения» (*aggregatio*) и др. (см.: *Ioan. D. Scot. Quaest. quodlib. 19. 2*; подробнее см.: *Migliore. 1950. P. 416–421*). Последовательно разбирая возможные виды отношений применительно к ипостасному единству двух природ во Христе, И. Д. С. приходит к выводу, что между воспринятой человеческой природой и воспринимающей ее Ипостасью Логоса существует отношение «порядка» (*ordo*) или «зависимости» (*dependentia*). Слово «порядок» указывает на существование внутри единства чего-то первого и чего-то последующего, а слово «зависимость» характеризует способ взаимосвязи соотносящихся вещей (*Migliore. 1950. P. 421–424*). Это отношение не симметрично, поскольку оно является реальным отношением лишь для одного члена: «Ибо нет одинакового качества в воспринятой природе и воспринимающем Лице, поскольку воспринимающее Лицо не имеет никакого реального отношения к тварной природе» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. III 1. 1. 1 // EdVat. Vol. 9. P. 5*). Это отношение называется отношением зависимости, поскольку в нем воспринятая природа зависит от воспринимающего Лица; причем это «неравноправное» отношение (*relatio disquarantiae*), так как Божественное Лицо Само никак не зависит от человеческой природы (*Minges. 1930. T. 2. P. 333*). Основание последнего вывода И. Д. С. исследователи видят в его учении о Божественной бесконечности, которая не может быть ограничена чем-то тварным и конечным (см.: *Ibid. P. 334–335; Cross. 1999. P. 117; Iammarrone L. 2003. P. 542–543*).

Зависимость человеческой природы от Божественного Лица И. Д. С. считал отличающейся от той зависимости, к-рая существует между причиной и причиняемым, поскольку такое отношение к Богу является общим для всего творения и не может характеризовать уникальное ипостасное единство, существующее во Христе (*Migliore. 1950. P. 429–432*). Ипостасное единство, по И. Д. С., характеризуется такой же зависимостью, которая существует между субстан-

цией и акциденциями: субстанция не является причиной акцидентов, однако они зависят от нее в своем существовании и существуют как нечто вторичное по отношению к первичному (*Minges. 1930. T. 2. P. 234*). Существенное отличие между отношением субстанции к акциденции и отношением воспринимающего Лица к воспринятой природе состоит в том, что в 1-м случае акциденция как бы актуализирует пассивную способность субстанции иметь эту акциденцию, тогда как во 2-м случае зависящее относится к тому, от чего оно зависит, т. е. к своему субъекту, без всякого актуализирующего воздействия на этот субъект (*Cross. 1999. P. 116*; подробнее о различных способах объяснения ипостасной зависимости И. Д. С. и др. схоластами см.: *Idem. 2002. P. 27–136*).

По словам И. Д. С., опиравшегося в данном случае на учение прп. Иоанна Дамаскина (см.: *Ioan. Damasc. De fide orth. III 11*), «Слово восприняло человеческую природу в индивидуе (*in atomo*), то есть единичную (*singularem*) [природу], но при этом не имеющую собственной личности (*personalitatem*), поскольку последняя не могла бы быть совмещена с восприятием в единство Лица Слова» (*Ioan. D. Scot. Quaest. quodlib. 19.7*). Пытаясь объяснить, как индивидуальная человеческая природа может существовать и одновременно не быть личностью, И. Д. С. уточняет понятие «личность» и выявляет различные смыслы его употребления применительно к Божественным Лицам и применительно к человеческим индивидам (см.: *Cross. 1999. P. 117–121*). Согласно основному тезису И. Д. С., человеческая природа не становится личностью вслед. добавления к общей природе некоего «положительного сущего» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. III 1. 1 // EdWad. Vol. 7. P. 12–13; ср.: Quaest. quodlib. 19. 18*). И. Д. С. обосновывает это следующим образом: предположение о том, что во Христе существовали две личности с их личностью, заданной «положительным сущим», должно быть сразу же отвергнуто, поскольку оно выражает ересь *несторианства*, приверженцы к-рого учили о двух ипостасях во Христе. Следов., во Христе была одна Личность, а именно Божественная. Эта Божественная Личность, или Ипостась, восприняла индивидуаль-







ную человеческую природу без ее личности, т. е. именно как природу, а не как личность. Но в таком случае, если допустить, что личность природы задается неким «положительным сущим», то окажется, что человеческая природа Христа лишена важнейшего качества, которым обладают все остальные люди (Cross. 1999. P. 118–119). Этот вывод противоречит церковному учению о том, что не воспринятое Христом не может быть уврачевано, известному еще в патристическую эпоху (см.: Ioan. D. Scot. Ordinat. III 1. 1 // EdWad. Vol. 7. P. 12–13; ср.: Ioan. Damasc. De fide orth. III 6). И. Д. С. приводит также ряд философских доводов, обосновывающих то, что человеческая природа не может становиться личностью вслед прибавления к ней чего-то, т. е. некоего «положительно-го сущего» (см.: Cross. 1999. P. 119).

Установив это, И. Д. С. предлагает собственное решение: человеческая природа становится человеческой личностью не вслед добавления чего-то положительного, но напротив — вследствие отсутствия определенного свойства или качества. Согласно И. Д. С., для того чтобы человеческая природа была личностью, требуется отрицание ее актуальной (actualis) зависимости от чего-то иного, а также склонности к такой зависимости: «Такое отрицание, а именно отсутствие зависимости, не только актуальной, но также и по склонности (aptitudinalis), составляет понятие личности применительно к разумной природе» (Ioan. D. Scot. Ordinat. III 1. 1 // EdWad. Vol. 7. P. 15; ср.: Migliore. 1950. P. 443–447; Cross. 1999. P. 120). Вторую часть этого утверждения И. Д. С. поясняет на примере человеческой души: хотя душа не всегда актуально зависит от тела, поскольку может существовать отдельно от него, она всегда предрасположена к такой зависимости и потому не является личностью. Т. о., И. Д. С. определяет человеческую личность в соответствии с задачей своей христологии: чтобы быть личностью, природа должна быть лишена возможности быть воспринятой Словом в ипостасную зависимость. Та природа, к-рая воспринята в такую зависимость, т. е. человеческая природа во Христе, не является личностью.

Из этого учения И. Д. С. следует, что любая индивидуальная человеческая природа могла быть воспри-

нята Логосом, поскольку независимость есть акцидентальное свойство человеческой природы. При этом, если личность воспринимается Словом, она более не является независимой личностью — не потому, что она теряет некое положительное качество, но потому, что она приобретает дополнительную акциденцию — зависимость от Логоса (Cross. 1999. P. 120). Вслед этого понятие «личность» не однозначно употребляется применительно к Божественным Лицам и человеческим личностям: Божественные Лица с необходимостью являются независимыми, тогда как человеческие личности потенциально могут быть зависимыми, однако актуально обладают независимостью, конституирующей их в качестве личностей (Ibid. P. 121). Т. о., человеческая природа Христа полностью идентична человеческой природе любого человека, однако она не персонализирована — не в силу того, что у нее нет какого-то качества, но в силу дополнительного соотносительного качества (т. е. зависимости от Логоса), к-рым обладает только она (Ibidem; подробный анализ соотношения природы и личности во Христе см.: Idem. 2002. P. 297–309).

В соответствии с церковным учением И. Д. С. утверждал, что обе природы во Христе существуют со всеми своими свойствами: «В Нем существуют природные качества и потенции обеих природ; однако наиболее совершенные потенции разумной природы — это разум и воля; следовательно, в Нем существуют тварный разум и тварная воля, а сообразно Божественной природе — нетварный разум и нетварная воля» (Ioan. D. Scot. Ordinat. III 17. 1 // EdWad. Vol. 7. P. 379). Хотя во Христе существуют две истинные природы, неверно говорить, что в силу этого существует «два Христа»: «Во Христе есть две природы по числу, но из этого не следует, что Христос двойствен по числу (Christus sit duo numero), поскольку Христос не тождествен любой из этих двух природ» (Idem. III 6. 2 // EdVat. Vol. 9. P. 254). Обсуждая вопрос о том, как нетварное бытие (esse) Логоса соотносится во Христе с тварным бытием человека, И. Д. С. полемизировал с Фомой Аквинским, утверждавшим, что во Христе есть только одно бытие, «поскольку единое и сущее взаимобратимы, так что если бы во Христе было два бытия, а не одно, то было

бы два Христа, а не один» (Thom. Aquin. Sum. th. III 17. 1–2). Согласно И. Д. С., во Христе есть два «бытия сущности» (esse essentiae), поскольку сущность соответствует природе, а во Христе две природы. Более того, во Христе также два «бытия существования» (esse existentiae): существование Христа по человечеству, связанное с творением, рождением, смертью и т. п., отличным от Его вечного существования как Логоса по божеству (см.: Ioan. D. Scot. Ordinat. III 6. 1 // EdWad. Vol. 7. P. 172–174; ср.: Minges. 1930. T. 2. P. 344–345). Однако из этого не следует, что во Христе два «сущих» (entia), — напротив, в Нем одно «бытие субстанции» (esse subsistentiae), соответствующее одному суппозиту (suppositum), т. е. одной самостоятельно существующей Личности.

В силу единства Личности, высказывания о Христе относятся к Нему как к Богочеловеку, поэтому, напр., неверным будет высказывание: «Христос — творение» (см.: Minges. 1930. T. 2. P. 341–342). И. Д. С. знал святоотеческое учение о «взаимообщении свойств» (communicatio idiomatum) и объяснял его через идею совершенного единения двух природ: «Это единение — максимально возможное единение после единения Троицы, поскольку соединенное в нем наиболее совершенно, ибо первое (божественная природа.— Д. С.) есть бесконечное, а второе (человеческая природа.— Д. С.) есть само по себе совершенная субстанция, и в силу единения с первым есть нечто наиболее совершенное благодаря взаимообщению свойств» (Ioan. D. Scot. Ordinat. III 6. 1 // EdWad. Vol. 7. P. 176). Взаимообщение свойств позволяет относить поступки и дела, связанные с человеческой природой Христа, к Логосу, однако лишь в условном и ограниченном смысле (см.: Minges. 1930. T. 2. P. 343–344).

И. Д. С. решительно отвергал восходящую к оригенизму концепцию предсуществования души Христа, а также еретическое предположение, близкое по духу к несторианству, что Слово воплотилось во Христе уже после Его рождения. Хотя Воплощение было предопределено от века, тело и душа Христа никогда не имели реального существования, кроме как в единой Ипостаси воплотившегося Логоса: «Одушевление (animatio) не предшествовало по времени Воплощению, поскольку





в противном случае эта природа некогда была персонализирована (personata) в себе, а не в Слове, а именно когда она была одушевленным телом... в этом случае Блаженная Дева не была истинной Матерью Божией, поскольку родила не Бога, но того чистого человека, природа которого позднее была соединена с Богом» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. III 2. 3 // EdWad. Vol. 7. P. 85*). Т. о., о том, что одушевление предшествовало Воплощению, можно говорить лишь в смысле предшествования по природе, но не по времени.

2. Христос как Богочеловек: благодать, знание и воля. Согласно И. Д. С., ипостасное единство не предполагает с необходимостью к.-л. взаимодействия между Божественным Лицом и воспринятой человеческой природой, кроме отношения зависимости человеческой природы от Логоса (см.: *Iammarrone L. 2003. P. 599–604*). Однако в действительности это соединение наделило человеческую природу Христа рядом особых свойств, к-рые стали присущи человеческой природе не в силу самого соединения, но «сопутствующим образом» (*concomitanter*), т. е. в силу благодатного общения между двумя природами (подробнее см.: *Cross. 1999. P. 122–123; Minges. 1930. T. 2. P. 357–358*). Согласно И. Д. С., Бог мог поступить так в отношении любого человека и любой человеческой природы, однако Он предпочел особо почитать Христа, даровав ему высшую полноту благодати.

В соответствии с учением И. Д. С., человеческая природа во Христе получила максимальную благодать, больше к-рой не может быть дано никакому творению. С обладанием этой благодатью сочеталось наивысшее духовное наслаждение. Поскольку душа Христа обладала высшим наслаждением, она также имела совершенное «блаженное видение» (*visio beatifica*), или совершенное созерцание всего в Боге, «ибо высшее наслаждение предполагает высшее видение» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. III 14. 1 // EdWad. Vol. 7. P. 284*). Христос, согласно И. Д. С., «видел все в Слове от начала Своего рождения в утробе» (*Idem. II 3. 11 // Ibid. Vol. 6. P. 489*), из чего следует, что душа Христа видела все, что видит Слово. Возражая Фоме Аквинскому, по мнению к-рого душа Христа познавала все существующее во времени, но не познавала все то, что заключе-

но в Божественном разуме как возможное (см.: *Thom. Aquin. Sum. th. III 10. 2*), И. Д. С. постулировал существование такого знания у Христа, утверждая, что это не противоречит идее непознаваемости самой Божественной сущности (*Minges. 1930. T. 2. P. 353*). Для пояснения своего тезиса И. Д. С. использовал образ зеркала: Божественное Слово как зеркало являло душе Христа все, что та хотела увидеть, т. е. все что угодно из бесконечного числа актуально и потенциально существующих вещей и событий. Однако в отличие от Бога, который видит все одновременно, а точнее — вечно, видение души Христа происходило во времени, «так что она не могла воспринимать все сразу, но только последовательно» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. III 14. 2 // EdWad. Vol. 7. P. 299–300*).

Помимо высшего и совершенного познания вещей в Слове, душа Христа познавала вещи как они существуют сами по себе в материальном мире. Для описания знания Христа И. Д. С. использовал разработанное им различие между интуитивным и абстрактивным знанием. Что касается абстрактивного знания, то Христос имел его не так, как все прочие люди, т. е. не путем извлечения знания из чувственного опыта, но так, как его имеют ангелы: благодаря влагаемым видам (*species infusae*), т. е. понятиям, к-рые Бог вкладывает в разум (*Minges. 1930. T. 2. P. 354–355; Cross. 1999. P. 123*). Интуитивное познание у Христа ничем не отличалось от интуитивного познания, свойственного всем прочим людям (*Minges. 1930. T. 2. P. 355*). Именно к интуитивному познанию относятся евангельские слова о том, что Христос «преуспевал в премудрости» (*Лк 2. 52*); согласно И. Д. С., они означают, что Христос «приобретал как актуальное, так и привычное интуитивное познание» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. III 14. 3 // EdWad. Vol. 7. P. 306*). Привычное познание конституирует человеческую память, поэтому Христос мог помнить и вспоминать те вещи и события, с к-рыми сталкивался в непосредственном опыте.

Т. о., Христос знал все вещи через их Божественные идеи в Слове; Он знал абстрагируемые понятия благодать подаваемым Богом видам; Он знал индивидуальные вещи и события благодаря интуитивному познанию и памяти (*Cross. 1999. P. 123–*

124). Христос, согласно И. Д. С., был всезнающим и был лишен любого неведения; для Него не существовало необходимости познавать нечто путем логических рассуждений и исследований, поскольку Он знал все теоретические начала и все заключения в Слове (*Minges. 1930. T. 2. P. 356–357*).

И. Д. С. особенно подчеркивал свободу человеческой воли Христа. Если, согласно Фоме Аквинскому, человеческая воля Христа «всегда двигалась по мановению (*secundum putum*) Божественной воли» (*Thom. Aquin. Sum. th. III 18. 1*), то И. Д. С. считал, что в абсолютном смысле человеческая воля Христа была вполне свободна и подобна в этом воле любого человека: «Слово не имело никакого причинного воздействия (*causalitatem*) в отношении акта тварной воли во Христе... потому тварная воля во Христе не была лишена господства (*dominio*) в отношении своих актов вследствие единения со Словом, [и была такой же], какой была бы, если бы не соединилась с Ним» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. III 17. 1 // EdWad. Vol. 7. P. 380; ср.: Iammarrone L. 2003. P. 609–610*).

Свобода воли Христа была столь велика, что потенциально эта воля даже могла иметь склонность к греху: «Природа, которую Он воспринял, была сама по себе способна грешить, поскольку она не была блаженной в силу одного лишь [ипостасного] единства и имела свободное решение, так что была способна обращаться и к одному, и к другому (т. е. к добру и к злу.— Д. С.)» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. III 12. 1 // EdWad. Vol. 7. P. 255; ср.: Cross. 1999. P. 122–123*). Однако в действительности Христос был свободен как от первородного, так и от актуального личного греха в силу полноты благодати и славы, данной Ему при Воплощении: «Христос в первое мгновение единения Его с Богом был блаженным (*beatus*), а блаженство исключает всякую погрешимость или возможность согрешить»; «полнота славы... исключает в Нем всякую возможность отвратиться от цели (т. е. впасть в грех, к-рый есть уклонение от Бога как благой цели.— Д. С.)» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. III 12. 1 // EdWad. Vol. 7. P. 254*). В «Reportatio» И. Д. С. предлагал несколько иной ответ на вопрос о причине безгрешности Христа, исключая причинное участие





в этом благодати и славы и выводя безгрешность Христа из полноты Его духовного наслаждения единством с Богом: «Причина безгрешности Христа — это не единение со Словом, не слава, не благодать», но «полнейшее [духовное] наслаждение (fruitio)», к-рое имел Христос и к-рое в силу своей полноты не допускало удаления от него воли (см.: Rep. Paris. III 12. 8 // Ibid. Vol. 11. P. 462; ср.: Raymond. 1911. Col. 1893).

Т. о., человеческая воля Христа была вполне свободной и ни к чему не принуждалась Божественной волей, однако по своему свободному решению была «нераздельно сообразна божественной праведности» и «неизменно праведна» (Ioan. D. Scot. Ordinatio. IV 19. 1 // EdWad. Vol. 9. P. 358), вследствие чего все ее решения были всегда согласны с божественной справедливостью (Minges. 1930. Т. 2. P. 360–361).

3. Страдания и смерть Христа. Хотя душа Христа была совершенна и блаженна, ей были свойственны т. н. неукоризненные страсти, важнейшей из к-рых И. Д. С. считал скорбь (dolor). То, что Христос мог претерпевать скорбь, известно из Свящ. Писания. Скорбь, к-рую претерпевал Христос, согласно И. Д. С., была двойной, — одна, противоположная радости, была присуща высшей (разумной) части души, а другая, противоположная удовольствию, была присуща чувствующей части души (Ibid. P. 361–362). Со второй скорбью связано то, что Христос реально претерпевал физические страдания, а не делал вид, что претерпевает их, как учили нек-рые из древних еретиков. При этом страдания Христа не были подобны страданиям грешников: «Он имел великую скорбь в чувственной способности, но не скорбел безутешно, как осужденные [на вечные муки]» (Ioan. D. Scot. Lectura. III 15. 1 // EdVat. Vol. 20. P. 396).

В «Ordinatio» И. Д. С. специально останавливался на различных затруднениях, связанных с объяснением возможности страданий и смерти Христа. Для их разрешения он разработал концепцию соотношения во Христе человеческих души и тела. Согласно И. Д. С., душа Христа обладала непосредственным созерцанием Бога и пребывала в прославленном состоянии. Однако это состояние души не распространялось на тело Христа, которое было обыч-



Иоанн Дунс Скот.  
Гравюра. XIX в. (Национальная б-ка, Вена)

ным человеческим телом. Факт такого «нераспространения» (non-redundantia) И. Д. С. называет чудом: «Это было особым и новым чудом, что слава души не перешла в тело» (Ordinatio. III 16. 2 // EdVat. Vol. 9. P. 545; ср.: Holzer. 1950. S. 66). Это «нераспространение» было характерно для одного только Христа, тогда как в обычном случае, при отсутствии чудесного божественного вмешательства, «слава» души автоматически распространяется на тело, как это будет у святых в вечной жизни (Holzer. 1950. S. 67). Именно «вследствие того, что в результате чуда слава [души] не распространилась на тело, Христос имел тело, подверженное страданию — как внутреннему, так и внешнему, — и потому с необходимостью подверженное смерти» (Ioan. D. Scot. Lectura. III 16. 2 // EdVat. Vol. 20. P. 407). По мнению И. Д. С., даже если бы Христос не умер на кресте, Ему все равно предстояло умереть естественной смертью вслед непроставленного состояния Его тела (Holzer. 1950. S. 69–70).

Обсуждая слова из Евангелия от Иоанна: «Я отдаю душу (animam) Мою от Себя, чтобы опять принять ее... Я Сам отдаю ее» (ср.: Ин 10. 17–18; по Вульгате), И. Д. С. отмечал, что, хотя Христос говорил это как человек (поскольку душа Христа никогда не отделялась от Слова), само действие исходило от Логоса: «Слово «Я» в качестве подлежащего и в качестве дополнения обозначает одно и то же Лицо (т. е. единую Ипо-

стась Христа.— Д. С.), но не соответственно одной и той же природе: поскольку «Я» (то есть, Слово как подлежащее, сообразно Божественной природе) отдаю душу Мою от «Себя» (то есть, сообразно человеческой природе); ибо душа отделилась от тела, а не от Слова, так что «отдать» или «отделить» в смысле действия (effective) относится к Слову, а в смысле предмета (terminative), то есть того, от чего отделяется душа, а именно от тела, [Христос] говорит о «Себе» сообразно человеческой природе» (Ioan. D. Scot. Ordinatio. III 16. 2. 15 // EdWad. Vol. 7. P. 374). Т. о., И. Д. С. исключает наличие во Христе к.-л. психологической многосубъектности, настаивая на единстве Его Ипостаси и Его личного самосознания. Именно к всегда самостоительной Ипостаси относятся все Его действия, однако при этом они сообразуются с различием соединенных в ней двух природ (подробнее о единстве психологического «Я» Христа см.: Iammarrone L. 2003. P. 609–622). Христос, согласно И. Д. С., имел власть не умирать в соответствии с Божественной природой, но должен был умереть в соответствии с человеческой природой, поэтому Его решение принять крестную смерть одновременно и добровольно с т. зр. избрания именно такой смерти, и необходимо, поскольку смерть есть следствие Его обладания истинным человеческим телом (см.: Ibid. P. 632–635).

Будучи смертным, тело Христово после разлучения с душой должно было подвергнуться тлению, как и все прочие человеческие тела, однако Бог запретил этому телу разлагаться и тлеть; это произошло, как считал И. Д. С., «ради нашей пользы, поскольку тление (putrefactio) не имело никакой [спасительной] ценности для нас и не было чем-то почетным, но, напротив, могло бы послужить причиной заблуждений и неверия в Его воскресение» (Ioan. D. Scot. Lectura. III 21. 1 // EdVat. Vol. 21. P. 65).

4. Христос прославленный. Внимание исследователей привлекало то обстоятельство, что в сочинениях И. Д. С. не встречается специального рассмотрения воскресения Христова (Iammarrone L. 2003. P. 637). Возможно, это связано с тем, что в рамках скотистской христологии Воскресение есть закономерное следствие безусловного предопределения



Христа и особого блаженного состояния Его человеческой природы. По словам И. Д. С., хотя в смерти Христа Его душа и тело были разлучены, они оставались в единстве с Логосом (*manerent unitate Verbo* — *Ioan. D. Scot. Ordinatio. III 21. 1 // EdWad. Vol. 7. P. 436*). Тем не менее некоторые высказывания И. Д. С. описывают качества и действия, присущие воскресшему и прославленному Христу. Прежде всего это относится к благодати, подаваемой через Христа каждому верующему в Него.

Согласно И. Д. С., страсти Христовы и Его воскресение — спасительный дар Св. Троицы человеку, высшее проявление Божественной любви, неиссякаемый источник благодати: «Троица не дала человеку-страннику никакой помощи, относящейся к спасению, кроме той, которая подается вследствие Жертвы Христовой на Кресте, [принесенной] возлюбленнейшим Лицом из наивысшей любви» (*Idem. IV 2. 1 // Ibid. Vol. 8. P. 139*); «Во всех делах Божьих не было никакого дела, в котором бы явилась вполне благодать, кроме одного воплощения Сына Божия» (*Idem. IV 2. 1. 11 // Ibid. P. 141*).

Развивая учение о заслуге Христа, И. Д. С. утверждал, что именно вслед этой заслуги все без исключения люди могут принимать в Крещении благодать и получать отпущение грехов: «Христос заслужил для нас первую благодать (т. е. благодать Крещения. — Д. С.), которой мы можем быть соединены с Ним... Он заслужил, чтобы несоединенные соединились [с Ним]» (*Lectura. III 19. 1 // EdVat. Vol. 21. P. 31*).

Благодать Христова, по убеждению И. Д. С., соединяет верующих в Него в Церковь и неизменно преподается в Церкви. Христос «является главой Церкви... Он сообщает благодать всей Церкви; следовательно, вся Церковь особым образом обязана Ему» (*Ordinatio. III 9. 1 // Ibid. Vol. 9. P. 333*).

II. Безусловное предопределение Христа. Учение И. Д. С. о том, что Христос был предопределен стать Сыном Божиим, т. е. что человеческая природа во Христе изначально была предопределена Богом к единению со Вторым Лицом Св. Троицы, является смысловым центром христологии И. Д. С. В качестве предпосылки для формирования этого учения исследователи выделяют, во-первых, разработанную И. Д. С. кон-

цепцию благой Божественной воли, к-рая всегда волит наибольшее благо и упорядочивает все в соответствии со своей благой целью; во-вторых, отказ И. Д. С. считать причиной Воплощения грехопадение человека, поскольку это поставило бы благодать Божию в зависимость от человеческого греха.

Основанием учения И. Д. С. о вечном предопределении Христа являются соответствующие свидетельства Свящ. Писания: ап. Павел в Послании к Римлянам говорит о Сыне Божием, «Который родился от семени Давидова по плоти и был опеределен (*ὀρισθέντος*) как Сын Божий в силе, по духу святости» (ср.: Рим 1. 3–4); ап. Петр прямо связывал Боговоплощение с предвечным предопределением Христа: искупление человека совершилось «драгоценной Кровию Христа, как непорочного и чистого Агнца, предназначенного (*προϋνοσμενόνου*) еще прежде создания мира, но явившегося в последние времена...» (1 Петр 1. 19–20); встречаются и др. места, косвенно указывающие на предопределение Христа (см., напр.: Рим 8. 29; Кол 1. 15–20; подробнее см.: *Miguéns. 1968*).

Учение о предопределении Христа существовало в Вост. Церкви (см. обзоры по греч. и сир. авторам и сравнение их концепций с учением И. Д. С.: *Giamberardini. 1968; Idem. 1979*), хотя И. Д. С. соответствующие тексты вост. церковных писателей не были известны. Наиболее яркий пример правосл. учения о предопределении Христа встречается в «Вопросоответах к Фалласию» прп. Максима Исповедника, к рассуждениям к-рого весьма близки мысли И. Д. С. (см.: *Флоровский. 1998. С. 160–163*). Согласно прп. Максиму, Христос был предуведан всей Св. Троицей «не как Бог, но как Человек, то есть было предуведано воплощение Его по Домостроительству ради [спасения] человека» (*Maximus Conf. Quaest. ad Thal. 60 // PG. 90. Col. 624; ср.: Giamberardini. 1979. P. 605–608*). Поясняя эту мысль, прп. Максим, как и И. Д. С., обращается к идее Божественного замысла о творении: «Это есть Божественная цель, задуманная [Богом] еще до начала сущих... имея в виду этот конец, Бог и привел в бытие сущность [всех] сущих. Ибо через Христа, или через таинство по Христу, все века и то, что в этих веках, приняли и начало, и конец своего бытия» (*Maximus*

*Conf. Quaest. ad Thal. 60 // PG. 90. Col. 621*). Учение о безусловности Воплощения развивал также прп. *Исаак Сирин* (см.: *Giamberardini. 1968. P. 343–346*).

В XII–XIII вв. идея предвечного предопределения Христа встречалась у зап. схоластов *Руперта Дойцского*, *Гонория Отёнского*, *Александра Гэльского*, *Альберта Великого* и др. (см.: *Cross. 1999. P. 127–128; Флоровский. 1998. С. 153–154*), однако именно И. Д. С. предложил последовательное богословское обоснование этой концепции (*Флоровский. 1998. С. 154*).

Несмотря на существовавшую, хотя и довольно слабую в средневек. зап. схоластике, традицию понимания Боговоплощения как высшего проявления Божественной благодати и Божественного Промысла, не связанного напрямую с грехопадением человека, ко времени И. Д. С. практически общепринятым стал иной взгляд, впервые четко изложенный на Западе Ансельмом Кентерберийским в трактате «Почему Бог стал человеком?» (*Cur Deus homo?*), где целью Боговоплощения называется искупление человека, а причиной — человеческое грехопадение и желание Бога освободить человека от греха. Позиция Ансельма была принята большинством средневек. теологов: так, напр., Фома Аквинский, подробно рассматривавший в «Сумме теологии» вопрос о причине Боговоплощения, в своем ответе отмечал: «Хотя Господь мог воплотиться и без появления греха, все-таки более вероятным представляется то, что если бы человек не согрешил, Господь бы не воплотился» (*Thom. Aquin. Sum. th. III 1. 3*). Сходную позицию занимал Бонавентура и мн. др. схоласты (*Флоровский. 1998*).

Согласно И. Д. С., Боговоплощение есть наиболее совершенное и благое из всех Божественных дел. Будучи таковым, оно не может быть следствием человеческого грехопадения: «Я утверждаю, что грехопадение не есть причина предопределения Христа; ведь даже если бы не пал ни один ангел и ни один человек, Христос все равно был бы так предопределен; [так было бы], даже если ничто иное не было бы сотворено, но только Христос» (*Ioan. D. Scot. Rep. Paris. III 7. 4 // EdWad. Vol. 11. P. 451*); «если бы род человеческий не пал, все же было бы предопределение Христа и [человеческая] природа [все равно] соединилась бы со







Словом» (Lectura. III 7. 1 // Ed Vat. Vol. 20. P. 213).

Для обоснования этого тезиса И. Д. С. предлагает собственное учение о внутренней упорядоченности Божественного воления. Воля Бога не иррациональна и случайна, но «в наивысшей степени разумна» (rationabilissime — Ordinatio. III 32. 1 // EdVat. Vol. 10. P. 136). По утверждению И. Д. С., в случае упорядоченного благого воления, каковым всегда является воление Бога, цель всегда желаемая прежде, чем средства для ее достижения, а большее благо всегда желаемо прежде, чем меньшее благо: «Волящий упорядоченно прежде волит то, что ближе к цели» (Idem. III 7. 3 // Ibid. Vol. 9. P. 286). На основании этих метафизических предпосылок И. Д. С. предлагает схему логической последовательности предопределения (см.: Cross. 1999. P. 128). Прежде всего И. Д. С. обосновывает тезис, что человеческая природа Христа предопределяется к существованию до любой другой природы, обращаясь для этого к идее любви как наивысшего акта воли: «Во-первых, Бог любит Себя; во-вторых, Он любит Себя в других... в-третьих, Он хочет быть любимым [таким] другим, который может любить Его совершенной любовью... в-четвертых, Он предвидит единство с Ним той природы, которая должна будет любить Его совершенной любовью, даже если бы никто не пал» (Ioan. D. Scot. Rep. Paris. III 7. 4 // EdWad. Vol. 11. P. 451). Т. о., прежде всякой воли в отношении творения Бог желает прославления Христа, предназначенного к единству с Богом в любви: «Бог желает славы души Христа прежде, чем желает славы для чего-то иного» (Ordinatio. III 7. 3 // EdWad. Vol. 7. P. 202). Средством для прославления Христа и единения Его с Богом в любви является ипостасное единство Бога и человека. В силу этого творение мира и человека оказывается, согласно И. Д. С., зависящим от первоначального предопределения Божия в отношении Христа. Т. о., «Христос во плоти был предызбран и предопределен к благодати и славе прежде, нежели было предвидимо страдание Христа» (Idem. III. 19. 1 // Ibid. P. 415; ср.: Cross. 1999. P. 128–129). Общий порядок Божественного предопределения в отношении творения выглядит, в соответствии с логикой рассуждения И. Д. С., следующим

образом: во-первых, Бог уразумевает Самого Себя как высшее Благо; во-вторых, Он уразумевает все творения; в-третьих, Он предопределяет к славе и благодати одних и не предопределяет других, причем из предопределенных к славе Он первым предопределяет Христа; в-четвертых, Он предвидит, что творение падет в Адаме; в-пятых, Он предусматривает средство спасения (см.: Ioan. D. Scot. Ordinatio. III 19. 1 // EdWad. Vol. 7. P. 415). В соответствии с этим порядком, слава Христа и ипостасное единство Бога и человека предопределяются в третью очередь, до предведения Божия относительно падения человека и до решения об искуплении человеческого рода. И. Д. С. сравнивает Бога с врачом, к-рый «желает здоровья человека прежде, чем назначает лекарство для исцеления» (Ibidem). Не отрицая связи между Воплощением и искуплением, «Дунс Скот в первую очередь подчеркивает, что Воплощение было первоначальным, ни от чего не зависящим Божественным замыслом, входящим в целостную картину творения» (Флоровский. 1998. С. 155).

Учение И. Д. С. о безусловном предопределении Христа было воспринято мн. его учениками и богословами-францисканцами, его разделяли мн. богословы и философы последующих веков, напр., Дионисий Картузианец, Франциск Сальский, Н. Мальбранш, Г. В. Лейбниц; вместе с тем оно подвергалось жесткой критике со стороны томистов, а позднее также со стороны протестантских теологов (см.: Там же. С. 157–160). Актуальным остается вопрос о взаимосвязи между Воплощением и искуплением и для совр. зап. богословия: его затрагивали в своих сочинениях теологи Т. Вейнанди, К. Барт, Ю. Мольтман, Т. Торранс (подробнее см.: Habets. 2009). Совр. исследователи нередко сопоставляют учение И. Д. С. о предопределении Христа с теорией «космического Христа», разрабатывавшейся во мн. сочинениях видного католич. теолога П. Теуэра де Шардена, находя ряд весьма значимых параллелей между этими двумя концепциями (см.: Allegra. 1968; Cardaropoli. 1968; De Beer. 2008).

Хотя, согласно И. Д. С., воплощение Христа не зависит от греха человека, если бы этого греха не произошло, Воплощение могло бы со-

провождаться иными обстоятельствами: «Если бы человек не согрешил, Христос не пришел бы как Искупитель... и не пришел бы как могущий претерпевать страдания; ибо не было бы никакой необходимости, чтобы эта душа, от начала прославленная... была соединена со способным страдать телом, если бы Христу не предстояло совершить искупление» (Ioan. D. Scot. Ordinatio. III 7. 3 // EdVat. Vol. 9. P. 287). По мысли И. Д. С., если бы не было нужды в искуплении, Христос воплотился бы как уже прославленный, т. е. существовал бы таким же образом, каким существует теперь, после Своего Воскресения.

III. Учение об искуплении. Хотя И. Д. С. отрицал причинную зависимость между грехопадением человека и Боговоплощением, он вместе с тем признавал значение Христа как Искупителя человечества, освободившего человеческий род от греха и наказания. Рассуждения И. Д. С. об искуплении строились в процессе полемике с вошедшей к его времени в зап. христ. традицию концепцией искупления Ансельма Кентерберийского. Ключевым понятием учения Ансельма является понятие «удовлетворение» (satisfactio). В соответствии с рассуждениями Ансельма грех есть прежде всего уклонение человека от его долга перед Богом, состоящего в неукоснительном исполнении воли Творца. Согрешивший человек как бы не выплатил свой долг Богу и потому является должником. Именно для выплаты этого долга и удовлетворения божественной справедливости необходим искупительный подвиг Христа (см.: Anselmus. Cur Deus. I 12, 14; II 14; ср.: Ioan. D. Scot. Lectura. III 20. 1 // EdVat. Vol. 21. P. 43–47; Langston. 1983. P. 229–231; Cross. 1999. P. 129). И. Д. С. подробно анализирует концепцию Ансельма, выделяя в ней ряд основных тезисов и показывая внутреннюю логику: во-первых, согласно Ансельму, человечество с необходимостью должно быть искуплено, поскольку иначе окажется нарушен Божественный замысел о творении, во-вторых, искупление может быть осуществлено только путем удовлетворения за грех; в-третьих, удовлетворение за человеческий грех может быть принесено только Богом-человеком, т. е. Христом; в-четвертых, наилучший способ принесения удовлетворения — смерть человека





(*Ioan. D. Scot. Ordinatio. III 20. 1 // EdWad. Vol. 7. P. 426; Idem. Lectura. III 20. 1 // EdVat. Vol. 21. P. 39; ср.: Cross. 1999. P. 129–130*). Наиболее важным в рассуждении Ансельма является третий пункт, для обоснования к-рого он выдвигает дополнительные тезисы: 1) преступление человека перед Богом (т. е. грех) создает бесконечный долг перед Богом, поскольку направлено против бесконечной Божественной благодати; 2) бесконечный долг может быть выплачен только Богом; 3) любой человек, даже если он безгрешен, всем своим добром обязан Богу, и потому не может сам выплатить долг Божественной справедливости (*Cross. 1999. P. 130; ср.: Langston. 1983. P. 230*).

Отправной точкой рассуждений И. Д. С. является отказ от 1-го из дополнительных тезисов Ансельма: оскорбление, наносимое Богу любым грехом, является, согласно И. Д. С., конечным, а не бесконечным. Но в таком случае неверен и 2-й дополнительный тезис Ансельма — для удовлетворения за конечный грех требуется равновеликий ему конечный акт любви, который может быть осуществлен любым человеком (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. III 20. 1 // EdWad. Vol. 7. P. 428*). Наконец, И. Д. С. отвергает и 3-й дополнительный тезис, тесно связанный с учением блж. Августина о всецелой поврежденности человеческой воли в результате грехопадения: по мысли И. Д. С., поскольку человек наделен свободной волей, которая способна желать добра и после грехопадения, любой человек способен сотворить нечто доброе без непосредственного вмешательства Божественной силы (*Cross. 1999. P. 130*). Т. о., 3-й пункт логической цепочки рассуждения Ансельма оказывается необязательным: удовлетворение за грех не обязательно должен принести Бог-человек, но мог бы принести любой человек, т. е. каждый за самого себя (см.: *Minges. 1930. T. 2. P. 371–372*). При этом И. Д. С. не отказывается от 2-го пункта: хотя гипотетически Бог мог бы простить человека вообще без всякого удовлетворения за грех, И. Д. С. такой возможности не рассматривает, по-видимому, на том основании, что это противоречило бы установленным Богом для творения законам, к-рые Божественная воля не желает менять (*Cross. 1999. P. 204*).

Особое внимание И. Д. С. привлекал 1-й пункт в рассуждении Ансельма, из которого следует, что искупление имеет необходимый характер. Спасение человека, согласно И. Д. С., не является абсолютной необходимостью и необходимо лишь в том смысле, что есть часть Божественного предопределения: «Нет никакой необходимости восстанавливать человеческий род... Ибо как Бог от вечности предопределил человека контингентно, а не необходимо... так мог и не предопределять» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. III 20. 1 // EdWad. Vol. 7. P. 428*). Т. о., в абсолютном смысле искупление человека Христом есть нечто контингентное, точно так же как контингентно и все творение. Однако искупление есть часть замысла Божия о творении, и в этом смысле его контингентность несколько не умаляет его вселенского значения и не делает его чем-то случайным и ненужным.

Описывая совершенное Христом искупление, И. Д. С. рассматривал его в 2 аспектах: как удовлетворение (следуя в этом концепции Ансельма) и как заслугу; при этом 2-й аспект для него намного важнее первого. По словам И. Д. С., «когда Христос... предложил Себя на Кресте, Он принес адекватное удовлетворение за бесконечное число грехов» (*Quaest. quodlib. 20. 1*). В этом смысле И. Д. С. не отвергает полностью ансельмовскую теорию, но лишает ее необходимого характера (*Cross. 1999. P. 131*), говоря, что искупление произошло так, как оно произошло, не в силу абсолютной необходимости, но в соответствии с «упорядоченной потенцией», т. е. в соответствии с «предварительным Божественным установлением» (*Minges. 1930. T. 2. P. 373*). В соответствии с «абсолютной потенцией» любой поступок Христа был бы достаточен для искупления человека: «В абсолютном смысле я утверждаю, что [Христос] мог принести удовлетворение [за грех] посредством [одного только] благого воления, если бы захотел [так], а также посредством любого благого акта, но Он изволил иначе» (ср.: *Ioan. D. Scot. Lectura. III 20. 1 // EdVat. Vol. 21. P. 53; Ordinatio. III 20. 1 // EdWad. Vol. 7. P. 430*). С внешней т. зр. смерть Христа была смертью «за правду» (*pro iustitia*); она должна была показать иудеям, насколько превратно они понимают

данный им Богом закон: «[Христос] видел злые дела иудеев, которые они совершали; [Он видел], как они были привязаны к своему закону беспорядочной и превратной привязанностью, так что не позволяли исцелять человека в субботу... и во многом другом. Христос желал освободить их от этого заблуждения делами и словами; Он предпочел умереть, но не молчать, ибо надлежало тогда сказать им истину, которую Он и сказал им, выступив против их бесполезных обрядов; и потому смерть его была смертью за правду» (*Lectura. III 20. 1 // EdVat. Vol. 21. P. 51*).

Несмотря на то что искупление не должно было с необходимостью совершиться через страдания и крестную смерть Христа, оно совершилось именно так. Согласно И. Д. С., нет никакой причины для этого, кроме той, что так было угодно самому Христу: «Нет никакой иной необходимости, чтобы Христос искупал человека смертью, кроме необходимости логического следования, то есть при допущении, что Он решил искупить его таким образом» (*Ordinatio. III 20. 1 // EdWad. Vol. 7. P. 428; ср.: Minges. 1930. T. 2. P. 373*). В качестве косвенного объяснения того, почему Христос избрал именно такой способ искупления человека, И. Д. С. указывал на желание Христа явить Свою любовь человеку и вызвать в человеке ответную благодарность и любовь: «Вследствие того, что человек мог быть искуплен иначе, однако по своей свободной воле [Христос] искупил его именно так, мы многим Ему обязаны... Христос сделал это для того, чтобы возжечь в нас любовь к Себе, а также потому, что желал, чтобы человек был большим обязан Богом» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. III 20. 1 // EdWad. Vol. 7. P. 430*).

Т. о., способ искупления человека не есть природная необходимость, но есть божественное установление и одновременно свободный выбор самого Христа. Однако значение этого выбора непреложно и всеобщее: хотя в возможности Христос мог искупить человека иначе, в действительности крестная смерть Христа есть единственное удовлетворение за грех, принимаемое Богом: «Невозможно принести удовлетворение Богу за грех, кроме как через страдание Христа» (*Idem. IV 15. 1 // Ibid. Vol. 9. P. 107*). По убеждению И. Д. С., никто не может быть избавлен от







греха и осуждения иначе, как через мистическое соединение с Христом в Церкви.

Помимо удовлетворения за грех Своим искупительным подвигом Христос приобрел заслугу перед Богом, т. е. стал достойным награды за Свое действие. Заслуга Христа как человека напрямую связана с наличием у Него свободы: акт может рассматриваться Богом как достойный награды, только если он свободен. Признавая, что Иисус Христос как Богочеловек был изначально безгрешен, И. Д. С. вместе с тем отмечал, что это не противоречит тому, что Он мог иметь заслугу перед Богом: Христос не мог согрешить, но Он мог страдать, т. е. Он мог добровольно пожелать и принять Свое страдание, и тем самым приобрести заслугу (*Idem*. III 18. 1 // *Ibid*. Vol. 7. P. 401–402). Христос по Своему человечеству также был способен совершать любые благие акты, умножавшие Его заслугу (*Minges*. 1930. Т. 2. P. 374). В отличие от Фомы Аквинского, утверждавшего в согласии с теорией искупления Ансельма Кентерберийского, что заслуга Христа по своему содержанию была бесконечной (см.: *Thom. Aquin. Sum. th.* III 48. 2), И. Д. С. считал ее конечной, поскольку бесконечность есть свойство только внутренних актов Бога. Однако внешнее распространение заслуги Христа бесконечно, поскольку она значима для бесконечного числа индивидов: «Жертва [Христа] бесконечна и достаточна для бесконечного [числа людей]» (*Ioan. D. Scot. Quaest. quodlib.* 20. 1).

Поясняя понятие «заслуга» применительно к Христу, И. Д. С. связывал его с принятием того или иного поступка Богом в качестве угодно Ему: «Так как все, помимо Самого Бога, является благим в силу того, что оно желаемо Богом, а не наоборот, то и эта заслуга [Христа] была благой лишь настолько, насколько принималась в качестве благой [Богом]; она была заслугой потому, что она была принята, но не наоборот, то есть она не была принята на том основании, что она есть благо и заслуга [сама по себе]» (*Ordinatio*. III 19. 1 // *EdWad*. Vol. 7. P. 422). В такой интерпретации И. Д. С. заслуги Христа и искупления мн. католич. и протестант. богословы видели уменьшение дела Христа и пренебрежение к внутренней праведности и благодати всех Его поступков. Однако, как

убедительно показал Мингес, в действительности намерение И. Д. С. состояло в том, чтобы не допустить идеи внешнего воздействия на Божественную свободу и подчеркнуть, что внутренняя ценность поступков и деяний Христа определяется исключительно принимающей и одобряющей это Божественной волей (см.: *Minges*. 1930. Т. 2. P. 382–385).

Совершенное Христом дело искупления простирается на всех без исключения людей и достаточно для отпущения всех грехов: прошлых, настоящих и будущих (*Ibid*. P. 374, 386). Однако «действительно» совершенное Христом искупление простирается лишь на тех, кто готов его принять и кто принимаются Богом вместе с Христом как избранные и предопределенные к спасению (*Ibid*. P. 384–385). По выражению И. Д. С., «Христос стяжал заслугу для всех сообразно достаточности (*sufficientiam*), но не сообразно действительности (*efficaciam*)» (*Ioan. D. Scot. Rep. Paris*. III 19. 1 // *EdWad*. Vol. 11. P. 497), т. е. заслуга Христа достаточна, чтобы спасти всех, но актуально спасает не всех. В отношении избранных Богом искупление Христа осуществляет свое действие в таинствах Крещения и Покаяния, в которых человеку отпускаются грехи «в силу страдания Христова» (*Ordinatio*. IV 15. 1 // *Ibid*. Vol. 9. P. 107).

**Мариология.** Исключительный вклад И. Д. С. в католич. учение о Пресв. Богородице был отмечен уже в средние века присвоением ему почетного титула «*Doctor Marianus*» (Учитель [почитания] Марии). Мариология И. Д. С. тесно связана с его христологией и строится на основании концепций безусловного предопределения Христа и всеобщего значения Его искупительной жертвы (*Burger*. 1996. P. 177–183). Центром мариологических построений И. Д. С. является его учение о Непорочном зачатии Пресв. Девы Марии, в соответствии с которым Дева Мария была полностью свободна от греха — как от личного, так и от первородного.

Учение о том, что Дева Мария не имела первородного греха, было известно в Зап. Церкви и до И. Д. С. (см., напр., изложение истории этого учения в ст.: *Balić*. 1958; *Sileo*. 2008. P. 44–55). Элементы буд. догмата о Непорочном зачатии встречаются в сочинениях *Луллия Раймунда*,

*Эадмера* Кентерберийского, Николая из Сент-Олбанса, Петра Пасхазия и др. Однако противоположная традиция была гораздо более влиятельной: в число не принимавших идею Непорочного зачатия входили Ансельм Кентерберийский, *Бернард Клервоский*, Петр Ломбардский, Бонавентура, Фома Аквинский и др. В непосредственно предшествующем И. Д. С. католич. богословии наиболее ясно учение о Непорочном зачатии было сформулировано Уильямом из Уэра, у которого, как предполагают, И. Д. С. в течение нек-рого времени учился в Оксфорде (о связи мариологических взглядов И. Д. С. и Уильяма см.: *Balić*. 1958. P. 202–204; *Emmen*. 1965). Однако, по общему мнению исследователей, именно И. Д. С. первым предложил строгую формулировку этого учения и его обоснование.

Учение о Пресв. Богородице И. Д. С. излагал в качестве ответа на вопрос «Была ли Блаженная Дева зачата в первородном грехе?» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio*. III 3. 1 // *EdVat*. Vol. 9. P. 169–191; *Lectura* III 3. 1 // *Ibid*. Vol. 20. P. 119–138; относящиеся к мариологии тексты из разных версий «*Reportatio*» И. Д. С. были собраны и изданы Баличем: *Ioannes Duns Scotus Doctor Immaculatae Conceptionis*. 1954; сопоставление текстов см.: *Balić*. 1933; *Wolter*. *Scotus's Lectures on the Immaculate Conception*. 2003). Согласно И. Д. С., на этот вопрос могут быть даны 3 ответа: «Бог мог сделать, чтобы Она никогда не была в первородном грехе; Он также мог сделать, чтобы лишь одно мгновение Она была в грехе; Он также мог сделать, чтобы в течение некоторого времени Она была в грехе, а в конце этого времени была очищена от греха» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio*. III 3. 1 // *EdVat*. Vol. 9. P. 179). Последнее мнение было наиболее распространенным среди схоластов; именно оно излагается, напр., Фомой Аквинским: «Дева и Матерь Его была поражена первородным грехом, от которого была очищена после того, как родилась из утробы» (*Thom. Aquin. In Sent.* III 3. 1. 2). В число сторонников 2-го, менее распространенного мнения входил, напр., Генрих Гентский, писавший: «Разве невозможно... чтобы истинная Дева... в то мгновение, когда была зачата как человек... приобрела первородный грех, но пребывала в нем не более, чем одно это мгновение?»





(*Henricus de Gandavo. Quodlibeta. 15. 13. Parisiis, 1518. Fol. 586*). По словам И. Д. С., какая из 3 обозначенных им возможностей была действительно реализована, со всей достоверностью знает только Бог (*Deus novit — Ioan. D. Scot. Ordinatio. III 3. 1 // EdVat. Vol. 9. P. 181; ср.: Koser. 1954. S. 357–361*). Однако сам И. Д. С. считал истинной 1-ю возможность, утверждая, что ее следует принять по 2 основаниям: она, как и две другие возможности, не противоречит авторитету Свящ. Писания и учению Церкви, но в отличие от др. возможностей «приписывает Марии нечто более совершенное» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. III 3. 1 // EdVat. Vol. 9. P. 181*), воздавая тем самым Ей наибольшую славу и честь.

Наиболее веским возражением против концепции Непорочного зачатия является, согласно И. Д. С., указание на то, что в случае ее принятия совершенное Христом искупление может быть для Девы Марии излишним. Однако, как отмечал И. Д. С., это возражение содержит неверное рассуждение, поскольку сохранение Девы Марии от первородного греха есть также искупительное дело Христа: «Мария в наивысшей степени обязана Христу как Искупителю; ибо Она приобрела бы первородный грех вследствие общего [со всеми людьми] происхождения, если бы не была предохранена от этого благодатью Посредника (т. е. Иисуса Христа.— *Д. С.*); как прочие [люди] обязаны Христу в том, что благодаря Его заслуге им был отпущен уже приобретенный [первородный] грех, так и Она была еще больше обязана Посреднику, предотвратившему грех [и сделавшему], чтобы он не был Ею приобретен и чтобы Она не имела его» (*Ibid. P. 185*). Поясняя это, И. Д. С. отмечает, что если говорить о «порядке природы», то Дева Мария была дочерью Адама и повинной в первородном грехе прежде, чем была освящена; однако если говорить о «порядке времени», то ее душа была избавлена от греха и освящена в тот же момент, в какой сотворена (см.: *Minges. 1930. T. 2. P. 392*).

Т. о., И. Д. С. твердо придерживался мнения, в соответствии с к-рым Непорочное зачатие возможно лишь благодаря искупительному подвигу Христа. Однако предлагаемая И. Д. С. в пользу этой гипотезы аргументация чрезмерно гипотетична и довольно



Дева Мария  
с предстоящим Иоанном Дунсом Скотом.  
Барельеф над входом в францисканскую  
церковь в Кёльне. 2-я пол. XX в. (Германия)

слаба. Для обоснования возможности «предваряющего искупления» (*redemptio praeservativa*), к-рым была искуплена Дева Мария, И. Д. С. обращается к идее иерархии совершенств: Христос есть совершенный Искупитель, Которому приличествует совершить искупление наиболее совершенным способом; «предваряющее искупление», освобождающее от греха до его актуального присутствия в душе человека, более совершенно, чем обычное искупление, освобождающее от уже присутствующего греха; следов., Христос должен был совершить «предваряющее искупление» по крайней мере в отношении одного человека; поскольку из всех людей Дева Мария была наиболее совершенной, Ей и надлежало быть искупленной таким способом (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. III 3. 1 // EdVat. Vol. 9. P. 174; ср.: Koser. 1954. S. 349–352; Sileo. 2008. P. 81–82*).

Учение И. Д. С. о Непорочном зачатии было предметом многочисленных дискуссий как у его современников, так и в последующие века. Среди близких к И. Д. С. по времени жизни схоластов убежденными противниками концепции Непорочного зачатия были францисканец Роберт из Каутона, доминиканец Фома из Саттона (см.: *Balić. 1955. P. 386–394*), влиятельные парижские теологи Иоанн из Пуий и Иоанн из Неаполя и др. У. Оккам, упоминая мнение И. Д. С., признавал его богословски допустимым, однако сам придерживался более традиц. взглядов и считал, что в течение какого-то време-

ни Дева Мария имела первородный грех (*Ibid. P. 398*). Среди сторонников учения о Непорочном зачатии были прежде всего ученики И. Д. С. и его собратья-францисканцы: Петр Ауреоли, Антоний Андреас, Гуго из Ньюкасла, Франциск из Мерона, Николай Бонет и др. Споры о Непорочном зачатии в среде католич. теологов продолжались вплоть до утверждения этого учения в качестве догмата папой Пием IX в 1854 г. в булле «*Ineffabilis Deus*» («Невыразимый Бог»; см.: *Denzinger. Enchiridion. N 2800–2804*). Предложенная в папской булле формулировка догмата весьма близка к его формулировке у И. Д. С.: «Преблагенная Дева Мария в момент (*in primo instanti*) Ее зачатия единственными в своем роде благодатью и произволением Божиими, благодаря заслугам Христа Иисуса, Спасителя человеческого рода, была сохранена свободной от всякого повреждения первородной виной (*originalem culpam*)» (*Ibid. N 2803*).

Помимо учения о Непорочном зачатии И. Д. С. затрагивал 2 мариологические темы: истинное материнство Пресв. Богородицы и Ее приснодевство; у него не встречаются развивавшиеся в посл. нек-рыми католич. теологами в связи с концепцией Непорочного зачатия учения о воскресении и вознесении Богоматери и о ее участии в деле спасения как «соискупительницы» (ср.: *Лупандин, Антолонов. 2001. С. 92–93*). Дева Мария, согласно И. Д. С., по праву может именоваться Матерью Божией: «Блаженная Дева была истинной Матерью Божией, а не [Матерью] только непорочного человека» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. III 2. 3 // EdVat. Vol. 9. P. 163*). И. Д. С. в отличие от мн. др. схоластов особенно подчеркивал активную роль Пресв. Богородицы в Воплощении: «Она имела активную силу, как и все другие матери», т. е., приняв благодать Св. Духа, она получила «силу порождения» (*vim generativam*) и в соответствии с женской природой осуществляла все необходимые родительные функции (подробнее см.: *Tombler. 1956*). Вместе с тем И. Д. С. подчеркивал, что и до и после рождения Христа Пресв. Богородица оставалась Девой не только в нравственном, но и в физическом смысле (см.: *Ioan. D. Scot. Ordinatio. IV 49. 16 // EdVat. Vol. 10. P. 611–612; см.: Minges. 1930. T. 2. P. 39*).





**Учение о человеке: грехопадение и спасение.** Создав человека, Бог наделил его особыми дарами, способствующими его пребыванию в блаженстве и духовному совершенствованию. Важнейшими из этих даров И. Д. С. считал «первоначальную праведность» (*iustitia originalis*) и бессмертие (*immortalitas*). Первоначальная праведность, по мысли И. Д. С., — это особое качество, свойственное воле первого человека. В отличие от блж. Августина и его последователей (в частности, Генриха Гентского) И. Д. С. полагал, что первоначальная праведность — это не естественное состояние человека, но сверхъестественный дар Бога, к-рый определенным образом трансформирует человеческую природу: воля человека и все его чувственные потенции «умиротворяются» и действуют согласно и гармонично (см.: *Cross*. 1999. P. 97). Возражая Фоме Аквинскому, И. Д. С. особо отмечал, что человек в раю не имел «освящающей благодати», к-рую ему заменяла первоначальная праведность. Согласно И. Д. С., человек по своей природе является смертным, поэтому он мог быть бессмертным в раю только благодаря божественному дару (см.: *Minges*. 1930. Т. 2. P. 324–326). Т. о., в отличие от мн. средневеков. теологов И. Д. С. считал, что природа человека в ее нынешнем состоянии тождественна созданной Богом человеческой природе, тогда как райское состояние человека является не природным, но сверхприродным. После греха природа человека не изменилась, но лишь утратила сверхъестественные качества, данные ей Богом: «Природное в грешнике остается целостным... но первоначальная праведность не остается» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio*. II 29. 1 // *EdVat*. Vol. 8. P. 306).

Именно через идею «первоначальной праведности» И. Д. С. понимал первородный грех, следуя в этом Ансельму Кентерберийскому и расходясь с гораздо более влиятельной августирианской традицией понимания первородного греха как «вожделения» (*concupiscentia*). Согласно блж. Августину и его последователям, первородный грех задается вождением — неупорядоченным желанием — к-рое с неизбежностью поражает всякое тело потомков Адама и переходит в человеческую душу (см.: *Cross*. 1999. P. 96, 99). И. Д. С. отвергал такое представление о первород-

ном грехе, считая, что грех никак не поразил семя или плоть Адама, тело не получило в результате греха никакого «болезненного качества», которое было бы основанием перехода греха от тела родителя к телам потомков (*Minges*. 1930. Т. 2. P. 329; *Cross*. 1999. P. 99).

По словам И. Д. С., «первородный грех есть лишенность (*privatio*) должной первоначальной праведности» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio*. I 30–32. 1–4 // *EdVat*. Vol. 8. P. 341). С первоначальной праведностью связано два Божественных решения: каждый человек должен иметь первоначальную праведность, подаваемую ему от Бога (согласно И. Д. С., первородная праведность, будучи сверхъестественным даром, не могла естественным образом передаваться от отца к сыну — *Minges*. 1930. Т. 2. P. 322); Бог подавал бы эту праведность каждому, если бы грех Адама не воспрепятствовал этому (*Cross*. 1999. P. 100). Согласно И. Д. С., первое решение Бога есть нечто абсолютное и логически предшествует второму: несмотря на то что вслед. греха Адама Бог не подает людям первоначальную праведность, от них все равно требуется ее иметь. Поскольку после Адама никто ее не имеет, все люди пребывают в «первородном грехе» и являются должниками перед Богом: «Кто угодно есть должник в отношении той праведности, которая должна была бы у него наличествовать, поэтому всякий имеет личную вину» (*Ioan. D. Scot. Rep. Paris*. II 33. 1 // *EdWad*. Vol. 11. P. 387). Т. о., первородный грех не есть нечто положительное, но обозначает отсутствие у человека первоначальной праведности. Первородный грех связан с происхождением не в телесном, но в логическом смысле: обязанность иметь первоначальную праведность распространяется на потомков Адама, поэтому как только душа соединяется с телом и образуется новая человеческая личность, она становится виновна перед Богом (см.: *Minges*. 1930. Т. 2. P. 330).

Если грехопадение, согласно И. Д. С., есть лишение сверхъестественных даров Божиих, то совершенное Христом спасение с субъективной стороны характеризуется тем, что эти дары вновь стали через Христа доступны для человека. Оправдание грешника, по утверждению И. Д. С., соединяет в себе 2 момента: излияние на него благодати и отпу-

щение грехов (*Ibid*. P. 404). Отпущение грехов совершается одновременно с излиянием благодати, однако предшествует ему логически. Потенциально оправдание распространяется на любого человека, но актуально оправдываются лишь те, кто предопределены Богом к спасению (см.: *Cross*. 1999. P. 101–102). В учении о Божественном предопределении И. Д. С. достаточно точно следовал концепции его основоположника — блж. Августина. Согласно И. Д. С., предопределение не следует за человеческими заслугами, но предваряет их, будучи абсолютным решением Божественной воли. Напротив, божественное осуждение всегда есть результат знания Бога о неправедных поступках человека (подробнее см.: *Minges*. 1930. Т. 2. P. 414–419; *Cross*. 1999. P. 102–103).

По учению И. Д. С., первую благодать человек получает без всяких своих заслуг. Она «даром» (*gratis*) подается Богом тем, кому Он хочет подать ее, как результат исключительной заслуги Христа: Христос «заслужил для нас первую благодать, через которую мы соединяемся с ним» (*Ioan. D. Scot. Lectura*. III 19. 1 // *EdVat*. Vol. 21. P. 31; подробнее о первой благодати см.: *Minges*. 1930. Т. 2. P. 396–404). После получения первой благодати человек начинает приобретать «хабитуальную» (*habitualis*) или «освящающую» (*santificans*) благодать, — как благодаря собственным заслугам в добродетели, так и благодаря сверхъестественному воздействию на его душу Св. Духа. Эта благодать именуется освящающей, поскольку она освящает человеческую душу: она есть «праведность и справедливость» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio*. II 26. 1 // *EdWad*. Vol. 6. P. 899), противоположность греху, «красота души, благодаря которой люди становятся прекрасны» (*Rep. Paris*. I 17. 2 // *Ibid*. Vol. 11. P. 97). Она именуется хабитуальной, поскольку она есть нечто содержащее и накапливаемое в душе, свойство души и ее навык, «некое украшение души, угодное Божественной воле... форма, украшающая и улучшающая душу» (*Ordinatio*. I 17. 1. 2 // *EdVat*. Vol. 5. P. 203). Благодаря стяжанию благодати душа человека становится «богообразной» (*deiformis* — *Quaest. quodlib.* 17. 3); благодать есть «совершенство, которое уподобляет (*conformat*) всю в целом душу Божу» (*Ordinatio*. IV 6. 11 // *EdWad*.



Vol. 8. P. 371). Благодать, существующая в человеческой душе, тождественна любви (*charitas* — *Ibidem*; ср.: *Idem*. II 37. 2 // *Ibid.* Vol. 6. P. 993; *Minges*. 1930. Т. 2. P. 406–409). Поясняя это, И. Д. С. отмечал, что благодать есть навык (*хабитус*) в человеческой душе, создаваемый Св. Духом, а высший акт Св. Духа — любовь. Эта благодать или любовь, будучи даром Божиим, всегда направлена на Бога.

Согласно И. Д. С., вступающему здесь в противоречие с правосл. паламитским богословием (см. ст. *Григорий Палама*), пребывающая в человеческой душе благодать тварна; она творится Богом и сразу же «влагается» в душу человека: «В тот же момент времени, в который творится (*creatur*) благодать, или любовь, она влагается в душу» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio*. I 17. 6 // *EdWad.* Vol. 5. P. 990; *Cross*. 1999. P. 108). Грех отнимает у человека благодать в том смысле, что творящий и подающий ее Бог вслед греха прекращает это делать, а также прекращает сохранять ту благодать, которая уже накоплена в человеческой душе (*Minges*. 1930. Т. 2. P. 408; *Cross*. 1999. P. 108). В отличие от некоторых схоластов (напр., Фомы Аквинского — *Thom. Aquin. Sum. th.* II 1. 110. 3–4), учивших, что благодать пребывает в сущности души, И. Д. С. считал, что она связана с одной из способностей души, а именно с волей, поскольку она есть навык, а всякий навык «находится во власти воли» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio*. II 26. 1 // *EdWad.* Vol. 6. P. 897).

В результате оправдания душа наряду с благодатью получает особые сверхъестественные, или теологические, добродетели: веру, надежду и любовь (*Minges*. 1930. Т. 2. P. 450; *Cross*. 1999. P. 107–108). Эти добродетели не могут быть приобретены самим человеком, но создаются в его душе Богом, поэтому они именуется И. Д. С. «вложенными добродетелями» (*virtus infusa* — см., напр.: *Ioan. D. Scot. Ordinatio*. III 26. 1 // *EdVat.* Vol. 10. P. 45–46; ср.: *Minges*. 1930. Т. 2. P. 454, 456). Однако эти добродетели существуют в человеческой душе не как конкретные акты, а как навыки, как потенциальные «активности», обеспечивающие предрасположенность к конкретным добродетельным актам. Для добродетельных актов требуется участие человека и его свободной воли, к-рая

склоняется вложенными добродетелями к соответствующим актам, но не принуждается к этим актам (см.: *Minges*. 1930. Т. 2. P. 452–453).

Помимо сверхъестественных добродетелей, имеющих своим объектом Бога, на пути спасения человек приобретает естественные добродетели, улучшающие его и являющиеся его «заслугами» (*merita*). В «Вопросах» к «Сентенциям» И. Д. С. излагал весьма подробное и сложное учение о заслугах, однако в основных своих частях оно малооригинально и содержит общие положения католич. богословия той эпохи (подробнее см.: *Raymond*. 1911. Col. 1904; *Minges*. 1930. Т. 2. P. 493–506). По утверждению И. Д. С., характерным признаком некоего акта, делающим его заслугой, является его принятие Богом в качестве достойного награды (*Ioan. D. Scot. Ordinatio*. I 17. 1. 2 // *EdVat.* Vol. 5. P. 209; ср.: *Cross*. 1999. P. 103). Бог награждает человека, не подчиняясь никакой внешней необходимости, поэтому заслугой является только то, что Сам Бог устанавливает в качестве достойного награды (см.: *Minges*. 1930. Т. 2. P. 496–501). И. Д. С. подробно разбирал отличие адекватных заслуг (*meritum de condigno*), к-рые являются достаточными для получения награды, от неполных заслуг (*meritum de congruo*), к-рые дают человеку лишь возможность получить награду. Первые заслуги он связывал с достижением вечной жизни, а вторые — с получением освящающей благодати (подробнее см.: *Cross*. 1999. P. 104–107).

Результатом духовного совершенствования человека, по учению И. Д. С., является достижение им блаженства (*beatificatio*), к-рое происходит уже не в нынешней, а в буд. жизни. В соответствии с определением, предлагаемым И. Д. С., блаженство — «высшее совершенство способной достичь блаженства (*beatificabilis*) природы, при котором она в наивысшей степени соединяется со своим наиболее совершенным объектом», т. е. с Богом (*Ioan. D. Scot. Ordinatio*. IV 49. 6 // *EdWad.* Vol. 10. P. 477). Согласно И. Д. С., возражавшему Фоме Аквинскому (см.: *Thom Aquin. Sum. th.* II 1. 3. 4), само по себе блаженство связано не с актом разума (созерцанием Бога, *visio Dei*), но с актом воли (*Minges*. 1930. Т. 2. P. 702–703). Этот акт есть «безусловное наслаждение, или акт чистой любви к высшему Благу» — к Богу (*Ioan. D. Scot.*

*Ordinatio*. IV 49. 5 // *EdWad.* Vol. 10. P. 423). Лишь в силу этого акта блаженный получает возможность созерцать Бога. Блаженные интуитивно познают Божественную сущность, а абстрактивно — все существующие в ней вещи (*Minges*. 1930. Т. 2. P. 706–708). Даруемое Богом блаженство вечно и неизменно: никто из блаженных уже не может согрешить или уклониться от Бога; при этом среди блаженных существуют различные степени совершенства, соответствующие их заслугам. После всеобщего воскресения блаженные души соединятся с прославленными телами, которые будут обладать особыми свойствами: бесстрастностью (*impassibilitas*), быстротой (*agilitas*), светлостью (*claritas*), тонкостью (*subtilitas*); телесные чувства будут находиться в высшем спокойствии и полностью подчиняться разуму (подробнее см.: *Ibid.* P. 736–749).

**Экклезиология.** Веруя в Христа как в Посредника, Спасителя и Искупителя, человек вступает в Церковь, к-рая есть «сообщество верующих» (*communio fidelium* — *Ioan. D. Scot. Ordinatio*. IV 19. 1 // *EdWad.* Vol. 9. P. 377) и вне к-рой спасение невозможно: «После грехопадения никто не спасается, если он не будет членом Церкви» (*Idem*. III 25. 1 // *Ibid.* Vol. 7. P. 502). В тело Церкви человек вступает в таинстве Крещения (*Idem*. IV 6. 1 // *Ibid.* Vol. 8. P. 302). В духовном смысле Церковь есть «мистическое Тело Христово» (*Idem*. IV 21. 2 // *Ibid.* Vol. 9. P. 434), «невеста единственного Жениха — Христа» (*Idem*. 33. 2 // *Ibid.* P. 713). Христос есть Глава Церкви, «от Которого происходит изливание благодати в члены» (*Idem*. III 13. 4 // *Ibid.* Vol. 7. P. 267). Согласно И. Д. С., всякий христианин в своей личной вере обязан соотносываться с верой Церкви: то, что повсеместно проповедуется в Церкви, не является просто мнением, и всякий верующий человек обязан открыто это исповедовать. В отношении любого нового учения, предлагаемого в области веры или нравственности, суждение Церкви обладает высшим авторитетом, так что это учение должно приниматься или отвергаться в соответствии с решением Церкви (см.: *Idem*. 25. 1 // *Ibid.* P. 499–500). По словам И. Д. С., христианин призван «хранить единство мистического Тела Христова и действовать на об-







Иоанн Дунс Скот.

Гравюра из «Scriptum in librum primum Sententiarum», Conimbricæ, 1609 г.

ую пользу других как членов Тела» (Idem. IV 21. 2 // Ibid. Vol. 9. P. 434).

Значительное внимание И. Д. С. уделял вопросу о первенстве Римского папы, следуя при его решении устоявшейся традиции католич. Церкви: папа есть «преемник [апостола] Петра, князь апостолов, имеющий такую же власть, как и Петр» (Rep. Paris. IV 33. 2 // Ibid. Vol. 11. P. 813–814). Папа, согласно И. Д. С., имеет власть преступать или изменять апостольские установления, однако лишь в той мере, в какой они являются установлением самих апостолов, а не отражают некий природный или божественный закон (Ibidem). Власть папы распространяется на всю Церковь — как на Западную, так и на Восточную: «Господин папа имеет всеобщую юрисдикцию (iurisdictionem universalem) по отношению ко всем [христианам]» (Idem. IV 25. 1 // Ibid. P. 781). Неск. раз в сочинениях И. Д. С. встречается замечание, что греческая (т. е. правосл.) Церковь согрешает, не желая согласовывать свое учение с учением «Церкви Петра», т. е. Римской Церкви (см., напр.: Ordinatio. IV 11. 6 // Ibid. Vol. 8. P. 682; Idem. 3. 2 // Ibid. P. 163–164). Папе принадлежит высшая адм. власть в отношении любого христианина: он может отлучать от Церкви и вос-

соединять с ней (см.: *Minges*. 1930. Т. 1. P. 554–555); он обладает абсолютной властью отпускать грехи, дарованной Христом Петру, и потому только он вправе выпускать *индальгенции* (Ibid. P. 556). Однако И. Д. С. склонен приписывать папе скорее адм., чем вероучительную власть: у него не встречается в явной форме учения о непогрешимости папы Римского в вопросах веры. И. Д. С. предпочитал говорить о безошибочности «учения Церкви»: «Церковь не ошибается в том, что относится к вере и нравственности» (Ioan. D. Scot. Rep. Paris. IV 11. 3 // EdWad. Vol. 11. P. 670).

**Сакраментология.** И. Д. С. одним из первых на лат. Западе предложил подробное учение о 7 церковных таинствах, для каждого из таинств выделив его структурные составляющие: определение таинства и его значение, совершитель таинства, принимающие таинство, форма (тайносовершительные слова) и материя (видимая часть) таинства, результат таинства, необходимость и спасительность таинства. Таинства есть знаки постоянного Божественного присутствия в мире (Ordinatio. IV 2. 1 // EdWad. Vol. 8. P. 134–135); они установлены самим Христом как Богом (Ibid. P. 137–138). Семь таинств, по мысли И. Д. С., соответствуют важнейшим этапам и потребностям земной жизни человека, дополняя ее естественную сторону сверхъестественной и благодатной: «Крещение есть духовное рождение, Евхаристия — необходимое питание, Миропомазание — укрепление; Покаяние — восстановление после падения; Елеосвящение — последнее приготовление; Брак — размножение согласно природному бытию; Священство — размножение согласно бытию благодатному» (Ibid. P. 135–136; ср.: *Cross*. 1999. P. 135).

Для всех таинств, согласно И. Д. С., помимо их частных определений может быть дано одно общее: таинство есть «чувственно воспринимаемый знак, по божественному установлению действительно обозначающий благодать Божию или благодатное действие Божие, к-рый установлен для спасения человека-странника» (Ioan. D. Scot. Ordinatio. IV 1. 2 // EdWad. Vol. 8. P. 61). «Благодать Божия», по разъяснению И. Д. С., означает здесь благодать, вселяющуюся в человеческую душу в результате принятия таинств; «благодатное действие Бо-

жие» относится к таинству Евхаристии, поскольку в ней не просто душе дается благодать, но человек соединяется со Христом (*Minges*. 1930. Т. 2. P. 507).

Наибольшее внимание исследователей привлекало утверждение И. Д. С. о «действенности» таинства как знака, связанное со схоластической полемикой о том, каким образом таинства служат причиной получаемой в них благодати. Ко времени И. Д. С. наибольшее влияние имели: мнение Бонавентуры, согласно к-рому принятие таинства имеет лишь акцидентальную причинность в отношении получения благодати: ее дарование зависит от Бога, а не от таинства; мнение Фомы Аквинского, утверждавшего, что таинства являются инструментальными причинами для получения благодати, т. е. совершение таинств с необходимостью влечет за собой дарование благодати (см.: *Thom. Aquin. Sum. th. III 62. 1, 3, 4*; ср.: *Cross*. 1999. P. 136). И. Д. С. при решении этого вопроса занимал позицию, близкую к мнению Бонавентуры, и отвергал мнение Фомы, считая, что для причинения сверхъестественного результата необходима сверхъестественная причинность, тогда как все составляющие части таинства (совершитель, принимающий, форма и материя) тварны и потому не могут производить сверхъестественный результат, т. е. быть причиной благодати (*Cross*. 1999. P. 136–137). Собственное решение И. Д. С. основывается на идее «упорядоченной потенции» Бога: таинство не вынуждает Бога подавать благодать, но само зиждется на свободном решении Бога о том, что всякий раз, когда таинство будет должным образом совершено, Он подает соответствующую этому благодать (см.: *Ioan. D. Scot. Ordinatio. IV 1. 4–5* // EdWad. Vol. 8. P. 94–95). Это божественное решение есть своего рода «договор» (pactio) между Богом и Церковью (Ibid. P. 105), поэтому благодатный характер должным образом совершаемых таинств несомненен (*Cross*. 1999. P. 137, 207).

По утверждению И. Д. С., существует 2 вида благодати, подаваемой в таинствах: «первая благодать» (gratia prima), благодаря которой человеку открывается возможность спасения, — эта благодать преподается в таинствах Крещения и Покаяния, и подаваемая в прочих таинствах «вторая благодать» (gratia secunda),



увеличивающая духовные дары человека и его заслуги перед Богом (*Minges*. 1930. Т. 2. Р. 515–516; *Cross*. 1999. Р. 138). В 3 таинствах (Крещении, Миропомазании и Священстве) помимо дарования благодати происходит также наложение на человека особой «печати» (*character*), которая есть «неповторимая... божественная форма, отпечатляемая Богом» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio*. IV 6. 10 // *EdWad*. Vol. 8. Р. 360). Эта «печать» есть знак принадлежности человека к Церкви Христовой; она уподобляет носящих ее Христу и налагает определенные обязательства по отношению к Христу и к Церкви (*Idem*. IV 6. 9 // *Ibid*. Р. 340, 344–345). Согласно И. Д. С., расходящемуся с мнением Фомы Аквинского, «печать» есть постоянное отношение (*relatio*), пребывающее в воле человека (*Idem*. IV 6. 10 // *Ibid*. Р. 351–352; подробнее о «печати» как отношении см.: *Minges*. 1930. Т. 2. Р. 522–527), к-рое побуждает волю повиноваться Богу и тем самым обеспечивает получение волей божественной благодати (*Ioan. D. Scot. Ordinatio*. IV 6. 11 // *EdWad*. Vol. 8. Р. 371).

Если в целом в учении о таинствах И. Д. С. следовал сложившейся церковной традиции и лишь систематизировал ее, то в области учения о Евхаристии он предложил ряд собственных концепций, связанных с вопросами о пресуществлении и способе присутствия Христа. Ко времени И. Д. С. учение о пресуществлении было закреплено в католич. Церкви постановлением IV Латеранского Собора (1215), в соответствии с которым «божественной силой хлеб пресуществляется в Тело, а вино – в Кровь» (*Denzinger. Enchiridion*. N 802); однако вопрос о способе пресуществления оставался предметом богословских споров (*Cross*. 1999. Р. 139). Наиболее распространенным среди схоластов было мнение, что термин «пресуществление» означает: сущность (субстанция) хлеба прелагается в сущность Тела, тогда как свойства (акциденции) хлеба сохраняются (*Ibidem*; подробнее см. в ст. *Евхаристия*; см. также: *Burr*. 1984). В соответствии с учением Фомы Аквинского, которому возражал И. Д. С. в данном вопросе, Тело Христово не может присутствовать в Евхаристии в обычном физическом смысле, как прочие тела присутствуют в нек-рых местах (*localiter*), поскольку локально оно находится на

небе, а может присутствовать лишь «таинственно» (*sacramentaliter*), т. е. вслед. предложения в таинстве (см.: *Thom. Aquin. Sum. th.* III 75. 2). Поэтому «пресуществление» означает изменение сущности хлеба и ее замещение сущностью Тела Христова; при этом Тело Христово «возникает» (*incipit esse de novo*) на алтаре в результате того, что сущность хлеба таинственным образом превращается в сущность Тела (*Ibidem*). Согласно Фоме, только так можно объяснить реальное присутствие Христа в Евхаристии.

И. Д. С., напротив, отвергал необходимую взаимосвязь тезисов о реальном присутствии Христа и о пресуществлении. Собственное объяснение присутствия Тела Христова в Евхаристии И. Д. С. строил на основании глубокого анализа аристотелевского понятия «место». Согласно И. Д. С., «быть в некоем месте» – это отношение, поэтому возможно удвоение этого отношения без удвоения вступающей в него субстанции. Т. о., Бог может сделать так, что одно Тело Христово окажется присутствующим в двух или многих местах (*Ioan. D. Scot. Ordinatio*. IV 10. 1 // *EdWad*. Vol. 8. Р. 501; ср.: *Quaest. quodlib.* 10. 11). Исходя из этой концепции, И. Д. С. утверждал, что теория «пресуществления» не лучшим образом описывает присутствие Тела Христова в Евхаристии, и предпочитал ей теорию «сосуществования» (*coexistentia*), в соответствии с к-рой Тело Христово, т. е. сущность тела, присутствует в том же самом месте, что и сущность хлеба (подробнее см.: *Minges*. 1930. Т. 2. Р. 591–597). Эта теория, по словам И. Д. С., более проста и понятна и лучше согласуется со Свящ. Писанием (*Ioan. D. Scot. Ordinatio*. IV 11. 3 // *EdWad*. Vol. 8. Р. 605–606, 618). Однако, оговаривался он, поскольку учение о пресуществлении утверждено Церковью, следует придерживаться именно его, подчиняясь церковному авторитету (см.: *Ibid*. Р. 616–619).

Говоря о пресуществлении, И. Д. С. понимал его как переход (*transitio*) одной субстанции в другую, не затрагивающий акциденций (*Quaest. quodlib.* 10. 12). Пресуществление есть божественное чудо и может совершаться только Богом; при этом оно не противоречит ни Божественной природе, ни установленному миропорядку. В Евхаристии, по утверждению И. Д. С., субстанция хлеба

не перестает существовать вслед. полного уничтожения, но превращается в Тело Христово (*Ordinatio*. IV 11. 3 // *EdWad*. Vol. 8. Р. 660–661). По мнению И. Д. С., после пресуществления акциденции хлеба остаются теми же самыми, а не получают новое бытие, как утверждал Фома Аквинский (*Thom. Aquin. Sum. th.* III 77. 1), они во всем тождественны свойствам хлеба и имеют такое же действие (*Minges*. 1930. Т. 2. Р. 603–604; подробнее о пресуществлении у И. Д. С. см.: *Veuthey*. 1968; *Burr*. 1972).

Согласно И. Д. С., Тело Христово присутствует в Евхаристии «реально» (*realiter*), а не образно (*figurative*). Поскольку Тело Христово на небе и на алтаре, по учению И. Д. С., – это одно и то же тело, евхаристическое Тело обладает всеми свойствами, качествами и частями реально существующего Тела Христа (см.: *Minges*. 1930. Т. 2. Р. 585–587; *Cross*. 1999. Р. 143–144). При этом Тело Христово не делится пространственно: хотя оно имеет соответствующие части, оно присутствует в каждой части пространства как целое (*Cross*. 1999. Р. 144). Т. о., Тело присутствует как истинное тело, однако лишено собственного «размерного качества», т. е. не присутствует в своих реальных размерах (*Ioan. D. Scot. Ordinatio*. IV 10. 1 // *EdWad*. Vol. 8. Р. 499; ср.: *Minges*. 1930. Т. 2. Р. 587; см. также: *La Verdière*. 1968). Вслед. особого способа присутствия Тело Христово недоступно для телесных чувств, которые видят лишь присутствующие в том же месте материальные акциденции хлеба, существующие в «размерном качестве» хлеба (*Cross*. 1999. Р. 143); однако разум способен видеть Тело Христа в Евхаристии разумным зрением, отказавшись от отнесения его с чувственным восприятием (*Minges*. 1930. Т. 2. Р. 590).

В отличие от распространенного среди католических богословов мнения, закрепленного позже Тридентским Собором (22-я сессия, 1562), что в Евхаристии Христос присутствует через священников Свои Тело и Кровь Богу, таинственно повторяя крестную Жертву на Голгофе (см.: *Denzinger. Enchiridion*. N 1739–1741), И. Д. С. полагал, что евхаристическая Жертва приносится не Христом, а Церковью. Евхаристия не есть повторение крестной Жертвы, но ее «представление» (*repraesentatio*), «вспоминание» (*commemoratio*) о Жертве, при котором Бог





принимает совершающую Евхаристию Церковь в силу единожды принесенной Жертвы Христа, память о к-рой непрестанно актуально хранится в Евхаристии (см.: *Ioan. D. Scot. Quaest. quodlib. 19. 22*; ср.: *Cross. 1999. P. 114–145*).

**Эсхатология.** Учение о последних судьбах человека и мира достаточно слабо привлекало внимание И. Д. С.; исключением здесь является лишь подробное рассмотрение им вопроса о загробной судьбе праведников, достойных вечного блаженства. И. Д. С. принимал традиц. христ. мнение, что после смерти сам человек уже не может покаяться в совершенных им грехах; вместе с тем он разделял католич. учение о чистилище (*purgatorium*), в к-ром могут быть изглажены грехи, в к-рых человек покаялся на земле, но не успел принести за них надлежащего удовлетворения в виде добрых дел (см.: *Minges. 1930. T. 2. P. 718*). Находящимся в чистилище помогает церковная и частная молитва, а также поминовение при совершении мессы.

Нераскаявшиеся грешники, согласно И. Д. С., сразу же после смерти попадают в ад, где подвергаются наказанию, суть к-рого состоит в «лишении разумной природы надлежащего блага» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. IV 46. 4 // EdWad. Vol. 10. P. 270*). По утверждению И. Д. С., в аду существует 4 рода наказания (*poena*) и 3 рода «скорби» (*tristitia*), все связанные с различными аспектами лишения блага (см.: *Minges. 1930. T. 2. P. 722–723*). Адский огонь, как считал И. Д. С., следует понимать скорее в духовном, чем в телесном, смысле, поскольку при любом страдании мучается не само тело, но находящаяся в теле душа, к-рая может страдать и без тела (*Ibid. P. 726–727*). Мучения грешников в аду являются вечными, однако не вслед. того, что их вина заслуживает бесконечного наказания (так думал Фома Аквинский; см.: *Thom. Aquin. In Sent. IV 46. 1. 3*). По мысли И. Д. С., для того чтобы грех был адекватно наказан, за него не требуется наказывать вечно, но требуется лишь наказать в соответствии с конечной тяжестью греха. Т. о., причиной вечности мучений является не необходимость вечного наказания, но то, что грешники в аду не могут обратить свою волю к добру: «Наказание длится вследствие того, что [в грешниках] длится грех» (*Ioan. D. Scot. Ordina-*

*tio. IV 50. 6 // EdWad. Vol. 10. P. 655*); «наказание вечно, поскольку вечная личность вечно остается в грехе» (*Idem. IV 46. 4 // Ibid. P. 287*). Если бы Бог захотел дать мучающимся в аду благодать для избавления от греха, они могли бы исправиться; однако Бог по Своей справедливости постановил не делать этого. Т. о., милосердный Бог при наказании грешников лишь воздаст им должное по Своей высшей справедливости (*Minges. 1930. T. 2. P. 723, 728*).

Обсуждая вопрос о всеобщем воскресении, И. Д. С. отмечал, что знание о нем доступно человеку лишь через доверие к соответствующим свидетельствам Свящ. Писания и к учению Церкви. *Воскресение мертвых* есть высшее сверхъестественное чудо Божие, поскольку оно совершается Богом, «действующим вне всякого порядка тварной причинности» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. IV 43. 4 // EdWad. Vol. 10. P. 68*). Согласно И. Д. С., воскресшие человеческие тела будут теми же телами, к-рые люди имели при жизни, однако не в простом физическом смысле, поскольку все люди воскреснут в одинаковом возрасте (30 лет) и их тела будут соответствующим образом изменены (см.: *Minges. 1930. T. 2. P. 733–735*). Тела тех, кто заслужили вечное блаженство, после воскресения перейдут в особое прославленное состояние (*Ibid. P. 736–749*).

После всеобщего воскресения состоится всеобщий суд (*iudicium generale*), на котором будет вынесено окончательное решение об осуждении или одобрении человеческой жизни. Судьей последнего суда будет Христос, Он будет судить одновременно как Бог и как человек (*Ibid. P. 364–367, 751*).

**Почитание в католической Церкви.** И. Д. С. был погребен в францисканской церкви Кёльна (*Minoritenkirche*), построенной в сер. XIII в. На протяжении веков его гробница неоднократно переносилась, занимая все более почетное место в церкви, а также перестраивалась, становясь все более роскошной и величественной (подробнее см.: *Abate. 1945; Задворный. 2001. С. 18–20*). Во время Второй мировой войны, в 1945 г., францисканская церковь была разрушена, однако саркофаг с останками И. Д. С. остался неповрежденным и был перенесен в Кёльнский кафедральный собор (*Vos. 2006. P. 101*). В 1954 г. состоялась послед-

няя рекогниция (освидетельствование) останков И. Д. С.; 31 августа 1956 г. они были возвращены в восстановленную францисканскую церковь, где и находятся в настоящее время во вновь сооруженной каменной гробнице, украшенной изображением И. Д. С. и надписью: «Шотландия меня родила, Англия меня приняла, Галлия меня обучила, Кёльн меня хранит» (*Задворный. 2001. С. 21*).

Среди францисканцев И. Д. С. уже вскоре после его смерти стал почитаться не только как выдающийся богослов, но и как человек праведной и святой жизни. Мн. средневековые писатели присоединяли к его имени титулы «святой» и «блаженный». При подготовке канонизации И. Д. С. были обнаружены свидетельства о том, что уже в XV в. к нему обращались с молитвами, а также о том, как он являлся верующим в видениях, окруженный сиянием святости (*Esser, D'Andrea. 1986. S. 206, 208; Schneider. 2008. S. 130*). О традиции почитания И. Д. С. свидетельствуют изображения в францисканских церквях и мон-рях, на к-рых он представлен как святой с соответствующими надписаниями (*Schneider. 2008. S. 131*). Почитание И. Д. С. возрастало в католич. Церкви по мере распространения учения о Непорочном зачатии Девы Марии в XV–XVII вв., поскольку он считался провозвестником этого догмата; нередко И. Д. С. изображался на картинах преклоняющимся перед Пресв. Богородицей (подробнее см.: *Duns Scoto nell'arte. 2001*).

Представители францисканского ордена неоднократно пытались добиться офиц. церковной канонизации И. Д. С. Первый канонизационный процесс был организован в Кёльне (1706–1707), за ним последовали процессы в г. Нола (1709–1711 и 1905–1906), в Генуе (1905–1906), в Риме (начат в 1918), однако все они по различным причинам останавливались на разных стадиях и не привели к желаемому результату (подробнее об истории канонизации см.: *Esser. 1984; Lauriola. 1993*). Последний процесс канонизации, достигший рим. стадии рассмотрения канонизационного дела, был прекращен в 1924 г. из-за отсутствия достоверного издания сочинений И. Д. С., поскольку это делало невозможным требующуюся для канонизации проверку взглядов И. Д. С. на предмет их согласия с церковным вероучением.



Францисканцам было предложено подготовить такое издание и затем представить дело на повторное рассмотрение.

Богословские заслуги И. Д. С. были признаны папой Павлом VI в выпущенном 14 июля 1966 г. по случаю 700-летия со дня рождения И. Д. С. апостольском послании «Alma ra-



И. Д. С. Результаты их работы были обобщены в кн. «Иоанн Дунс Скот — разыскания для прославления» (*Esser, D'Andrea*. 1986). В 80-х гг. XX в. канонизационное дело И. Д. С. последовательно проходило все необходимые стадии процесса канонизации; 21 мая 1991 г. оно было представлено на заседании Конгрегации кардиналов, давшей положительное заключение о возможности канонизации (*Schneider*. 2008.

*Архиеп. г. Кёльна кард. Йоахим Майспер совершает богослужение перед гробницей Иоанна Дунса Скота в день его памяти 8 нояб. 2008 г.*

S. 125). 6 июля 1991 г. был выпущен декрет Конгрегации канонизации святых «*Qui docti fuerint*» (Те, кто любил

gens» (Питающая родительница). Папа особо отметил, что И. Д. С. был духовным преемником «древнего князя схоластики» Бонавентуры, развившим и усовершенствовавшим богословие «серафического учителя». В число важнейших богословских достижений И. Д. С., стяжавших ему неувядающую славу, по словам папы, входят учение о превосходстве любви над знанием, теория безусловного предопределения Христа, концепция Непорочного зачатия Девы Марии (подробнее см.: *Hyginus*. 1968; *Koser*. 1968).

В 70-х гг. XX в. был сделан важный шаг в деле прославления И. Д. С.: Скотистская комиссия представила в Конгрегацию канонизации святых изданные тома собрания сочинений И. Д. С. и 4 мая 1972 г. получила заключение о признании их соответствующими учению Церкви (*Schneider*. 2008. S. 121). 15 нояб. 1980 г. в ходе пастырского визита в Германию папа Иоанн Павел II посетил францисканскую церковь Кёльна; он первым из Римских пап совершил молитву у гробницы И. Д. С. и произнес проповедь, в которой назвал И. Д. С. «башней веры, которая возвышается к небу» (*Ibid.* S. 120). Визит папы способствовал активизации процесса прославления И. Д. С.: в 1981 г. руководство францисканского ордена назначило 2 представителей для подготовки требующихся документов и сбора свидетельств о почитании

ученость), в котором И. Д. С. признавался заслуживающим канонизации в лике блаженных (текст см.: *EdVat*. Vol. 19. P. IX—XII).

20 марта 1993 г. во время вечерни в соборе св. Петра в Риме папа Иоанн Павел II торжественно объявил о беатификации И. Д. С. В посвященной этому событию проповеди «*Vi esortiamo*» (Умоляем вас) папа почтил заслуги И. Д. С. перед католич. Церковью и указал на значение его жизни и учения для совр. человека: «В наш век, когда технические и научные возможности человека получили небывалое развитие, но когда, вместе с тем, многие люди потеряли смысл веры и ведут жизнь, далекую от Христа и Его Евангелия, блаженный Дунс Скот являет нам не только остроту своего ума и удивительную способность проникать в тайны Божии, но и убедительную силу святости своей жизни, что делает его учителем мышления и жизни для Церкви и для всего человечества. Его учение... является сильнейшим утверждением Церкви... Для богословов, для священников, для духовных пастырей, для верующих... блаженный Дунс Скот является примером верности богооткровенной истине, плодотворности священнической деятельности, серьезного диалога в поисках единства, поскольку он... всегда в своей жизни стремился не настаивать на своем ради победы, но смиряться ради согласия» (*Ioannes Paulus II*. 1993. P. 710).

В 2008 г. по случаю 700-летия со дня кончины И. Д. С. папа Римский Бенедикт XVI обратился с апостольским посланием «*Laetare, Colonia urbs*» (Радуйся, город Кёльн) к архиеп. Кёльна кард. Йоахиму Майсперу. В послании папа Бенедикт особое внимание обратил на послушание Церкви, к-рое И. Д. С. проявлял на протяжении всей своей жизни, а также подчеркнул важность его попыток согласовать положения веры и доводы разума во всех областях теологии. По словам папы Бенедикта, И. Д. С. «столь глубоко исследовал пронизательнейшим разумом тайны как богооткровенной, так и разумной истины, и извлек из них учение столь величественное, что он был заслуженно назван «Упорядочивающий Учитель» (*Doctor Ordinis*), «Тонкий Учитель» (*Doctor Subtilis*) и «Учитель [почитания] Богоматери» (*Doctor Marianus*), став не только вождем францисканской школы [богословия], но также светом и образом для всего христианского народа» (*Benedictus XVI*. 2009).

**Влияние И. Д. С. на последующую западную философию и католическое богословие.** Философские и богословские взгляды И. Д. С. стали предметом широкого обсуждения в европ. ун-тах еще при его жизни. Из современников И. Д. С. знакомство с некоторыми его концепциями прослеживается у Александра Бонини († 1314), Вильгельма из Ноттингема († 1336), Роберта из Каутона, Генриха Харкли († 1317). Значительный вклад в первоначальное распространение взглядов И. Д. С. в ун-тах и францисканских школах внесли его многочисленные ученики, лично встречавшиеся с ним в Париже, Оксфорде и Кёльне. Наиболее известны из них Антоний Андреас († ок. 1320) и Уильям из Алника († ок. 1333), к-рые после внезапной смерти И. Д. С. занялись упорядочиванием и распространением его неоконченных сочинений. Среди др. учеников И. Д. С., внесших значительный вклад в распространение и развитие его идей, исследователи выделяют Гуго из Ньюкасла († после 1322), Франциска из Мерона († ок. 1328), Иоанна из Басоля († 1347), Петра из Акуилы († 1361). Учение И. Д. С. вскоре после его смерти стало известно мн. видным европ. университетским теологам, которые обсуждали, развивали и критиковали его концепции. Неоднократно к ана-







лизу взглядов И. Д. С. обращались такие авторы XIV в., как томист Фома из Саттона († после 1315), Франциск из Марке († после 1344), Иоанн из Редингтона († 1348), Ландульф Караччоло († 1351) и др. (подробнее о раннем периоде рецепции взглядов И. Д. С. см.: *Dettloff*. 1981. S. 228–229; *Bérubé*. 1984; *Lauriola*. 2008; *Honnefelder*. 2005. S. 132–134).

Постепенно И. Д. С. стал образцом и авторитетным учителем для мн. францисканских теологов, что позволяет исследователям говорить о формировании в XIV в. скотизма как особой философско-богословской школы. В отличие от сформировавшегося к тому времени томизма скотизм не был официальной доктриной францисканского ордена и не получал адм. поддержки францисканского руководства. Однако ряд заимствуемых у И. Д. С. фундаментальных концепций свидетельствует о наличии среди скотистов определенного доктринального единства. В число этих концепций входило учение о формальном различии, об унивокальности сущего, о Божественном всемогуществе и др. (подробнее см.: *Brown*. 1996; *Hoenen*. 1998; *Noone*. 1999; *Honnefelder*. 2005. S. 133–134). Особое место среди последователей И. Д. С. в XIV в. занимает У. Оккам, к-рый был превосходно знаком со мн. идеями И. Д. С., однако в большинстве случаев критиковал их с номиналистических позиций (см.: *Cortino*. 1972). Критическое отношение к концепциям И. Д. С. прослеживается у учеников и последователей Оккама, напр., у Габриеля Биля († 1495).

В отличие от скотистов XIV в. скотисты XV–XVII вв. видели свою задачу не столько в продолжении анализа затронутых И. Д. С. философских и богословских тем, сколько в систематизации и прояснении его идей; собственная индивидуальность у них в большинстве случаев приносила в жертву желанию сохранить верность букве учителя. Наиболее яркими представителями скотизма этого периода являются Вильгельм из Вурийона († ок. 1463), Николай Орбелли († ок. 1475), Пелбарт из Тимишоары († 1504), Иоанн Кёльнский, Николай Дениз († 1509), Петр Таррет, Антоний Тромбетта († 1518). Именно в этот период скотистами были созданы обширные комментарии практически ко всем богословским сочинениям И. Д. С. После издания в 1639 г. Уоддингем собрания

сочинений И. Д. С. в скотистской среде начинают издаваться различные «компендиумы» и «суммы», в к-рых фрагменты из сочинений И. Д. С. располагались в соответствии с порядком вопросов «Суммы теологии» Фомы Аквинского или же согласно др. авторской схеме (см.: *Honnefelder*. 2005. S. 134–135).

Широкое распространение идей И. Д. С. среди францисканцев в XIV–XV вв. привело к тому, что к XVI в. они стали известны практически во всех ун-тах, причем стали рассматриваться и использоваться уже не только францисканцами, но и мн. богословами, принадлежавшими к др. орденам (см.: *Schmutz*. 2002). Так, несомненное влияние учения И. Д. С. о научном характере метафизики и о сущем как ее предмете прослеживается в «Метафизических рассуждениях» Ф. Суареса (подробнее см.: *Honnefelder*. 2005. S. 136–137), который часто занимал в различных вопросах позицию, близкую к позиции И. Д. С. (подробнее см.: *Elorduy*. 1968); мн. идеи И. Д. С. встречаются и у др. теологов «второй схоластики».

По-видимому, именно через сочинения Суареса идеи И. Д. С. стали известны видным представителям философии Нового времени: Р. Декарту, Г. В. Лейбницу, Х. Вольфу. Если для Декарта особую важность имели учение И. Д. С. о воле (божественной и человеческой) и ее свободе, а также о связи Бога и мира (см.: *Incenzo*. 2005; *Marrone*. 2008), то Лейбница и Вольфа интересовали его метафизические идеи, учение о бытии и сущем, об универсалиях и индивидах (см.: *Honnefelder*. 2005. S. 138–139; *Di Bella*. 2008). Косвенное влияние некоторых концепций И. Д. С. исследователи находят даже в сочинениях И. Канта (*Honnefelder*. 2005. S. 140–142; ср.: *Manpo*. 1977), однако в целом в XVIII–XIX вв. И. Д. С. в философской среде был неизвестен и оставался интересным лишь для небольшого числа университетских францисканских теологов-традиционалистов, не желавших отказываться от схоластического метода в богословии.

Интерес ученых, богословов и религ. философов к наследию И. Д. С. начал медленно пробуждаться в Европе в кон. XIX в. в качестве реакции на возрождение томизма. В поисках богословской альтернативы стремительно распространявшейся томист-

ской неосхоластике многие францисканские ученые обратились к исследованию трудов И. Д. С. В кон. XIX — нач. XX в. появился ряд фундаментальных исследований, в которых учение И. Д. С. представлялось как целостная и непротиворечивая система взглядов, а также опровергались обвинения в неправомыслии, выдвигавшиеся в его адрес в предшествующие века (см., напр.: *Seiberg*. 1900; *Minges*. 1930). В результате исследовательской работы стала очевидной необходимость отделить подлинные идеи и тексты И. Д. С. от различных дополнений и разъяснений, предлагавшихся его учениками. Предпринятое с этой целью критическое издание сочинений И. Д. С. под руководством выдающегося францисканского ученого Балича стало мощным стимулом как к исследованию отдельных тем философии и богословия И. Д. С., так и к научному сопоставлению его взглядов со взглядами его предшественников и современников (см., напр.: *Harris*. 1927; *Gilson*. 1952). Во 2-й пол. XX в. исследовательская работа с наследием И. Д. С. достигает кульминации: практически каждый год публикуются авторские монографии, число посвященных И. Д. С. статей в научных журналах и сборниках к нач. XXI в. составило несколько тысяч (см.: *Schäfer*. 1955; *Hoffmann*. 2009). В 1966, 1972, 1976, 1993 гг. в различных городах Европы проводились научные конференции, посвященные И. Д. С., материалы к-рых затем публиковались (см.: *De Doctrina Ioannis Duns Scoti*. 1968; *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*. 1972; *Regnum hominis et regnum Dei*. 1978; *Via Scoti*. 1995). В 2007–2008 гг. по случаю 700-летия со дня смерти И. Д. С. состоялась серия из 4 конференций, которые прошли в Университете св. Бонавентуры (США), в Оксфорде, в Кёльне и в Страсбурге (см.: *John Duns Scotus, Philosopher*. 2010. P. VII–VIII).

Исследовательская работа с текстами И. Д. С. имела следствием среди прочего и то, что его взгляды были значительно популяризированы и стали известны многим христ. богословам, не занимавшимся непосредственно схоластикой, а также светским философам. Влияние различных концепций И. Д. С. исследователи обнаруживают в сочинениях таких зап. философов XX в., как Ч. С. Пирс (*Boler*. 1963; *Maddalena*.





2008), Э. Гуссерль, Х. Арндт, Х. Блуменберг (*Honnfelder*. 2005. S. 145). Особую роль взгляды И. Д. С. играли в формировании и развитии философской мысли М. Хайдеггера, к-рый впервые обратился к анализу философских идей И. Д. С. в своей докт. дис., а позднее использовал учение И. Д. С. о сущем, о его свойствах и о формальном различии в нек-рых лекционных курсах и статьях (подробнее о значении И. Д. С. для философии Хайдеггера см.: *Rampley*. 1994; *Kölmel*. 1995; *Boulnois*. 1996; *Todisco*. 2001). Идеи И. Д. С. прямо или косвенно повлияли на трактовку различных богословских тем в сочинениях мн. видных католич. и протестантских теологов XX в.; так, к его наследию обращались К. Ранер, Л. Вётей, Ю. Мольтман, П. Тейяр де Шарден, Х. Мюлен, В. Панненберг и др. (см.: *Mühlen*. 1954; *Pannenberg*. 1954; *Veuthey*. 1967; *Allegra*. 1968; *Cardaropoli*. 1968; *Osculati*. 1995; *De Beer*. 2008).

В России в XIX–XX вв. философские и богословские взгляды И. Д. С. были известны только узким специалистам, сочинения на русский язык не переводились (за исключением небольшой подборки фрагментов; см.: Антология мировой философии. 1969. Т. 1. Ч. 2. С. 877–890). Лишь в нач. XXI в. стали появляться переводы произведений и фрагментов из философского и богословского наследия И. Д. С., а также исследовательские статьи.

Соч.: **собрания**: Opera omnia / Ed. L. Wadding. Lugduni, 1639. Hildesheim, 1968<sup>1</sup>. 12 vol. [EdWad. = Editio Waddingi]; Opera omnia / Ed. L. Vivès. P., 1891–1895. Westmead etc., 1969. 26 vol.; Opera omnia / Studio et cura Commissionis Scotisticae. Vat., 1950–[2008]. Vol. 1–11, 16–21. [EdVat. = Editio Vaticana]; Opera philosophica. St. Bonaventure (N. Y.), 1999–2006. 5 vol.; **издания отдельных сочинений и фрагментов**: Tractatus de primo Principio / Hrsg. M. Müller. Fr. i. Br., 1941; Idem / Ed. E. Roche. St. Bonaventure (N. Y.), 1949; Idem / Hrsg. W. Kluxen. Darmstadt, 1994<sup>3</sup> (рус. пер.: Трактат о Первоначале / Пер., вступ. ст. и коммент.: А. В. Апполонов. М., 2001); Ioannes Duns Scotus Doctor Immaculatae Conceptionis: Textus auctoris / Ed. C. Balić. R., 1954; The Examined Report of the Paris Lecture: Reportatio I-A: Lat. Text and Engl. Transl. / Transl. and ed. A. B. Wolter, O. V. Bychkov. St. Bonaventure, 2004. Vol. 1; 2008. Vol. 2; Die Prologe der Reportata Parisiensia des *Johannes Duns Scotus*: Untersuch. zur Textüberlieferung u. krit. Ed. / Hrg. K. Rodler. Innsbruck, 2005; **русские переводы фрагментов из сочинений И. Д. С.**: [Избранные фрагменты] // Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1. Ч. 2. С. 877–890; Вопрос 2 из 43-го раздела IV книги «Оксфордского сочинения» / Пер.: М. А. Гарнцев // Человек: Антология. М., 1991. С. 179–

184; Вопрос о естественном знании Бога / Пер.: А. В. Апполонов // З: Философско-культурологический ж. 1999. № 1. С. 52–69; Избранное / Сост. и общ. ред.: Г. Г. Майоров. М., 2001; Извлечения из трактатов «Оксфордское сочинение», «Парижские сообщения», «О Первоначале» / Пер.: А. В. Апполонов // Антология средневековой мысли. СПб., 2002. Т. 2. С. 290–318; Reportatio IV. Dist. 45. Q. 1–2 [О познании, свойственном отдельной душе] / Пер.: Д. В. Смирнов // Методология науки: Исслед. программы. М., 2007. С. 236–254; Ordinatō: Пролог. Ч. 1: О необходимости откровенного учения: Вопрос единственного: Необходимо ли, чтобы человеку в силу нынешнего его состояния сверхъестественным образом было внушаемо некое особое учение? / Пер.: Д. В. Смирнов // Философия религии: Альманах, 2006–2007 / Ред.: В. К. Шохин. М., 2007. С. 348–392; Об истине в вещах и истине в разуме [Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis. Lib. 6. Q. 3] / Пер.: Д. В. Смирнов // Человек. 2009. № 5. С. 97–99; О соотношении субъекта и объекта в познавательных актах [Ordinatō. Lib. 1. Dist. 3. Pars 3. Q. 3] / Пер.: Д. В. Смирнов // Там же. С. 100–104.

Библиогр.: *Schäfer* O. Bibliographia de vita, operibus et doctrina Iohannis Duns Scoti. R., 1955; *Schmidt* M. A. Literatur zu Johannes Duns Scotus // ThRu. N. F. 1969. Bd. 34. S. 1–48; *Hoffmann* T. Duns Scotus Bibliography from 1950 to the Present. S. l., 2009<sup>4</sup> // <http://faculty.cua.edu/hoffmann/scotus-bibliography.htm> [Электр. ресурс].

Лит.: *Wadding* L. Vita Iohannis Duns Scoti // EdWad. Vol. 1. P. 1–34; *Pluzanski* E. Essai sur la philosophie de Duns Scot. P., 1887; *Seeberg* R. Die Theologie des Johannes Duns Scotus: Eine dogmengeschichtliche Untersuchung. Lpz., 1900; Lexicon scholasticum philosophico-theologicum / Ed. M. Fernández García. Quarracchi, 1910. Hildesheim etc., 1988; *Raymond* P. Duns Scot // DTC. 1911. T. 4. Pt. 2. Col. 1865–1947; *Carveras y Artau* J. Ensayo sobre el voluntarismo de Juan Duns Scot. Gerona, 1923; *Callebaut* A. Le B. Jean Duns Scot étudiant à Paris vers 1293–1296 // AFH. 1924. Vol. 17. P. 3–12; *idem*. La maîtresse du Bx. Jean Duns Scot en 1305 // Ibid. 1928. Vol. 21. P. 206–239; *idem*. Les séjours du B. Jean Duns Scot à Paris // La France franciscaine. 1929. T. 12. P. 353–373; *idem*. A propos du Bx. Jean Duns Scot de Littledean: Notes et recherches historiques de 1265 à 1292 // AFH. 1931. Vol. 24. N. 3. P. 305–329; *Longpré* E. La philosophie du B. Duns Scot. P., 1924; *idem*. Le B. Jean Duns Scot: Pour la Sainte Siègne et contre le gallicanisme (25–28 juin 1303) // La France franciscaine. 1928. T. 11. P. 137–162; *idem*. L'ordination sacerdotale du Bx. Jean Duns Scot: Document du 17 mars 1291 // AFH. 1929. Vol. 22. N. 1/2. P. 54–62; *idem*. Philippe de Bridlington O.F.M. et le Bx. Duns Scot // Ibid. P. 587–588; *idem*. Duns Scot et l'Immaculée Conception, a propos du Théorème XIV. 27 // Études franciscaines. N. S. 1956. T. 7. P. 36–44; *Balić* C. Les commentaires de Jean Duns Scot sur ses quatre livres des Sentences. Louvain, 1927; *idem*. De Collationibus Iohannis Duns Scoti Doctoris subtilis ac Mariani // Bogoslovni vestnik. Ljubljana, 1929. Vol. 9. P. 185–219; *idem*. Une Quaestio inédite de J. Duns Scot sur la volonté // Recherches de théologie ancienne et médiévale. 1931. T. 3. P. 191–208; *idem*. Ioannis Duns Scoti doctoris mariani, Theologiae marianae elementa. Sibenici, 1933; *idem*. Il reale contributo di G. Scoto nella Quaestione dell'Immacolata Concezione // Antonianum. R., 1954. Vol. 29. P. 475–496; *idem*. Ioannes Duns Scotus et historia Imma-

culatae Conceptionis // Ibid. 1955. Vol. 30. P. 349–488; *idem*. The Mediaeval Controversy over the Immaculate Conception up to the Death of Scotus // The Dogma of the Immaculate Conception: History and Significance / Ed. E. D. O'Connor. Notre Dame (Ind.), 1958. P. 161–212; *idem*. The Life and Works of John Duns Scotus // John Duns Scotus: 1265–1965 / Ed. J. K. Ryan, B. M. Bonansea. Wash., 1965. P. 1–27; *idem*. Johannes Duns Scotus und die Lehrentscheidung von 1277 // Wissenschaft und Weisheit. Mönchengladbach etc., 1966. Bd. 29. S. 210–229; *Harris* C. R. S. Duns Scotus. Oxf., 1927. 2 vol.; *Minges* P. Ioannis Duns Scoti doctrina philosophica et theologica quoad res praecipuas proposita et exposita. Ad Claras Aquas, 1930. 2 t.; *Lampen* W. B. Ioannes Duns Scotus, lector coloniensis // Collectanea Franciscana Neerlandica. 'S-Hertogenbosch, 1931. Vol. 2. P. 297–300; *Pelster* F. Handschriftliches zur Überlieferung der Quaestiones super Metaphysicorum und der Collationes des Duns Scotus // Philosophisches Jb. Freiburg; Münch., 1931. Bd. 44. S. 79–92; *Little* A. G. Chronological Notes on the Life of Duns Scotus // EHR. 1932. Vol. 47. N. 188. P. 568–582; *Kirby* G. J. The Authenticity of the «De perfectione status» of Duns Scotus // The New Scholasticism. Baltimore, 1933. Vol. 7. N. 2. P. 134–152; *Gilson* E. Les seize premier Theoremata et la pensée de Duns Scot // AHDLM. 1938. T. 11. P. 5–86; *idem*. Jean Duns Scot. Introd. à ses positions fondamentales. P., 1952. (Études de philosophie médiévale; 42); *idem*. Les maîtresses positions de Duns Scot d'après le prologue de l'Ordinatō // Antonianum. 1953. Vol. 28. P. 7–18; *Messner* R. Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Scotus: Mit kritischer Gegenüberstellung zur Erkenntnislehre von Kant und Aristoteles. Freiburg i. Br., 1942; *Shirrel* C. L. The Unicity of the Concept of Being in the Philosophy of John Duns Scotus. Wash., 1942; *Grajewski* M. J. The Formal Distinction of Duns Scotus. Wash., 1944; *Abate* G. M. La tomba del ven. Giovanni Duns Scoto, O. Min. nella chiesa di S. Francesco a Colonia // Miscellanea Francescana. R., 1945. Vol. 45. P. 29–79; *Wolter* A. B. The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus. St. Bonaventure, 1946; *idem*. Duns Scotus and the Existence and Nature of God // Proc. of the American Catholic Philosophical Assoc. Wash., 1954. Vol. 28. P. 94–121; *idem*. The Formal Distinction // John Duns Scotus: 1265–1965. Wash., 1965. P. 45–60; *idem*. The Philosophical Theology of John Duns Scotus / Ed. M. M. Adams. Ithaca (N. Y.); L., 1990; *idem*. Scotus' Paris Lectures on God's Knowledge of Future Events // Ibid. P. 285–333; *idem*. Reflections on the Life and Works of Scotus // American Catholic Philosophical Quarterly. 1993. Vol. 67. N. 1. P. 1–36; *idem*. Duns Scotus at Oxford // Via Scoti. R., 1995. Vol. 1. P. 183–192; *idem*. Reflections about Scotus's Early Works // John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics. N. Y. etc., 1996. P. 37–57; *idem*. Scotus and Ockham: Selected Essays. St. Bonaventure, 2003; *idem*. Scotus's Lectures on the Immaculate Conception // Ibid. P. 143–172; *Day* S. J. Intuitive Cognition: A Key to the Significance of the Later Scholastics. St. Bonaventure (N. Y.), 1947; De Ordinatione I. Duns Scoti disquisitio historico-critica // EdVat. Vol. 1. P. 1\*–329\*; *Gál* G. De J. Duns Scoti «Theorematum» authenticitate ex ultima parte operis confirmata // CF. 1950. Vol. 20. P. 5–50; *Holzer* O. Sterblichkeit und Unverweslichkeit Christi nach der Lehre des seligen Johannes Duns Scotus // Wissenschaft und Weisheit. 1950. Bd. 13. S. 65–80; *Migliore* P. La teoria scotistica della dipendenza ipostativa







in Cristo // *Miscellanea Francescana*. 1950. Vol. 50. P. 407–480; *Stratenwerth G.* Die Naturrechtslehre des Johannes Duns Scotus. Gött., 1951; *Vier P. C.* Evidence and its Function according to John Duns Scotus. St. Bonaventure, 1951; *Magrini E.* Ioannis Duns Scoti doctrina de scientifica teologiae natura // *Antonianum*. 1952. Vol. 27. P. 39–74, 297–332, 499–530; *Meier L.* Zur Biographie des Duns Scotus // *Wissenschaft und Weisheit*. 1952. Bd. 15. S. 216–221; *Bettoni E.* De argumentatione Doctoris Subtilis quoad existentiam Dei // *Antonianum*. 1953. Vol. 28. P. 39–58; *idem.* Duns Scotus: The Basic Principles of his Philosophy. Wash., 1961; *idem.* The Originality of the Scotistic Synthesis // *John Duns Scotus: 1265–1965*. Wash., 1965. P. 28–44; *Koser K.* Die Immakulatalehre des Johannes Duns Scotus // *Franziskanische Studien*. Werl, 1954. Bd. 36. S. 337–384; *idem.* Litterae encyclicae «Epistula apostolica Alma parens» // *De doctrina Ioannis Duns Scoti*. 1968. P. 33–49; *Mühlen H.* Sein und Person nach Johannes Duns Scotus: Beitrag zur Grundlegung einer Metaphysik der Person. Werl, 1954. (Franziskanische Forschungen; 11); *Pannenberg W.* Die Prädestinationslehre des Duns Scotus: Im Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung. Gött., 1954; *Tombler J. W.* The Teaching of John Duns Scotus on the Nature of the Divine Maternity // *Franziscan Studies*. N. S. 1956. Vol. 16. P. 396–406; *Detloff W.* Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Christologie des Johannes Duns Scotus // *Wissenschaft und Weisheit*. 1959. Bd. 22. S. 17–28; *idem.* Duns Scotus / Scotismus: 1 // *TRE*. 1981. Bd. 9. S. 218–231; *Prezioso A. F.* La critica di Duns Scotus all'ontologismo di Enrico di Gand. Padova, 1961; *Hoeres W.* Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus. Münch., [1962]; *idem.* Francis Suárez and the Teaching of John Duns Scotus on univocatio entis // *John Duns Scotus: 1265–1965*. Wash., 1965. P. 263–290; *Outumuro M. R.* Simplicidad e inmutabilidad divina según Escoto // *Verdad y vida*. Madrid, 1962. Vol. 20. N. 80. P. 619–642; *Boler J. F. Ch.* Peirce and Scholastic Realism: A Study of Peirce's Relation to John Duns Scotus. Seattle, 1963; *idem.* The Moral Psychology of Duns Scotus: Some Preliminary Questions // *Franziscan Studies*. N. S. 1990. Vol. 50. P. 31–56; *Brampton C. K.* Duns Scotus at Oxford, 1288–1301 // *Ibid.* Vol. 24. P. 5–20; *Alluntis F.* Demonstrability and Demonstration of the Existence of God // *John Duns Scotus: 1265–1965*. Wash., 1965. P. 133–170; *Bonansea B. M.* Duns Scotus' Voluntarism // *Ibid.* P. 83–121; *idem.* Duns Scotus and St. Anselm's Ontological Argument // *De doctrina Ioannis Duns Scoti*. R., 1968. Vol. 2. P. 461–475; *idem.* The Divine Will in the Teaching of Duns Scotus // *Antonianum*. 1981. Vol. 56. P. 296–335; *idem.* Duns Scotus' Concept of Man: A Philosophical-Theological Anthropology // *Ibid.* 1983. Vol. 58. P. 263–305; *Bridges G. G.* The Problem of the Demonstrability of Immortality // *John Duns Scotus: 1265–1965*. Wash., 1965. P. 191–209; *Dohererty H.* The Brockie Forgeris // *The Innes Review*. Glasgow, 1965. Vol. 16. P. 79–129; *idem.* The Brockie mss. and Duns Scotus // *De doctrina Ioannis Duns Scoti*. R., 1968. Vol. 1. P. 329–360; *Dumont R.* The Role of the Phantasm in the Psychology of Duns Scotus // *The Monist*. La Salle, 1965. Vol. 49. N. 4. P. 617–633; *Emmen A.* Wilhelm von Ware, Duns Scotus' Vorläufer in der Immakulatalehre // *Antonianum*. 1965. Vol. 40. P. 363–394; *John Duns Scotus: 1265–1965* / Ed. J. K. Ryan, B. M. Bonansea. Wash., 1965. (Studies in Philosophy and the History of Philosophy; 3); *Prentice R. P.* Primary Efficiency and its Relation to Creation: Infinite Power and Om-

nipotence in the Metaphysics of John Duns Scotus // *Antonianum*. 1965. Vol. 40. P. 395–441; *idem.* The One and Unique Nature Possessing the Four Primacies of Efficiency, Eminence, Finality and Exemplarity, According to the Reportata Parisiensis of Duns Scotus // *Ibid.* 1966. Vol. 41. P. 278–298; *Iammarrone L.* Il problema della creazione nel pensiero di Giovanni Duns Scotus // *Miscellanea Francescana*. 1966. Vol. 66. P. 401–447; *idem.* Contingenza e creazione nel pensiero di Duns Scotus // *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*. R., 1972. P. 461–480; *idem.* Dio Uno e Trino in Giovanni Duns Scotus // *Dio*. Bologna, 1978. P. 93–128. (Problemi di attualità; 1); *idem.* La semplicità divina nel pensiero del B. Giovanni Duns Scotus // *Miscellanea Francescana*. 1997. Vol. 97. P. 100–113; *idem.* Giovanni Duns Scotus metafisico e teologo: Le tematiche fondamentali della sua filosofia e teologia. R., 1999, 2003<sup>2</sup>. (I maestri francescani; 10); *idem.* La dinamica della vita trinitaria nel B. Giovanni Duns Scotus e in alcuni teologi contemporanei // *Miscellanea Francescana*. 2008. Vol. 108. P. 40–82; *Odoardi G.* Patria, città e anno di nascita del B. Giovanni Duns Scotus. O. Min. (1265–1308) // *Ibid.* 1966. Vol. 66. P. 303–338; *Veuthey L.* Il concetto di Dio Uno e Trino nella teologia di Duns Scotus // *Ibid.* P. 448–474; *idem.* Jean Duns Scot: Pensée théologique. P., [1967]; *idem.* Duns Scot et le mystère de la transsubstantiation // *De doctrina Ioannis Duns Scoti*. 1968. Vol. 3. P. 461–471; *Wetter F.* Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus. Münster, 1967. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters; 41/5); *Allegra G.* Il primato di Cristo in S. Paolo e in Duns Scotus: (Dialogo col P. Teilhard de Chardin, SJ) // *De doctrina Ioannis Duns Scoti*. 1968. Vol. 3. P. 219–258; *Brek M.* De momento Duns Scoti pro iure et iuris formatione // *Ibid.* Vol. 4. P. 767–816; *idem.* De potestate autoritatis civilis in vitam hominis ad mentem Ioannis Duns Scoti // *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*. R., 1972. P. 417–428; *Cardaropoli G.* Il cristocentrismo nel pensiero di Duns Scotus e di Teilhard de Chardin // *De doctrina Ioannis Duns Scoti*. 1968. Vol. 3. P. 259–290; *De Doctrina Ioannis Duns Scoti: Acta Congressus Scotistici Interni. Oxonii et Edinburgi 11–17 Sept. 1966 celebrati*. R., 1968. 4 vol.; *Elorduy E.* Duns Scoti influxus in Francisci Suárez doctrinam // *Ibid.* Vol. 4. P. 307–337; *Franchi A.* Il «Filoque» al Concilio II di Lione (1274) e il pensiero di Giovanni Duns Scotus // *Ibid.* Vol. 3. P. 777–785; *Giamberardini G.* Due tesi scotiste nella tradizione copta: Il primato assoluto di Cristo e l'immacolata concezione di Maria // *Ibid.* P. 317–384; *idem.* La predestinazione assoluta di Cristo nella cultura orientale prescolastica e in Giovanni Scotus // *Antonianum*. 1979. Vol. 54. P. 596–621; *Hyginus E.* The Significance of the Apostolic Letter «Alma Parens» of Pope Paul VI // *De doctrina Ioannis Duns Scoti*. 1968. Vol. 1. P. 51–61; *La Verdère E.* Divine Worship and the Presence of Christ in the Eucharist according to Duns Scotus // *Ibid.* Vol. 3. P. 473–486; *Marchesi A.* L'autorità politica e la legge naturale nel pensiero di Giovanni Duns Scotus e di S. Tommaso d'Aquino // *Ibid.* Vol. 2. P. 671–682; *idem.* La dottrina della creazione nel pensiero di Duns Scotus // *Regnum hominis et regnum Dei*. 1978. Vol. 1. P. 463–475; *Miguéns M.* Base escriturística de la doctrina de Escoto sobre el primado de Cristo // *De doctrina Ioannis Duns Scoti*. 1968. Vol. 3. P. 105–168; *O'Connor E. D.* The Scientific Character of Theology according to Scotus // *Ibid.* P. 3–50; *Bérubé C.* Pour une histoire des preuves de l'existence de Dieu chez Duns Scot // *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*. 1972. P. 17–46; *idem.* La première école

scotiste // *Preuve et raisons à l'Université de Paris: Logique, ontologie, et théologie au XIV<sup>e</sup> siècle* / Ed. Z. Kaluza, P. Vignaux. P., 1984. P. 9–24; *Burr D.* Scotus and Transubstantiation // *Mediaeval Studies*. 1972. Vol. 34. P. 336–360; *idem.* Eucharistic Presence and Conversion in Late 13<sup>th</sup> Century Franciscan Thought. Phil., 1984. P. 76–98. (Transaction of American Philosophical Society; 74/3); *Corvino F.* L'influenza di Giovanni Duns Scotus sul pensiero di Guglielmo d'Occam // *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*. 1972. P. 731–748; *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti: Acta tertii Congressus scotistici interni*. (Vindebonae, 28 sept. – 2 oct. 1970). R., 1972; *Bowman L. J.* The Development of the Doctrine of the Agent Intellect in the Franciscan School of the 13<sup>th</sup> Century // *The Modern Schoolman*. St. Louis, 1973. Vol. 50. P. 251–279; *Guzmán Manzano I.* El proceso cognoscitivo en J. D. Escoto // *Verdad y vida*. 1974. Vol. 32. P. 307–373; *Todisco O.* Lo spirito cristiano della filosofia di Giovanni Duns Scotus. R., [1975]; *idem.* G. Duns Scotus e Guglielmo d'Ockham: Dall'ontologia alla filosofia del linguaggio. Cassino, 1989; *idem.* Il carattere oggettivo dell'ente scotista nella lettura di M. Heidegger // *Quaestio*. Turnhout, 2001. Vol. 1. P. 245–273; *Manno A. G.* Scotus e Kant sul problema di Dio: Un duello a distanza di secoli. Firenze, 1977. (Bibliot. di Studi francescani; 12); *Rudavsky T. M.* The Doctrine of Individuation in Duns Scotus // *Franziskanische Studien*. 1977. Bd. 59. S. 320–377; 1980. Bd. 62. S. 62–83; *Regnum hominis et regnum Dei: Acta IV Congressus Scotistici interni*. / Ed. C. Bérubé. R., 1978. 2 vol.; *Honmelfelder L.* Ens in quantum ens: Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus. Münster, 1979; *idem.* Duns Scotus / Scotismus: 2 // *TRE*. 1981. Bd. 9. S. 232–240; *idem.* Scientia transcendens: Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce). Hamburg, 1990; *idem.* Die Kritik des Johannes Duns Scotus am kosmologischen Nezeitarismus der Araber: Ansätze zu einem neuen Freiheitsbegriff // *Die Abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jh.* / Hrsg. J. Fried. Sigmaringen, 1991. S. 249–263; *idem.* Johannes Duns Scotus. Münch., 2005; *Dahlstrom D. O.* Signification and Logic: Scotus on Universals from a Logical Point of View // *Vivarium*. 1980. Vol. 18. P. 81–111; *Dumont S. D.* Henry of Ghent as a Source for John Duns Scotus's Proof for the Existence of God: Diss. / Univ. of Toronto. Ottawa, 1983; *idem.* Theology as a Science and Duns Scotus's Distinction between Intuitive and Abstractive Cognition // *Speculum*. Camb. (Mass.), 1989. Vol. 64. P. 579–599; *idem.* Did Duns Scotus Change His Mind on the Will? // *Nach der Verurteilung von 1277: Philos. u. Theol. an der Univ. von Paris im letzten Viertel des 13. Jh: Studien und Texte* / Hrsg. J. A. Aertsen, K. Emery, A. Speer. B.; N. Y., 2001. P. 719–794. (Miscellanea mediaevalia; 28); *idem.* Duns Scotus's Parisian Quaestio on the Formal Distinction // *Vivarium*. 2005. Vol. 43. P. 7–62; *Langston D. C.* Scotus' Departure from Anselm's Theory of the Atonement // *RTAM*. 1983. T. 50. P. 227–241; *idem.* Scotus's Doctrine of Intuitive Cognition // *Synthese*. Boston etc., 1993. Vol. 96. P. 3–24; *Brown J. V.* The Knowledge Proper to the Separated Soul: Henry of Ghent and John Duns Scotus // *Franziskanische Studien*. 1984. Bd. 66. S. 316–334; *Esser D.* Prozesse zur Seligsprechung des ehrwürdigen Johannes Duns Scotus // *AFH*. 1984. Vol. 77. P. 252–265; *Alanen L.* Descartes, Duns Scotus and Ockham on Omnipotence and

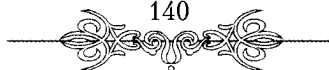




Possibility // Franciscan Studies. 1985. Vol. 45. P. 157–188; *Matteo A. M.* Scotus and Ockham: A Dialogue on Universals // *Ibid.* P. 83–96; *Es-ser D., D'Andrea G.* Johannes Duns Scotus: Untersuchung zu seiner Verehrung. Mönchengladbach, 1986; *Hedwig K.* Actus indifferens: Über die Theorie des indifferenten Handelns bei Thomas von Aquin und Duns Scotus // *Philosophisches Jahrbuch.* 1988. Bd. 95. S. 120–131; *idem.* Das Isaak-Opfer: Über den Status des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin, Duns Scotus und Ockham // *Mensch und Natur im Mittelalter* / Hrsg. A. Zimmermann, A. Speer. B.; N. Y., 1992. Hlbd. 2. S. 645–661. (Miscellanea Medievalia; 21/2); *Jammarrone G.* Attualità e limiti della Cristologia di Giovanni Duns Scotus per l'elaborazione del discorso cristologico oggi // *Miscellanea francescana.* 1988. Vol. 88. P. 277–299; *idem.* La cristologia di Giovanni Duns Scotus: Una valutazione alla luce di istanze cristologiche contemporanee // *Ibid.* 2008. Vol. 108. P. 7–39; *Richter V.* Studien zum literarischen Werk von Johannes Duns Scotus. Münch., 1988; *Tschau K. H.* Vision and Certitude in the Age of Ockham: Optics, Epistemology and the Foundation of Semantics, 1250–1345. Leiden; N. Y., 1988. (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters; 22); *Ingham M. B.* Ethics and Freedom: An Historical-Critical Investigation of Scotist Ethical Thought. Lanham, 1989; *King P.* Duns Scotus on the Common Nature and the Individual Differentia // *Philosophical Topics.* Norman, 1992. Vol. 20. N 2. P. 50–76; *Zavalloni R.* Giovanni Duns Scotus: Maestro di vita e di pensiero. Bologna, 1992; *Catania F. J.* John Duns Scotus on Ens Infitum // *American Catholic Philosophical Quarterly.* 1993. Vol. 67. N 1. P. 37–54; *Courtenay W. J.* The Parisian Franciscan Community in 1303 // *Franciscan Studies.* 1993. Vol. 53. P. 163–165; *idem.* Scotus at Paris // *Via Scoti.* R., 1995. Vol. 1. P. 149–163; *Ioannes Paulus II, papa.* Homilia «Vi esortiamo»: Confermazione del Beato Duns Scotus e proclamazione della Beata Dina Bélanger // *Idem.* Insegnamenti. Vat., 1993. Vol. 16/1; *Lauriola G.* Sintesi del processo di canonizzazione di Giovanni Duns Scotus // *Studi francescani.* Firenze, 1993. Vol. 90. N 3/4. P. 385–408; *idem.* Die Schüler des Duns Scotus // *Duns-Scotus-Lesebuch.* 2008. S. 82–93; *Olejnik R. M.* Attualità delle leggi logiche in Giovanni Duns Scotus // *Aquinas.* 1993. Vol. 36. P. 575–591; *Squitteri A.* Considerazioni sulla natura indifferens di Scotus // *Studi francescani.* 1993. Vol. 90. N 3/4. P. 355–384; *Burger M.* Personalität im Horizont absoluter Prädestination: Untersuchungen zur Christologie des Johannes Duns Scotus und ihrer Rezeption in modernen theologischen Ansätzen. Münster, 1994. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters; 40); *eadem.* Prädestination zur Gnade: Überlegungen zur Immaculata Conceptio // *Collectanea Franciscana.* 1996. Vol. 66. N 1/2. P. 167–193; *John Duns Scotus: Contingency and Freedom: Lectura I 39* / Ed. A. Vos e. a. Dordrecht; Boston; L., 1994; *Ram-pley M.* Meaning and Language in Early Heidegger: From Duns Scotus to «Being and Time» // *J. of the British Society for Phenomenology.* Manchester, 1994. Vol. 25. N 3. P. 209–228; *Spruit L.* Species Intelligibilis: From Perception to Knowledge. Leiden; N. Y., 1994. 2 vol.; *Giovanni Duns Scotus: Filosofia e teologia* / Ed. A. Ghisalberti. Mil., 1995. (Fonti e ricerche; 7); *Kölmel W.* Heidegger und Duns Scotus // *Via Scoti.* 1995. Vol. 2. P. 1145–1155; *Möhle H.* Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus: Eine philosophische Grundlegung. Münster, 1995. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters; 44); *idem.* Scotus's

Theory of Natural Law // *The Cambridge Companion Duns Scotus.* 2003. P. 312–331; *Osculati R.* Duns Scotus nella teologia protestante moderna // *Giovanni Duns Scotus: Filosofia e teologia.* 1995. P. 55–66; *Schneider H.* Johannes Duns Scotus: Seliger der ganzen Kirche. Mönchengladbach, 1995; *idem.* Die Anerkennung des Johannes Duns Scotus als Seliger // *Duns-Scotus-Lesebuch.* 2008. S. 119–126; *Via Scoti: Methodologia ad mentem Joannis Duns Scoti: Atti del Congresso Scotistico intern., Roma 9–11 marzo 1993* / Ed. L. Sileo. R., 1995. 2 vol.; *Williams T.* How Scotus Separates Morality from Happiness // *American Catholic Philosophical Quarterly.* 1995. Vol. 69. N 3. P. 425–445; *idem.* The Life and Works of John Duns Scotus // *The Cambridge Companion to Duns Scotus.* 2003. P. 1–14; *Boulnois O.* Entre logique et sémantique: Heidegger lecteur de Duns Scot // *Phénoménologie et logique* / Ed. J.-F. Courtine. P., 1996. P. 261–281; *idem.* Duns Scot: La rigueur de la charité: Initiations au Moyen Âge. P., 1998; *idem.* Être et représentation: Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIII<sup>e</sup>–XIV<sup>e</sup> siècle). P., 1999; *Brown S. F.* L'unité du concept d'être au début du quatorzième siècle // *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics.* 1996. P. 327–344; *De Boni L. A.* Bedeutung und Grenzen des aristotelischen Denkens im Gottesbeweis von Duns Scotus // *Ibid.* P. 455–473; *idem.* Sobre a vida e a obra de Duns Scotus // *Veritas. Pôrto Alegre.* 2008. Vol. 53. N 3. P. 7–31; *Dreyer M.* Wissenschaft als Satzsystem: Die Theoremata des Johannes Duns Scotus und die Entwicklung des kategorisch-deduktiven Wissenschaftsbegriffs // *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics.* 1996. P. 87–106; *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics* / Ed. L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer. Leiden; N. Y.; Köln, 1996. (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters; 53); *Pini G.* Notabilia Scoti super Metaphysicam: Una testimonianza ritrovata dell'insegnamento di Duns Scotus sulla Metafisica // *AFH.* 1996. Vol. 89. P. 137–180; *idem.* Duns Scotus' Commentary on the Topics: New Light on His Philosophical Teaching // *AHDLMA.* 1999. T. 66. P. 225–243; *idem.* Categories and Logic in Duns Scotus: An Interpretation of Aristotle's Categories in the Late Thirteenth Century. Leiden; Boston; Köln, 2002. (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters; 77); *idem.* Scotus on Universals: A Reconsideration // *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale.* Spoleto, 2007. Vol. 18. P. 395–409; *idem.* How Is Scotus's Logic Related to His Metaphysics?: A Reply to Todd Bates // *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories* / Ed. L. A. Newton. Leiden; Boston, 2008. P. 277–294; *Schönberger R.* Negationes non summe amamus: Duns Scotus' Auseinandersetzung mit der negativen Theologie // *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics.* 1996. P. 475–496; *Sondag G.* Universel et natura communis dans l'Ordinatio et dans les Quaestiones sur le Perihermeneias (une brève comparaison) // *Ibid.* P. 385–391; *idem.* Duns Scot: La métaphysique de la singularité. P., 2005; *idem.* Jean de Damas et Jean Duns Scot sur l'infinité de l'essence divine // *Chôra: Revue d'études anciennes et médiévales.* Bucur., 2005/2006. Vol. 3/4. P. 285–325; *idem.* Jean Duns Scot sur la connaissance intuitive intellectuelle (cognitio intuitiva) // *Veritas. Pôrto Alegre.* 2008. Vol. 53. N 3. P. 32–58; *Sylvanowicz M.* Contingent Causality and the Foundations of Duns Scotus' Metaphysics. Leiden; N. Y., 1996. (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters; 51); *Wilson G. A.* The Presence of Henry of Ghent in Scotus's Quaestiones super libros Metaphysicorum // *John Duns Scotus: Metaphysics and*

*Ethics.* 1996. P. 107–124; *Флоровский Г., прот.* Cur Deus homo: О причине Воплощения // *Он же.* Догмат и история: [Сб. ст.]. М., 1998. С. 151–164; *Andrews R. R.* The Notabilia Scoti in Libros Topicorum: An Assessment of Authenticity // *Franciscan Studies.* 1998. Vol. 56. P. 65–75; *Bäck A.* Scotus on the Consistency of the Incarnation and the Trinity // *Vivarium.* 1998. Vol. 36. P. 83–107; *idem.* The Formal Structure of Scotus' Formal Distinction // *Medieval and Renaissance Logic in Spain: Acts of the 12<sup>th</sup> European Symposium on Medieval Logic and Semantics* (Pamplona, 26–30 May 1997) / Ed. I. Angelelli, P. Perez-Illzarbe. Hildesheim; N. Y., 2000. P. 411–438; *Cross R.* The Physics of Duns Scotus: The Scientific Context of a Theological Vision. Oxf., N. Y., 1998; *idem.* Duns Scotus. N. Y.; Oxf., 1999; *idem.* The Metaphysics of the Incarnation: Thomas Aquinas to Duns Scotus. Oxf., 2002; *idem.* Philosophy of Mind // *The Cambridge Companion to Duns Scotus.* 2003. P. 263–284; *idem.* Scotus's Parisian Teaching on Divine Simplicity // *Duns Scot at Paris, 1302–2002.* Turnhout, 2004. P. 519–562; *idem.* Duns Scotus on God. Aldershot, 2005; *idem.* Relations and the Trinity: The Case of Henry of Ghent and John Duns Scotus // *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale.* 2005. Vol. 16. P. 1–21; *Decorte J.* Creatio and Conservatio as Relatio // *John Duns Scotus: Renewal of Philosophy.* 1998. P. 27–48; *Hoenen M. J. F. M.* Scotus and the Scotist School: The Tradition of Scotist Thought in the Medieval and Early Modern Period // *Ibid.* P. 197–210; *John Duns Scotus: Renewal of Philosophy: Acts of the III Symposium Organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum* (May 23 – 24, 1996) / Ed. E. P. Bos. Amst.; Atlanta, 1998. (Elementa; 72); *Noone T. B.* Aquinas on Divine Ideas: Scotus's Evaluation // *Franciscan Studies.* 1998. Vol. 56. P. 307–324; *idem.* Scotus on Divine Ideas: Rep. Paris. I–A, d. 36 // *Medioevo.* Padova, 1998. Vol. 24. P. 359–454; *idem.* La distinction formelle dans l'école scotiste // *RSPHTh.* 1999. T. 83. P. 53–72; *idem.* Universals and Individuation // *The Cambridge Companion to Duns Scotus.* 2003. P. 100–128; *Ragland C. P.* Scotus on the Decalogue: What Sort of Voluntarism // *Vivarium.* 1998. Vol. 36. P. 67–81; *Broadie A.* Scotus on God's Relation to the World // *British J. for the History of Philosophy.* 1999. Vol. 7. N 1. P. 1–13; *Söder J. R.* Kontingenz und Wissen: Die Lehre von den futura contingentia bei Johannes Duns Scotus. Münster, 1999. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters; 49); *Diritti umani e liberta in Duns Scotus: VII Convegno intern. di studi scotistici* / Ed. G. Lauriola. Alberobello, 2000; *Антолонов А. В.* Иоанн Дунс Скот и его философская теология // *Иоанн Дунс Скот.* Трактаг о Первоначале. 2001. С. V–XXXVI; *Задворный В. Л.* Биография Иоанна Дунса Скота // *Иоанн Дунс Скот.* Избранное. М., 2001. С. 8–27; *Луцандин И. В., Антолонов А. В.* Богословие Иоанна Дунса Скота // *Там же.* С. 85–96; *Майоров Г. Г.* Дунс Скот как метафизик // *Там же.* С. 28–83; *Duns Scotus nell'arte = Duns Scotus in der Kunst* / Ed. G. Lauriola, H. Schneider, S. Solinas. Alberobello, 2001. (Quaderni Scotistici; 18); *Marrone S. P.* The Light of Thy Countenance: Science and Knowledge of God in the Thirteenth Century. Leiden; Boston; Köln, 2001. 2 vol.; *Parisioli L.* La philosophie normative de Jean Duns Scot. Droit et politique du droit. R., 2001. (Bibliot. Seraphico-Capuccina; 63); *Hoffmann T.* Creatura intellecta: Die Ideen und Possibilia bei Duns Scotus mit Ausblick auf Franz von Mayronis, Poncius und Mastrius. Münster, 2002. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie







des Mittelalters; 60); *Huculak B.* Quomodo Ioannes Duns Scotus dictaverit theologiam de Trinitate // *Antonianum*. 2002. Vol. 77. P. 683–698; *Schmutz J.* L'héritage des Subtils: cartographie du scotisme de l'âge classique // *Les études philosophiques*. P. 2002. T. 60. N 1. P. 51–81; *Shepard J. A.* Vita Scoti // *Franciscan Studies*. 2002. Vol. 60. P. 291–323; *The Cambridge Companion to Duns Scotus* / Ed. T. Williams. Camb., 2003; *Möhle H.* Scotus's Theory of Natural Law // *Ibid.* P. 312–331; *Pasnau R.* Cognition // *Ibid.* 2003. P. 285–311; *Duns Scotus* // Paris, 1302–2002: Actes du colloque de Paris, 2–4 sept. 2002 / Ed. O. Boulnois e. a. Turnhout, 2004. (Textes et études du Moyen Âge; 26); *Ingham M. B., Dreyer M.* The Philosophical Vision of John Duns Scotus: An Introduction. Wash., 2004; *Бандуровский К. В.* Критика Дунсом Скотом возможности рационального доказательства бессмертия человеческой души // *Verbum*. СПб., 2005. Вып. 8. С. 116–127; *Incenzo A.* Presenza di Scotus nelle Meditationes de prima philosophia di Descartes // *Aquinas*. 2005. Vol. 48. N 1/2. P. 311–358; *Неретина С. С.* Иоанн Дунс Скот: однозначность общего // *Неретина С. С., Огурцов А. И.* Пути к универсалиям. СПб., 2006. С. 604–626; *Vos A.* The Philosophy of John Duns Scotus. Edinb., 2006; *Смирнов Д. В.* Иоанн Дунс Скот о границах естественного познания // *Философия религии: Альманах*, 2006–2007 / Ред.: В. К. Шохин. М., 2007. С. 337–347; *он же.* «Отделенная душа»: Миф? Конструкт? Концепт! // *Методология науки: Исслед. программы* / Ред.: С. С. Неретина. М., 2007. С. 227–235; *он же.* Понятия «очевидность» и «истина» в философии Иоанна Дунса Скота // *Человек*. 2009. № 5. С. 84–96; *Demange D.* Jean Duns Scot: La théorie du savoir. P., 2007; *Noone T. B., Roberts H. F.* John Duns Scotus' Quodlibet: A Brief Study of the Manuscripts and an Edition of Quaestio 16 // *Theological Quodlibeta in the Middle Ages: The 14<sup>th</sup> Cent.* / Ed. Chr. Schabel. Leiden; Boston, 2007. P. 131–198; *De Beer F.* La primauté inconditionnelle du Christ chez Jean Duns Scot: Convergence avec Père Teilhard de Chardin // *Giovanni Duns Scotus: Studi e ricerche*. 2008. Vol. 2. P. 357–403; *Di Bella S.* Il fantasma dell'ecceita: Leibniz, Scotus e il principio d'individuazione // *Quaestio*. 2008. Vol. 8. P. 535–567; *Duns-Scotus-Lesebuch* / Hrsg. H. Schneider e. a. Mönchengladbach, 2008; *Fiorentino F.* Le cognizioni intuitive e astrattive da Scotus a Wodeham // *Miscellanea franciscana*. 2008. Vol. 108. N 1/2. P. 139–168; 357–389; *Giovanni Duns Scotus: Studi e ricerche nell VII Centenario della sua morte* / Ed. M. C. Núñez. R., 2008. 2 vol.; *González-Ayesta C.* Scotus' Interpretation of the Difference between Voluntas ut Natura and Voluntas ut Voluntas // *Franciscan Studies*. 2008. Vol. 66. P. 371–412; *Hechich B.* Il problema delle «Reportationes» nell'eredità dottrinale dell B. Giovanni Duns Scotus, OFM // *Giovanni Duns Scotus: Studi e ricerche*. 2008. Vol. 1. P. 59–128; *Maddalena G.* Un estremista dello scotismo: Charles S. Peirce // *Quaestio*. 2008. Vol. 8. P. 569–584; *Marrone F.* Descartes e la tradizione scotista: Gli antecedenti storici della nozione di realitas obiectiva // *Ibid.* P. 279–302; *McGinley D.* Duns Scotus's Theory of Common Natures // *Filosofia Unisinos*. São Leopoldo, 2008. Vol. 9. N 1. P. 64–83; *Möllenbeck Th.* Das Leben des Johannes Duns Scotus // *Duns-Scotus-Lesebuch*. 2008. S. 3–38; *Sileo L.* Filosofia, medicina e teologia: Il concepimento di Maria nella svolta teoretica di Duns Scotus // *Giovanni Duns Scotus: Studi e ricerche*. 2008. Vol. 2. P. 39–89; *Benedictus XVI, papa.* Epistula apostolica «Laetare, Colonia urbs» // *Antonianum*. 2009.

Vol. 84. N 1. P. 5–8; *Habets M.* On Getting First Things First: Assessing Claims for the Primacy of Christ // *New Blackfriars*. Oxf. 2009. Vol. 90. N 1027. P. 343–364; *John Duns Scotus, Philosopher: Proc. of «The Quadruple Congress» on John Duns Scotus: Pt. 1* / Ed. M. B. Ingham, O. V. Bychkov. Münster; St. Bonaventure (N. Y.), 2010.

Д. В. Смирнов

**ИОАНН ЕВГЕНИК** [греч. Ἰωάννης Εὐγενικός] (ок. 1400, К-поль — после 1456), визант. писатель и церковный деятель, младший брат и сподвижник свт. *Марка Евгеника*, митр. Эфесского. Род. в происходившей из Трапезунда семье известного гимнографа и руководителя одной из школ диакона, затем *сакеллия* ц. Св. Софии Георгия. Рано осиротел, воспитывался у брата в К-поле; посещал знаменитую школу *Иосифа Вриенния*, затем отправился в *Мистру*, где его учителем был Георгий Гемист *Плифон*, а ближайшим другом — *Виссарион* Никейский. Стал патриаршим нотаирием, с 1435 г. — диакон и номофилак. Был тесно связан с Георгием Схоларием (впосл. патриарх К-польский Гennaдий), с визант. правящими и знатными семействами *Палеологов*, *Великих Комнинов*, *Асанов*, *Гавров*, *Филантропинов*, с князьями *Феодоро (Мангуна)* и др., мн. представителям к-рых посвятил монодии и эпиграфии. Участник *Ферраро-Флорентийского Собора*, покинувший Феррару в сент. 1438 г. из-за нежелания участвовать в заключении унии. Корабль, на к-ром возвращался И. Е., попал в страшную бурю в Адриатике, и он едва спасся, перезимовал в Анконе и возвратился в К-поль в мае 1439 г. В столице не скрывал антиуниат. взглядов, за что подвергся опале со стороны патриарха Митрофана II. В 1440 г. отправился на Пелопоннес, деспоты к-рого подарили ему дер. Петрина близ Мистры. В 1446–1450 гг. жил в К-поле. Настойчиво добивался отвержения унии и покинул город в результате гонений. Посещал Афины и Трапезунд, император и митрополит к-рого не приняли унию. После 1450 г. управлял делами Лакедемонской митрополии. Точно не установлено, был ли И. Е. свидетелем взятия османами визант. столицы, но в 1453 г. он написал монодию «На падение Великого Города».

С. П. Карпов

**Сочинения.** Лит. наследие И. Е. обширно. На сегодняшний день известно собрание из 32 писем и 87 сочинений И. Е., написанных в разных

жанрах: это богословские трактаты, гимнография, гомилии, речи, экфрасисы (описания), монодии, эпиграфии, метрические стихи. Значительная часть произведений И. Е. не издана (ропись сочинений И. Е. см. в: *Pétridès*. 1910; *Stiernon*. 1974).

Наиболее изученной частью наследия И. Е. являются письма, с которых начался научный интерес к брату свт. Марка Эфесского. Значительная часть переписки была издана еще в 90-х гг. XIX в., а полностью — в 1912 г.; всего дошло 32 письма. Среди адресатов И. Е. — деспот Димитрий Палеолог и его супруга, деспот Давид Комнин, Лука Нотара, Матфей Асан, Виссарион, митр. Никейский, патриарх *Гennaдий II Схоларий*, Сильвестр Сиропул, Георгий Амируци, Антонио Маласпина, Гемист Плифон и др. Гennaдий Схоларий находится на 1-м месте по количеству адресованных ему писем (четверть всех сохранившихся писем). Подобный круг адресатов свидетельствует об активном участии И. Е. в церковной и светской жизни Византии 1-й пол. XV в.

В переписке И. Е. можно выделить дружеские и деловые (краткие и пространные) послания (*Бандиленко*. 2000. С. 102–106). К группе дружеских посланий относятся многочисленные письма, связанные с антилат. полемикой, в которой автор призывает либо к активной борьбе с унией, либо к возвращению из нее в Православие. Эти письма близки к риторическим посланиям. Все они адресованы высокопоставленным лицам и посвящены вопросам церковной и духовной жизни.

**Богословские сочинения.** 1. «Опровержение (Антирритик) богохульного и ложного ороса, составленного на общем с латинянами соборе» (Τόμος καταλλαγής. 1694). Главное антилат. сочинение И. Е., в к-ром параграф за параграфом опровергается «Декрет (орос) об унии с греками» от 6 июля 1439 г. «Опровержение...» значительно превосходит по объему др. тексты И. Е. и является единственным для своего времени последовательным опровержением текста соборного определения. Существуют переводы небольших частей «Опровержения...» на лат. язык (XVII в.), а также перевод на славянский, выполненный в XVII в. *Евфимием* Чудовским (ГИМ. Син. слав. № 57; *Горский*, *Невоструев*. Описание. Отд. 2. Ч. 3. С. 481–483).





2. Толкование Символа веры (не изд.; сохр. в рукописях: Paris. gr. 2075. Fol. 63–383v; Vindob. Phil. gr. 195 и неполная копия в Paris. Suppl. gr. 475). Помимо защиты невозможности прибавки к *Никоно-Константинопольскому Символу веры* (против *Filioque*) в сочинении содержится также своеобразное толкование формы греческих букв слова ΑΜΗΝ (аминь), по выражению Петридиса «в самом настоящем византийском духе» (*Pétridès*. 1910. P. 113).

3. Ответ на затруднение великого дуки Луки Нотары: как ап. Фома смог реально прикоснуться к боку Спасителя, хотя Тело Христа уже было прославленным (*Λόγιπρος*. 1912. Σ. 147–150).

**Аскетические сочинения.** 1. «Увещение об исправлении жизни и о начале жития по Христу. К багрянородному деспоту Феодору, когда он возжелал монашеского образа» (*Ibid.* Σ. 67–111).

2. Сочинение о монашеской жизни, адресованное «брату Геннадию», т. е. Георгию Схоларию, к-рый принял монашество с именем Геннадий в 1450 г. (Paris. gr. 2075. Fol. 191–198).

3. «О том, каким должен быть духовный отец» (*Λόγιπρος*. 1912. Σ. 191–193). Согласно И. Е., духовное руководство происходит от миссии, порученной Иисусом Христом апостолам; оно требует, чтобы духовный отец помимо способности различать духов вел аскетическую жизнь; пример такой жизни не могут дать те исповедники, к-рые страдают чревоугодием и упиваются со своими чадами.

Т. о., количество богословских и аскетических сочинений у И. Е. невелико. В основном они написаны по конкретному случаю и адресованы конкретным лицам.

**Гомилии.** 1. «На Вознесение» (Paris. gr. 2075. Fol. 338–342); 2. «На Молитву Господню» (*Ibid.* Fol. 385–393v; копия в Paris. Suppl. gr. 475. Fol. 112–131; в ркп. Vindob. Phil. gr. 195. Fol. 181–190 гомилия надписана именем свт. Марка Евгеника); 3. «К наряжающимся женщинам» (изд. С. Евстратиадиса в: *ΕΕΒΣ*. 1931. Т. 8. Σ. 42–46); 4. Панегирик вмч. Иакову Персянину (ВНГ, N 773e; изд.: *Hannick*. 1972), частицей мощей к-рого владел И. Е.; 5. «Славословие Богу за церковное исправление» (*Λόγιπρος*. 1912. Σ. 184–187). Гомилия представляет собой многократное возгласие радости, каждое из к-рых начинается со слов

«Благословен Бог», в связи с отвержением унии в Морейском деспотате и возвращением в Православие большого числа людей; в ней декларировалось отделение от общения с офици. униат. Церковью в К-поле. «Славословие...» было произнесено в присутствии Димитрия Палеолога, стараниями к-рого состоялось это событие, и его жены Феодоры Асанины, «третьей и новой Феодоры», вероятно в Мистре между 1449 и 1453 гг. По словам И. Е., Димитрий исправил «братское падение», т. е. обращение в унию имп. Иоанна VIII или имп. Константина XI Палеологов (*Ibid.* Σ. 184).

**Биография** занимает важное место в наследии И. Е.; именно с нее И. Е. начинает лит. деятельность. В этом жанре преуспели и его отец Георгий Евгеник, и брат свт. Марк.

Перу И. Е. принадлежат каноны мч. Евгению Трапезундскому (вместе с самогласными), св. Иоасафу, благодарственный канон Божией Матери за спасение от кораблекрушения, службы свт. Николаю Мирликийскому и свт. Спиридону Тримифунтскому, мч. Философу, стихиры 8 гласов, предназначенные для пения на погребении епископов, монахов и священников, и др. (издания и рукописи см.: *Stiernon*. 1974. Col. 502). Однако наибольшую ценность имеет составленное И. Е. Последование в честь свт. Марка Эфесского (*Pétridès*. 1910). Входящий в Последование синаксарь является одним из основных источников биографии свт. Марка. И. Е. также принадлежит ряд молитв, 5 из к-рых были изданы прп. Никодимом Святогорцем: «К Св. Единосущной Троице» (Ἐπιτομή ἐκ τῶν προφητῶν ἀκτοδοβιτικῶν ψαλμῶν. Κωνσταντινουπόλις, 1799. Σ. 87–88), «К Человеколюбивому Богу и Отцу» (*Ibid.* Σ. 124–127), «К Господу Иисусу Христу» (*Ibid.* Σ. 143–146), «К Св. Духу» (*Ibid.* Σ. 107–110), «К Богородице» (*Ibid.* Σ. 74–76). Молитвы «К свт. Иоанну Златоусту» (написана по просьбе благочестивого христианина) и «К св. мц. царице Александре Римской» (составлена от лица, носящего имя святой) сохранились в рукописи Paris. gr. 1275. Fol. 395–395v (о др. рукописях см. также: *Stiernon*. 1974. Col. 503).

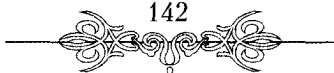
**Риторические произведения** И. Е. включают в первую очередь «царские речи», эпитафии, монодии и экфрасисы. Именно в них более всего проявилось лит. мастерство И. Е. Чис-

ло риторических произведений И. Е. весьма значительно — 8 «царских речей», 5 монодий, 5 эпитафий, 6 экфрасисов. Все они изданы С. Ламбросом, кроме «Монодии на падение Фессалоники», сохранившейся лишь частично (фрагмент содержится в ркп. Ath. Vatop. 461).

Речи И. Е. посвящены членам правящего дома Палеологов. Эти речи можно разделить на богословские и утешительные.

Богословские речи выделяются в отдельную подгруппу на основании их содержания. Одна из них посвящена описанию возвращения И. Е. из Италии и спасению от бури во время этого опасного путешествия (*Λόγιπρος*. 1912. Σ. 271–314). Помимо того, что речь содержит важную биографическую информацию, она является благодарственным обращением к Богу за спасение и размышлением о Его Промысле. Две другие относятся к основной теме И. Е. — борьбе с унией. Одна из них адресована императору от лица всей правосл. партии (*Ibid.* Σ. 151–153). Она была произнесена И. Е. после Ферраро-Флорентийского Собора и скорее всего перед имп. Константином XI, а не перед имп. Иоанном VIII. М. М. Бандиленко предполагает, что эта речь посвящена имп. Иоанну VIII и была произнесена И. Е. во время Ферраро-Флорентийского Собора (*Бандиленко*. 2000. С. 71). Однако данное предположение представляется не вполне правдоподобным. Речь разделена на 4 части: краткое изложение правосл. учения об исхождении Св. Духа; опровержение *Filioque*; обвинение латинян в нежелании идти навстречу церковному Преданию, к-рое отстаивается православными; отлучение униатов от общения за согласие с неправильным учением. Еще одна богословская речь адресована деспоту Димитрию Палеологу. Она является благодарением Богу и отчасти деспоту за «исправление церковных дел», т. е. за победу над сторонниками новшеств в Морейском деспотате. Кульминация речи — описание небесного торжества по поводу возвращения отпавших от Церкви. Затем восхваляется семья деспота Феодора, И. Е. призывает его и впредь следовать *акривши* в церковных делах.

Утешительные речи И. Е. по лексике и содержанию близки к монодиям и эпитафиям и являются, по выражению А. Сидераса, «траурны-







ми произведениями» (*Sideras*. 1994). И. Е. утешает своих друзей в смерти жены (речь к деспоту Константину) или матери (речи к Феодоре Асанине и деспоту Димитрию). В них содержится множество библейских цитат и аллюзий. Восхваляется родственная любовь, и значительная часть текста передается как бы от лица покойного. И. Е. выражает свое отношение к смерти, к-рая является для него частью Промысла Божия, следствием греха Адама и одним из законов природы, оплакивать к-рую без меры вряд ли имеет смысл. При всем этом И. Е. не забывает напомнить своим адресатам, что судьба правосл. партии находится в значительной степени в их руках.

Сохранилось 4 стихотворные эпиграфии И. Е., притом что изначально их было 6. Как показала Бандиленко, все эпиграфии И. Е. имеют одинаковую структуру и в них используются одни и те же приемы. В них содержатся «вступление — обращение к зрителю или художнику в форме вопроса, основная часть — энкомий, заключение — память родственников» (*Бандиленко*. 2000. С. 80). Все они написаны восьмисложником. Вершиной этого жанра у И. Е. был «Эпитафий княжичу» (*Λόγιος*. 1912. Σ. 215–218), умершему в младенчестве Алексею, сыну мангупско-го кн. Иоанна. Здесь есть явные автоцитаты — в «Эпитафий княжичу» перенесены 14 строк из «Эпитафия Асану» и 8 — из «Эпитафия Леонтарию» (*Бандиленко*. 2000. С. 82).

Подобные автоцитаты присутствуют и в монодиях — риторических плачах по усопшим. Монодии И. Е. подразделяются на 2 группы — оплакивание смерти человека (2 сочинения) и оплакивание гибели города (3 сочинения). Монодии построены целиком на мотиве плача, при этом им также свойствен энкомический характер — восхваление почившего. Монодии состоят преимущественно из кратких, в основном вопросительных или восклицательных предложений. Мотивы горя и восхваления чередуются, создавая т. о. песенный ритм.

Наибольшую известность приобрела монодия И. Е. «На падение Великого Города», написанная вскоре после падения К-поля. Греч. текст монодии сохранился в 4 рукописях (изначально их было по крайней мере 8). По мнению Б. Л. Фонкича, черновой вариант монодии был со-

ставлен в июне 1453 г., а окончательный, беловой — в июле—дек. того же года (*Фонкич*. Иоанн Евгеник. 1999. С. 281). В 60-х гг. XV в. был сделан древнерус. перевод монодии, что свидетельствует о ее популярности далеко за пределами павшей Византии. На древнерус. почве монодия дошла в 9 рукописях, всегда соседствуя с «Историей Иудейской войны» Иосифа Флавия (*Мещерский*. 1953). В рукописи ГИМ. Син. греч. № 770, XVI–XVII вв., монодия даже была по ошибке озаглавлена как «Рыдание о запустении великого града Иерусалима». Позже цитаты из монодии окажутся в рус. тексте XVII в. «Плач о пленении и конечном разорении Московского государства».

До наст. времени дошло 8 экфрасисов И. Е.: 4 географических и 4 описывающих природу или предмет искусства (*Pétridès*. 1910. P. 114). По мнению К. Крумбахера, в этом жанре И. Е. с особой тщательностью и мастерством подражает Филострату (*Krumbacher*. Geschichte. S. 495). Все топографические экфрасисы имеют одинаковую структуру: описывается местоположение, преимущества климата, краткая история места и его небесного покровителя, природа окрестностей, флора, фауна, вид города и его хозяйственная жизнь. В них прослеживаются общность приемов и автоцитаты.

Соч.: Τόμος καταλλαγῆς. Ἰάσσοι. 1694. Σ. 206–273; *Λόγιος* Στ. Παλασιολόγεια καὶ Πελοποννησιακὰ. Ἀθήναι, 1912. Τ. 1. Σ. 47–218; *Λαγίδης* Ο. Ἰωάννου τοῦ Εὐγενικοῦ ὁποῖον χρή εἶναι τὸν πνευματικὸν πατέρα // Ἀρχεῖον Ἐκκλησιαστικοῦ καὶ Κανονικοῦ Δικαίου. 1957. Τ. 12. Σ. 191–193.

Лит.: PLP, N 6189; *Pétridès* S. Les oeuvres de Jean Eugénikos // EO. 1910. Vol. 13. P. 111–114; *Мещерский* Н. А. «Рыдание» Иоанна Евгеника и его древнерусский перевод // ВВ. 1953. Т. 7. С. 72–86; *Дүйчев* И. О древнерус. переводе «Рыдания» Иоанна Евгеника // ВВ. 1957. Т. 12. С. 198–202; *Hannick* C. L'éloge de Jacques le Perse par Jean Eugenikos // AnBoll. 1972. Vol. 90. P. 261–287; *Stiernon* D. Jean Eugénikos, écrivain byzantin, vers 1400–1455 // DSAMDH. 1974. T. 8. Col. 501–506; *Tsirpanlis* C. N. Mark Eugenicos and the Council of Florence: A Historical Re-Evaluation of His Personality. Thessal., 1974; *Sideras* A. Die byzantinischen Grabreden: Prosopographie, Datierung, Überlieferung: 142 Epitaphien und Monodien aus dem byzant. Jahrtausend. W., 1994. (Wiener Byzant. Stud.; 19); *Бандиленко* М. М. Иоанн Евгеник и Флорентийская уния // ВИ. 1998. № 9. С. 134–140; она же. Византийский писатель XV в. Иоанн Евгеник и его творческое наследие: Дис. М., 2000. Ркп.; *Фонкич* Б. Л. Венский список «Монодии на падение Константинополя» Иоанна Евгеника // Он же. Греческие рукописи европейских собраний. М., 1999. С. 122–127; он же. Иоанн Евгеник

и его «Монодия на падение Константинополя» // Византия между Западом и Востоком. СПб., 1999. С. 270–292; *Занемонец* А. В. Иоанн Евгеник и православное сопротивление Флорентийской унии. СПб., 2008.

*Диак. Александр Занемонец, М. М. Бернацкий*

**ИОА́НН ЕГИПТЯ́НИН** [греч. Ἰωάννης ὁ Αἰγύπτιος] († 310), св., и 40 мучеников (пам. греч. 20 сент.). Сведения об И. Е. содержатся в соч. *Евсевия*, еп. Кесарийского († 339/40) «О Палестинских мучениках» (*Euseb.* De mart. Palaest.), в 13-й гл. которого рассказывается об исповедниках, по причине старости и болезней более неспособных работать на медных рудниках Палестины и живших в отдельном месте. Среди них был сщмч. *Сильван*, еп. Газский (пам. 4 мая), вместе с к-рым находились мн. египтяне. Один из них, И. Е., отличался «философским складом характера и образом жизни» и обладал удивительной памятью: после того как по приказу имп. *Максимиана Дайи* (305–313) ему выжгли глаза и раскаленным железом изувечили ногу, И. Е. продолжал смело проповедовать Христа и наизусть цитировал отрывки Свящ. Писания. Исповедники проводили жизнь в посте, молитве и аскетических подвигах; по приказу императора 39 из них были обезглавлены. Из рассказа Евсевия неясно, был ли в их числе И. Е.

В визант. Синаксарях (напр., Paris. gr. 1589, XII в.) память И. Е. — исповедника содержится под 20 сент. Краткое сказание о нем было составлено на основе сведений из сочинения Евсевия с допущением некоторых неточностей: вместо имп. Максимиана в Синаксарях упомянут имп. Максимиан (возможно, имеется в виду Максимиан *Галерий* (293–311)) и говорится, что И. Е. пострадал с 40 мучениками. В греч. стишном Синаксаре 1-й пол. XIV в. (ГИМ. Син. греч. № 369(353) — *Владимир (Филантропов)*). Описание. С. 518) И. Е. назван преподобномучеником.

Софроний (Евстратиадис), митр. Леонтопольский, датирует мученичество И. Е. 295 г., понимая, по-видимому, под именем императора, упомянутого в Синаксарях, *Максимиана* Геркулия (286–305). Кроме того, по мнению митрополита, И. Е. был родом из Александрии и пострадал вместе с еп. Савином.

В лат. календарях имя И. Е. отдельно не упоминается. Под 4 мая в Мартирологе блж. Иеронима содержится





память «Сильвана, пострадавшего в Кесарии, и в Александрии других 40 мучеников» (MartHieron. P. 229). По мнению И. Делеэ, упоминание г. Александрии по ошибке было заимствовано переписчиком из др. записи (MartHieron. Comment. P. 230).

Согласно зап. традиции, мощи некоего Иоанна, мч. Александрийского, были перенесены в 1214 г. из К-польского мон-ря во имя Пресв. Богородицы Психосоотрии в Венецию, в мон-рь св. Даниила (*Cornaro F. Notizie storiche delle chiese e monasteri de Venezia. Padova, 1758. P. 101*). Празднование в честь Иоанна совершалось 9 мая в Венеции; было составлено его особое Мученичество на основе Сказания о вмч. Проконии Кесарийском (пам. 8 июля). Однако нет достаточных оснований отождествлять Иоанна, мч. Александрийского, с И. Е.

Ист.: ActaSS. Sept. T. 6. P. 147–148; SynCP. Col. 61–62; *Νικόδημος. Συναξαριστής. T. 1. Σ. 177*. Лит.: *Серапий (Снасский)*. Месяцеслов. T. 2. С. 289; *Ἰωάννης ὁ Ἀλεξανδρεὺς // ОНЕ. T. 6. Σ. 1167; Sauguet. J.-M. Giovanni // BiblSS. Vol. 6. Col. 594; Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 227.*

А. Н. Крюкова

**ИОАНН ЕГИПТЯНИН** († после 541), еп. г. Гестополь (Ифест, Н. Египет), видный деятель монофизитства эпохи имп. Юстиниана I (527–565). Единственным источником сведений о жизни И. Е. является Житие, составленное *Иоанном Эфесским* и вошедшее в его сб. «Жития восточных святых». Многие обстоятельства жизни И. Е., описанные в Житии, подробности его поездки по М. Азии и особенно его взаимоотношения с визант. властями вызывают сомнение в достоверности. И. Е. был родом из Палестины; в молодости поступил в мон-рь *Петра Иверя* близ Газы (мон-рь Феодора; *Zach. Rhet. Hist. eccl. VII 10*). После изгнания оттуда монахов-монофизитов в нач. 20-х гг. VI в. И. Е. вместе с остальными бежал в Египет. Монахи поселились в местности Энатон, название к-рой Иоанн Эфесский интерпретирует как «девять миль», видимо подразумевая, что новый мон-рь находился в 9 милях от Александрии. Монахи сохраняли связь с монофизитским Александрийским патриархом Феодосием, к-рый, познакомившись с И. Е., возвел его в сан епископа Гестополя. Когда в 537 г. патриарх Феодосий был вызван из Александрии в К-поль,

а затем отправлен в ссылку за отказ признать Халкидонский Собор, И. Е. последовал за ним и разделил вместе с Феодосием тяготы жизни во фракийской крепости Деркос. Спустя несколько лет Феодосию было разрешено поселиться в К-поле, и И. Е. вернулся вместе с ним. В столице И. Е. получил резиденцию в квартале Анфимия. Епископ находился под офиц. покровительством имп. Феодоры. И. Е. был ревностным сторонником монофизитства, не одобрял политики патриарха Феодосия, воздерживавшегося от рукоположений, и в своей резиденции рукополагал монофизитских пресвитеров и диаконов. Это вызвало опасение нек-рых представителей монофизитской общины К-поля, к-рые, страшась преследований со стороны имп. Юстиниана, пожаловались Феодосию. Опальный патриарх отказался вмешиваться, заявив, что И. Е. живет отдельно от него и он к этому не причастен. Кроме того, И. Е., возможно, поступает так с ведением императрицы. Когда о жалобе стало известно Феодоре, она решила удалить И. Е. на время из К-поля. Противники И. Е. пытались представить ему это решение как приказ покинуть столицу под страхом смерти, однако во время аудиенции у Феодоры императрица разъяснила И. Е. свою позицию. Было решено отправить епископа на одну из загородных вилл императрицы под видом лечения. Там он продолжал рукополагать монофизитских клириков, однако из-за отдаленности местности к нему приходило мало народа. Тогда, согласно Житию, И. Е. тайно бежал с виллы и в течение 2 месяцев обходил различные области М. Азии, представляя монофизитский клир и проповедуя антихалкидонитскую доктрину. Когда И. Е. находился в Тарсе, местный епископ донес о нем; его пытались задержать, но он скрылся в одежде нищего. Это событие заставило И. Е. отказаться от путешествия в Сирию, и вскоре он также тайно вернулся на виллу императрицы, представив дело т. о., что он все время находился там. Однако в это время в К-поле было получено известие от Антиохийского патриарха Ефрема о деятельности И. Е. в Киликии. Но И. Е. удалось оправдаться благодаря покровительству императрицы: он убедил всех, что не покидал ее виллу. Также под предлогом поездки к горячим источникам

он совершил еще одно путешествие по вост. областям М. Азии. Очевидно, самовольность поездок И. Е., как ее изображает Иоанн Эфесский, сомнительна. Вероятно, И. Е. посещал различные провинции также с ведома к-польской администрации, подобно тому как ранее он жил под наблюдением в столице.

Будучи в 541 г. на Родосе, И. Е. встретился с Иоанном Эфесским, к-рый направлялся из Александрии в К-поль, но присоединился к И. Е. и сопровождал его во время поездки по зап. побережью М. Азии до Хиоса. Иоанн Эфесский сообщал, что популярность И. Е. была весьма велика: в каждом месте к нему стекалось от 150 до 200 чел. В г. Траллы он рукоположил 50 пресвитеров. В Эфесе И. Е. было позволено проповедовать в базилике св. ап. Иоанна Богослова, его проповедь в атриуме храма продолжалась всю ночь, и тогда он рукоположил 70 чел. По сведениям Иоанна Эфесского, И. Е., вероятно в разное время, побывал также на Кипре, в Кесарии Палестинской и Александрии. После встречи в 541 г. Иоанн Эфесский более почти не имел сведений о судьбе И. Е.; в Житии он сообщил лишь, что вскоре И. Е. вернулся в К-поль. Дальнейшие обстоятельства жизни, время и место кончины И. Е. неизвестны.

Из сочинений И. Е. сохранилось послание к архимандритам сир. монастырей, написанное ок. 540 г. на Кипре. В нем рассматривается вопрос о том, как принимать в церковное общение лиц, отступивших от «православной» (т. е. монофизитской) веры и перешедших в халкидонитство. Послание отправлено в Сирию и, следов., относится ко 2-му путешествию И. Е. Послание представляет ответы на вопросы, задававшиеся сир. монахами Феодосию Александрийскому, Константину Антиохийскому и Анфиму К-польскому, однако составителем ответа был И. Е. Вопросание сирийцев написано до марта 536 г., поскольку оно было обращено среди проч. адресатов к патриарху Анфиму К-польскому, к-рый был низложен 4 марта 536 г. И. Е. давал ответы от своего имени, вероятно узнав о вопросах сирийцев от монофизитских иерархов, живших в К-поле. Послание содержит 3 канона. Первые 2 касаются клириков, возвращающихся в Церковь из «еретических общин». Эти каноны интересны тем, что для кающихся хал-







кидонитов выдвигают более жесткие требования, чем для проч. еретиков (первые должны пребывать в мирском чине 2 года, последние — год). Пребывание 3 года в мирском чине предписывалось тем, кто получили перерукоположение у «еретиков». Каноническое послание И. Е. имело большой авторитет среди сир. монофизитов и позднее вошло в синодики Сиро-яковитской Церкви. Истр.: *John of Ephesus. The Lives of the Eastern Saints.* 25 / Ed. E. W. Brooks. P., 1924. P. 526–540. (PO; T. 18. Fasc. 4); *The Synodicon in the West Syrian Tradition.* I 40 / Ed. A. Vööbus. Louvain, 1975. P. 13. (CSCO; 367. Syr.; 161); *Nau F. Littérature canonique syriaque inédite: Council d'Antioch, Lettre d'Italie, Canons des Saint pères, de Philoxène, de Théodose, d'Anthem, d'Athanase ect.* // ROC. Ser. 2. 1909. Vol. 4. P. 48–49. Лит.: *Honigmann E. Évêques et évêches monophysites.* Louvain, 1951. P. 165–167. (CSCO; 127. Sub.; 2); *Windau B. Johannes des Ägypter* // LACL. S. 333.

Д. В. Зайцев

### ИОАНН ЕПИФАНИЙСКИЙ

[греч. Ἰωάννης ἐκ Ἐπιφάνειας] (кон. VI – нач. VII в.), визант. историк. По происхождению из г. Елифания (ныне Хама) в Сирии, был родственником церковного историка *Евагрия Схоластика* (*Evagr. Schol. Hist. eccl.* V 24), ритором (схоластиком), вероятно, занимал чиновничьи посты при Патриаршеском престоле Антиохии. В 590 г. И. Е., как советник Антиохийского патриарха *Григория I* (570–593), участвовал во встрече с персид. шахом Хосровом II, который во время начавшейся в Персии междоусобной войны бежал из Ктесифона и просил поддержки у византийцев для возвращения на престол. И. Е. написал историю византийско-персид. войны 571–591 гг., продолжение труда Агафия Миринейского. Работа была завершена И. Е., по-видимому, позже 593 г., поскольку Евагрий Схоластик, писавший «Церковную историю» в это время, упоминал, что труд И. Е. был ему еще недоступен. От сочинения И. Е. сохранился фрагмент в кодексе Vat. gr. 1056, к-рый посвящен предыстории и событиям первых лет войны (до 573); содержит вступление и начало повествования. Вероятно, рассказ историка *Феофилакта Симокатты* (нач. VII в.) о бегстве Хосрова II в Византию и о его возвращении на престол с помощью войск имп. Маврикия в 590–591 гг. основан на тексте истории И. Е. (*Theophyl. Sim. Hist.* IV–V).

Изд.: FHG. 1851. Vol. 4. P. 272–276; *Historici Graeci Minores* / Ed. L. Dindorf. Lipsiae, 1870. Vol. 1. P. 375–382. Лит.: *Krumbacher. Geschichte.* S. 244–245; *Hunger. Literatur.* Bd. 1. S. 312–313; ODB. Vol. 2. P. 1064–1065.

**ИОАНН ЖНЕЦ** [греч. Ἰωάννης ὁ Θεριστής; итал. Giovanni Terista, Theristi, Theristis] (XI в.), прп. Калабрийский (пам. визант. 23 февр.; пам. зап. 24 февр., 25 июня). Покровитель г. Стило (Калабрия).

**Источники.** Житие И. Ж. сохранилось в 2 поздних рукописях, датируемых кон. XVI и нач. XVII в., к-рые содержат различные редакции этого произведения.

Первая версия Жития — Vita A (BHG, N 894a; *Borsari.* 1953. P. 136–148; *Peters.* 1955. S. 28–48), названная так и изданная А. Петерсом, — дошла до нас в рукописи Раноги. гр. II. E. 11. Fol. 185–193 (Fol. 197–200 — лаг. пер. этого текста иезуита Агостино Фьорито; см.: *Martini.* 1893. P. 138; *Halkin.* 1951. P. 272), к-рая находится в Национальной б-ке в Палермо. Греч. текст был скопирован в 1611 г. с несохранившейся рукописи, написанной в 1217–1218 гг. в Стило. Язык этого манускрипта сильно приближен к разговорному.

Др. рукопись содержит неск. иную версию Жития — Vita B (BHG, N 894; *Borsari.* 1953. P. 137–151; *Peters.* 1955. S. 29–49); это кодекс из Национальной б-ки Франции в Париже Paris. Suppl. gr. 106. Fol. 140–147 (*Omont.* 1888. P. 217); фрагмент, посвященный И. Ж., был скопирован в 1591 г. писцом Паоло Бевилакка в *Grottaferrate.* В 1623 г. мон. Стефаном Вардаро был осуществлен перевод Жития на лат. язык, опубликованный болландистами (*ActaSS.* Febr. T. 3. P. 481–483).

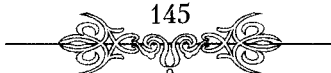
Обе редакции различаются по форме, и, кроме того, вторая содержит одно из чудес, к-рое отсутствует в первой (*Matino.* 1989. P. 259–288).

Перевод на итал. язык опубликован: *Cunsolo L. La Storia di Stilo e del suo regio demanio.* R., 1965. P. 233–242.

**Житие.** Согласно Житию, святой происходил из богатой и знатной калабрийской семьи (по Vita B, его отец был архонтом), жившей в сел. Курсано. Во время араб. нашествия на берега Калабрии отец буд. святого был убит, а мать Каллиста, будучи беременной, попала в плен и как рабыня была увезена на Сицилию в Палермо. Там она стала женой

знатного мусульманина и родила ребенка. Тайно воспитав его в христ. вере, она открыла сыну секрет его рождения, когда ему исполнилось 14 лет, и настояла на том, чтобы мальчик вернулся в родные края. Следуя увещаниям матери, он бежал с Сицилии в Юж. Италию. При расставании мать рассказала ему, где в Курсано спрятаны фамильные сокровища, и вручила маленький крест. Укрепляемый этим крестом, он пересек Мессинский прол. на араб. судне. На калабрийском берегу, в окрестностях Стило, он был схвачен местными жителями из-за своей мусульм. одежды. Его отвели к Иоанну, еп. Скуиллаче (RPR. Tl.: *Germania pontificia.* 1992. Vol. 10. P. 55–63). И. Ж. рассказал ему историю своей жизни и попросил о крещении. Чтобы испытать веру юноши, епископ сообщил ему, что он может получить водное крещение только после того, как погрузится в котел с кипящим маслом. И. Ж. без колебаний согласился пройти это испытание. Удостоверившись т. о. в искренности юноши, епископ крестил его и нек-рое время обучал основам христ. догматики. Сразу же обнаружилось его призвание к монашеской жизни, о к-рой И. Ж. узнал благодаря аскетам-василианам Амвросию и Николою, подвизавшимся в пещерах в окрестностях Стило (*Agresta.* 1677. P. 70); также на него произвел впечатление жизненный путь св. *Иоанна Предтечи*, его небесного покровителя, церковь во имя к-рого находилась в Стило. Согласно поздней рукописной традиции, на выбор И. Ж. повлиял пример знаменитых южноитал. подвижников X в. преподобных *Нила Младшего Россанского* и *Варфоломея* (это связывало И. Ж. с самыми известными монахами Гроттаферраты).

Несмотря на юный возраст, И. Ж. принял монашеский постриг и проявил большое усердие в различных послушаниях. Спустя нек-рое время он открыл монахам тайну своего происхождения и рассказал о сокровищах, находившихся во дворце его знатных родителей в Курсано. Согласно уставу свт. Василия Великого, найденные сокровища были розданы бедным. Позже святой был избран игуменом. Он отличался добродетелью и аскетическими подвижками, и уже в начале монашеского служения был наделен даром чудотворения.



Недалеко от мон-ря была пещера, в к-рой бил источник или протекал ручей, и И. Ж. имел обыкновение молиться там в одиночестве, стоя в ледяной воде. Однажды зимой правитель этих мест (*σαρβόλης*) возвращался с охоты и, увидев святого, стоящего в воде, стал упрекать его в том, что тот моется, желая показаться людям красивым, и «тут же огонь начал пожирать его внутренности». Правитель был исцелен святым только после того, как исповедался во всем своей матери и выпил немного воды из источника, где молился святой. После чудесного исцеления эта знатная и влиятельная семья пожертвовала мон-рю владение, названное Пиритон (*Πυρίτων* — огненное).

Самое знаменитое чудо И. Ж., из-за к-рого святой получил прозвище Жнец, произошло в долине недалеко от совр. Монастераче. В июне, взяв с собой флягу с вином и немного хлеба, святой направлялся по делам мон-ря в Робиано (Родиано, по версии Vita A, ныне Монастераче). По пути он встретил жнецов, работающих на поле своего господина. И. Ж. остановился и заговорил с ними, а затем чудесным образом накормил и напоил всех имеющимися у него хлебом и вином. Тем временем поднялся ветер, а затем начался сильный дождь. Работники бросились искать убежища, а святой принялся усердно молиться. Внезапно дождь прекратился; жнецы, выйдя из укрытия, обнаружили, что по молитве святого хлеб скошен и собран в снопы. Узнав о происшедшем чуде, владелец полей подарил эти угодья мон-рю.

В последнем эпизоде Жития рассказывается о посмертном чуде святого. Рожер, «сын правителя той земли», страдал от раны на лице и, узнав о чудесах И. Ж., отправился к нему, но уже не застал его в живых. Однако, коснувшись края одежды святого, он чудесным образом исцелился от недуга. В знак благодарности Рожер повелел обновить главную церковь и др. постройки мон-ря и принес ему в дар угодья. Этот эпизод считается хронологически недостоверным, т. к. имя Рожер носили норманнские короли Сицилии и Юж. Италии, а И. Ж. жил до норманнского завоевания. Тем не менее известно, что норманнские короли придавали большое значение культуре И. Ж. и делали многочисленные пожалования посвященному ему в Стило мон-рю: дарение гр. Рожера

в 1100 г., дарения и др. пожалования Аделаиды и Рожера II подтверждают истинность анахронической вставки о Рожере в Житии.

**Почитание.** Нек-рые факты Жития (дата рождения 23 февр., место упокоения) встречаются также в гимнографии святого, восходящей к кон. XI в. (гимны содержатся в Vat. gr. 2008 и опубл. Петерсом: *Peters*. 1955), и подтверждают его историческую достоверность. Петерс относил рождение И. Ж. к кон. X в., а кончину — к 1030–1099 гг. Наиболее вероятно, что он род. на рубеже X и XI вв., а жил до 3-й четв. XI в., до падения визант. господства в Юж. Италии (*Borsari*. 1953. P. 16–17; *Acconcia Longo*. 1998. P. 151–152). По преданию, И. Ж. был погребен в монастыре Пресв. Богородицы, называемом



Монастырь  
во имя прп. Иоанна Жнеца  
в Калабрии. XI в.

ныне Сан-Джованни Теристис близ Бивонджи, в котором, по-видимому, никогда не жил.

Проблема установления точных дат жизни святого связана с годом основания этого мон-ря. Самое раннее упоминание посвященной святому обители имеется в документах, опубликованных А. Гийу в 1980 г. (*Mercati, Giannelli, Guillou*. 1980): в акте о судебном решении 1098–1099 гг. и в завещании, написанном в 1101–1102 гг., где упомянут 2-й настоятель мон-ря Варфоломей и из текста к-рого становится очевидно, что мон-рь основан Герасимом Атулином на принадлежащей ему территории примерно тогда, когда пало визант. господство в Калабрии, т. е. в самом нач. 70-х гг. XI в. (*Ibid.* P. 23–24). Т. о., культ И. Ж. распространился уже во 2-й пол. XI в. Археологические данные также подтверждают, что мон-рь существовал и в донорманнское время, но при норманнах был заново отстроен. С кон. XI до нач. XIII в. мон-рь переживал пору рас-

цвета: согласно архивным данным, обитель принимала многочисленные дарения, имела обширные земельные владения, основала подворье святых Космы и Дамиана близ Стиньяно.

Следующее упоминание о мон-ре, свидетельствующее о его упадке, относится к 1457 г. и связано с инспекцией калабрийских греч. василианских мон-рей, порученной Папским престолом Афанасию Халкеопулу (*Ibid.* P. 86, 92). В 1579 г., с основанием василианского ордена Италии, мон-рь вступил в новую фазу развития и стал главным василианским мон-рем на юге Калабрии. Однако из-за разорения разбойниками этой местности и происходящих там землетрясений в 1660 г. по благословению папы *Александра VII* монахи переселились в более крупный монастырь Сан-Джованни Теристис фуори ле Мура (Сан-Джованни Нуово), находящийся за городскими стенами Стило.

Мощи И. Ж. 12 марта 1662 г. вместе с мощами святых Амвросия и Николая были перенесены в церковь, построенную в 1625 г. орденом минимитов, в к-рой с 1665 г. богослужения совершали василиане. 24 июня 1847 г. еп. Скуиллаче П. Кончецио Паскуини обрел мощи И. Ж., утерянные, по-видимому, еще в 1791 г. после масштабной перестройки монастыря поселившимися в нем *редемптористами*. Их обретение произошло в тот же день, в к-рый в 1122 г. папа Каллист II освятит в присутствии норманнского кор. Рожера II старый мон-рь Сан-Джованни Теристис, как написано на мемориальной доске в храле.

В нач. XIX в. по наполеоновскому законодательству о церковной собственности мон-рь Сан-Джованни Теристис стал собственностью муниципалитета Бивонджи. Затем постройки этого мон-ря принадлежали разным людям, последний владелец в 1980 г. вернул его городу. С 1990 г. начались работы по реконструкции монастыря. В 1994 г. там появились первые монахи с *Афона*, а 24 февр. 1995 г. Бивонджи официально передал мон-рь Итальянской митропо-





лии К-польского Патриархата сроком на 99 лет. Этот мон-рь явился первым в Италии, заселенным афонскими монахами. 21 марта 2001 г. мон-рь посетил Патриарх К-польский *Варфоломей I*, к-рый перенес частицу мощей И. Ж. из соименной церкви в Стило. В 2002 г. была закончена реконструкция кафоликона.

В 2008 г. возникли споры в Итальянской митрополии К-польского Патриархата, из-за которых мон-рь 19 февр. 2008 г. был передан городским советом Бивонджи Итальянской епископии восточно- и южно-европ. митрополии Румынской Православной Церкви сроком на 99 лет.

Святой упоминается в некоторых визант. Синаксарях (напр., Сгурт. В. г. IV, XII в.) под 23 февр., а в Римском Мартирологе — под 24 июня (в этот день была освящена ц. И. Ж. в Стило); в издании 1922 г. его память была перенесена на 24 февр. Лит.: BHG, N 894, 894a; ActaSS. Febr. T. 3. P. 481–483; SynCP. Col. 485, 993; Agresta A. Vita di S. Giovanni Theresti. R., 1677; Borsari S. Vita di San Giovanni Terista // Archivio storico per la Calabria e la Lucania. R., 1953. Anno 22. P. 13–21, 136–151; Peters A. Joannes Messor, seine Lebensbeschreibung und ihre Entstehung. Diss. Bonn, 1955.

Лит.: Omont H. Inventaire sommaire des manuscrits Grecs de la Bibliothèque Nationale. P., 1888. Vol. 3. P. 217; Martini E. Catalogo di manoscritti greci esistenti nelle biblioteche italiane. Mil., 1893. Vol. 1. Pt. 1; Halkin F. Manuscrits grecs à Messine et à Palerme // AnBoll. 1951. Vol. 69. P. 238–282; Laurent M.-H., Guillou A. Le «Liber Visitationis» d'Athanase Chalkéopoulos (1457–1458): Contribution à l'histoire du monachisme grec en Italie méridionale. Vat., 1960. (St; 206); Russo F. Giovanni Theristi // BiblSS. Vol. 6. Col. 911–913; Mercati S. G., Giannelli C., Guillou A. Saint-Jean-Théristès (1054–1264). Vat., 1980; Matino G. Per la configurazione del greco nella Calabria medievale: Le due redazioni della vita di S. Giovanni Terista // Contributi alla cultura greca nell'Italia meridionale / A cura di A. Garzia. Napoli, 1989. Vol. 1. P. 259–288; Acconcia Longo A. S. Giovanni Terista nell'agiografia e nell'innografia // Calabria Bizantina: Civiltà bizantina nei territori di Gerace e Stilo. Soveria Mannelli, 1998. P. 137–154; Grégoire R. Jean le Moissonneur // DHGE. T. 27. Col. 300–301; Follieri E. I santi dell'Italia greca // Histoire et culture dans l'Italie Byzantine: Acquis et nouvelles recherches / Sous la dir. de A. Jacob, J.-M. Martin, G. Noyé. R., 2006. P. 120–121.

М. А. Курьшова

**ИОА́НН ЗЕДАЗНИ́ЙСКИЙ** [Иоане, Иоване; Зедазенский, Зедазнели, Зедазаднели; груз. იოანე ზედაზნელი] (VI в.), прп. (пам. 7 мая), основоположник монашества в Вост. Грузии, учитель и предводитель 12 *сирийских отцов*, основатель мон-ря *Зедазени*. Житие И. З. сохранилось в 4 редакциях: кименной, 2 мета-



Прп. Иоанн Зедазнийский.  
Икона. Коп. XX в. (частное собрание)

фрастических и синаксарной. Наиболее раннее, кименное «Житие и подвижничество Иоане Зедазнели и его учеников, которые просветили страну эту северную» (НЦРГ. А 199, XII–XIII вв. Л. 17–21; Hieros. Patr. 36, XIII–XIV вв. Л. 117–183) написано католикосом Картли (Мцхетским) *Арсением II* (955–980) на основе более древних (VI–IX вв.) и несохранившихся источников. Первое метафрастическое «Житие святого отца нашего Иоане Зедазнели, который по Божиему велению и под предводительством Святого Духа прибыл из страны Междуречья в страну Картли с двенадцатью учениками своими, святыми» (НЦРГ. Q 795, XV в. Л. 426–470) было создано анонимным автором в XI в. по просьбе настоятеля мон-ря Зедазени Михаила. В источнике указано, что Михаил прислал автору «краткую запись» об И. З., видимо кименное Житие. Памятник сохранился не полностью (отсутствует завершающая часть, 1/3 текста) в единственной рукописи — списке «Картлис Цховреба» царицы Анны. После заглавия помещена псевдоэпиграфическая приписка, повторяющая имя автора кименной редакции: «Обновил и пополнил святой отец наш Арсений, католикос от Христа». Второе метафрастическое Житие также основано на кименной версии и создано, скорее всего, в XII в. Оно сохранилось в 9 рукописях XVIII–XIX вв. (НЦРГ. А 160, 1699 г. Л. 190–213; А 130, 1719 г. Л. 7–

16; А 170, 1733 г. Л. 6–12 и др.), заглавие и приписка в точности повторяют вариант 1-й метафрастической редакции. Синаксарное Житие было создано не ранее XVIII в. на основе метафрастических версий Жития И. З. и Жития его ученика прп. Шпо Мгвимского и сохранилось только в одной рукописи (НЦРГ. А 220, 1726 г. Л. 262 об.— 365 об.). Сведения об И. З. содержатся также в груз. хронике «*Мокцеваи Картлисai*» (Обращение Картли) и в Житии св. царя Вахтанга Горгасали, написанном в XI в. *Джуаншером*. И. З. и его учеников называют «вторыми апостолами Грузии», именно с их деятельностью связан 1-й этап монастырского строительства в Грузии.

И. З. род. в селе близ Антиохии, там же получил начальное образование. В юности принял постриг и встал на путь строгого подвижничества, отличался кротостью и смиренностью, обладал даром обильного слезоточения. Как сказано в Житии, «Бог услышал раба Своего и дал ему власть над страстями и дар чудотворения. Святой Иоане превзошел подвигами других братьев в обители, творением чудес он привлекал к себе жителей Антиохийской страны, просвещал их светом Богопознания... сделался светилом той страны... слава о нем пошла по всей Сирии». Стремясь избежать общения с многочисленными приходившими к нему людьми, И. З. вместе с неск. учениками поселился в пустыне. На деньги, вырученные от продажи в городе того, что ученики делали своими руками, они покупали необходимую для поддержания жизни пищу. Спустя долгое время место подвижничества И. З. было раскрыто — к нему вновь стали приходиться жаждущие духовного утешения и телесного исцеления. Тогда преподобный решил удалиться в еще более отдаленную пустынь, где бы о нем ничего не было известно. Во сне ему предстала Пресв. Богородица и повелела выбрать 12 учеников и пойти в Грузию, дабы утвердить в вере основанную там Церковь. Выбирая учеников, И. З. бросил жребий: имена были написаны на отдельных «хартях» и положены на престол. По окончании литургии И. З. и вся братия стали петь «*Кирие элейсон*» и случилось чудо: ангел Господень на виду у всех взял 12 «хартий» и вложил их в руки И. З. Так были избраны *Шпо Мгвимский*, Давид Гареджийский





(см. в ст. *Давид и Лукиан Гареджийские*), *Антоний Марткопский*, *Фаддей Степанциминдский*, *Стефан Хирский*, *Исидор Самтависский*, *Михаил Улумбойский*, *Пирр Бретский*, *Зенон Икалтойский*, *Авив Некресский*, *Иессей Цилканский* и *Иосиф Алавердский*. Оставшимся ученикам И. З. преподавал духовное наставление и из их числа поставил настоятелем обители мон. Евфимия. Покидая Антиохию, И. З. и его спутники посетили незадолго до этого взошедшего на столп прп. *Симеона Столпника (Младшего) Дивногорца* и получили у него благословение.

Далее в Житии описаны события, происходившие в древней столице Грузии *Мцхете* во время царствования царя-эрисмтавари *Парсмана (Фарсмана)* (вероятно, *Парсман V* (ок. 540–558)) и предстоятельства католикоса *Картли Евлавия* (вероятно, *Евлалий I* (30-е гг. VI в.)). Когда святые приблизились к *Мцхете*, католикосу предстал ангел и сказал: «Вот идет Иоанн, раб Господень, с учениками своими. Он будет утверждать страну сию» — и повелел «встретить их радушно» и не препятствовать «намерению их». Католикос облачился, собрал клир и в сопровождении народа «пошел к первой из ближайших деревень». После долгого ожидания они увидели монахов в клобуках. Католикос чудесным образом понял, кто из старцев И. З., поспешил навстречу и обнял его, а преподобный пал в ноги католикоса и приветствовал его по-грузински. В кафедральном соборе *Светицховели* путники поклонились Животворящему столпу и скрытому под спудом *хитону Господню*; затем «обошли все места, где блаженная *Нина* учила вере Христовой», проповедовали и исцеляли почти по всей Вост. Грузии.

Наконец И. З. стал просить Господа, дабы Он указал место их постоянного пребывания. Духовному взору преподобного открылась гора *Задени (Кухети)*, расположенная в 8 км от *Мцхеты*, над которой, «подобно черной густой туче», роились бесы. Католикос, к к-рому И. З. обратился за благословением, рассказал, что в древности здесь было капище языческого бога *Задени*, разрушенное св. *Ниной*, но позже злые духи вновь «заполонили» гору и умерщвляли всех людей, «прикасавшихся к горе», кроме идолопоклонников и магов. И. З. был непреклонен в своем

решении, и католикос благословил их. Преподобные, поклонившись святыням *Светицховели*, в сопровождении католикоса и народа вышли к разлившейся по весне р. *Арагви*. И. З. попросил прп. *Шио* помолиться о безопасном пути на тот берег;



Прп. Иоанн Зедазнийский.  
Фрагмент иконы «Мисея годовая».  
1-я пол. XVI в.  
(Музей икон, Реклингхаузен)

ученик осенил воду крестным знаменем, взял жезл у И. З. и ударил им по воде, повелев реке «остановиться в течении своем, пока перейдем на тот берег». Святые прошли по дну «немокрыми ногами» и взошли на



Прп. Иоанн Зедазнийский  
и его 12 учеников. Икона.  
Кон. XX в.  
(частное собрание)

гору. Очистив гору от злых духов, И. З. нашел у вершины небольшую пещеру, в к-рой устроил церковь. Монахи сделали шалаши из листьев и подвизались рядом, употребляя в пищу растущие на горе травы

и коренья. Т. о. был основан первый в Вост. Грузии монастырь *Зедзени* (от *Зеда-Задени* — Верхний *Задени*). Вскоре это место подвижничества монахов стало центром паломничества.

Из-за кончины 2 архиереев остались вдовствующими *Некресская* и *Цилканская* кафедры, и более достойных архипастырей, чем ученики И. З., *Евлалий I* не видел. Однако, будучи не в силах избрать самых достойных, католикос, посоветовавшись с епископами, решил поставить на кафедры 2 подвижников, к-рые в тот день, когда он посетит гору, будут совершать литургию. Ими оказались иером. *Авив* и архидиак. *Иессей*, хиротонисанные соответственно на *Некресскую* и *Цилканскую* кафедры.

Братия мон-ря умножалась. Однажды И. З. во сне предстали Пресв. Богородица и св. равноап. *Нина* и повелели ему разослать учеников по всей Вост. Грузии, дабы они проповедовали и основывали мон-ри. Святой привел учеников под благословение к католикосу, к-рый повелел каждому избрать монаха в помощь. Отказался только прп. *Шио*, стремившийся к полному уединению. Напутствуя преподобных, И. З. дал каждому из них по частице мощей мучеников, к-рые он принес с собой из *Антиохии*. Преподобные *Давид*, *Антоний*, *Стефан*, *Зенон* и свт. *Иосиф* отправились в *Кахети*; преподобные *Шио*, *Пирр*, *Михаил*, *Фаддей*, *Исидор*, сщмч. *Авив* и свт. *Иессей* — в *Картли*. И. З. оставил при

себе только одного ученика, прп. *Илию Дьякона*. В Житии описано множество чудес. Так, И. З. окончательно из-

гнал злых духов, вновь одолевших гору; по его молитвам на вершине безводной до этого горы забил целебный источник, к к-рому приносили больных и бесноватых, получавших исцеление. Однажды к источнику подошел медведь. И. З. говорил с ним, и, как передает Житие, с тех пор ни один зверь в этой местности не нападал на людей.



И. З. навещал своих учеников, «дабы не ослабевали они духом», а также желал посмотреть, каких духовных высот они достигли. Однажды во время посещения прп. Шио и пришедшего на встречу с учителем свт. Иессея в мон-ре *Шиомгвие* И. З. совершил чудо: осенил чашу с вином крестным знамением, поднял ее, убрал руку и предложил ученикам взять чашу. Но никто не осмеливался дотронуться до нее, и тогда И. З. попросил прп. Шио возблагодарить Господа за явленное чудо. Прп. Шио положил на ладонь раскаленные угли и ладан, стал кадить, и огонь не опалил его. И. З. попросил благословения свт. Иессея. Святитель долго молился, затем пошел к р. Ксани, коснулся воды жезлом и повелел ей следовать за ним. Свт. Иессей дошел до ц. Пресв. Богородицы в мон-ре Цилкани и обошел ее, за ним последовал ручей.

Получив откровение о предстоящей кончине, И. З. призвал учени-



Место погребения  
прп. Иоанна Зедазнийского  
в ц. Преображения Господня  
мон-ря Зедазени

ков, преподавал им духовное наставление и попросил, чтобы его похоронили в пещере, где он жил. Причастившись, он преставился. Ученики решили, что И. З. не подобает покоиться «в убогой пещере». Также, вероятно, они хотели, чтобы его мощи были доступны для поклонения. Они отнесли тело преподобного к подножию горы в монастырь Нижний Задени, основанный прп. Фаддеем. Через некоторое время началось землетрясение, прекратившееся только тогда, когда мощи И. З. крестным ходом, возглавляе-

мым католикосом, вернули на вершину горы.

Предположительно в кон. VI — нач. VII в. рядом с местом упокоения И. З. была выстроена церковь, где были похоронены мощи св. Илии, ставшего настоятелем мон-ря Зедазени после И. З. Согласно Житию, католикос Картли *Климент* (70-е гг. VIII в.) к востоку от церкви воздвиг др. церковь — во имя св. Иоанна Предтечи, и, т. о., рака с мощами И. З. оказалась погребенной под спудом возле жертвенника церкви. В настоятельство в Зедазени *Михаила* (кон. XI в.) усыпальница И. З. была уже открыта для поклонения.

М.-Г. Сабинин в «Рае Грузии» сообщает о «дивном знаменнии Божию», происходящем с древности в день памяти И. З.: «течении воды со всего храма в небрежно устроенный бассейн, находящийся на северной стороне внутри храма, в трех сажнях от гроба святого». В 1995 г. по благословению католикоса-патриарха Грузии *Илии II (Гудушаури-Шиолашвили)* рака с мощами И. З. была отреставрирована.

Ист.: *Арсений II, католикос*. Житие и подвижничество Иоане Зедазнели и его учеников, к-рые просветили страну эту северную: [кименная ред.] // *Какабадзе С.* Архетипы «Жития Сирийских отцов» // Исторический сб. Тифлис, 1928. Кн. 1. С. 19–26 (на груз. яз.); *он же*. То же // *Кубанеишвили*. Хрестоматия. 1946. Т. 1. С. 157–159; *он же*. То же // *Абуладзе*. Сир. подвижники. 1955. С. 2–66; *он же*. То же // ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 191–217; Житие св. отца нашего Иоане Зедазнели, к-рый по Божию велению и под предводительством Св. Духа прибыл из страны Междуречья в страну Картли с двенадцатью учениками своими, святыми: [1-я метафрастическая ред.] // *Абуладзе*. Сир. подвижники. 1955. С. 2–68; То же // ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 190–217; Житие св. отца нашего Иоане Зедазнели, к-рый по Божию велению и под предводительством Св. Духа прибыл из страны Междуречья в страну Картли с двенадцатью учениками своими, святыми: [2-я метафрастическая ред.] // *Сабинин*. Рай. 1882. С. 193–208; То же // *Он же*. Иверский патерик. М., 2004. С. 99–127; То же // *Абуладзе*. Сир. подвижники. Тбилиси, 1955. С. 3–68; То же // ПДГАЛ. 1971. Т. 3. С. 83–107; Житие прп. Иоанна Зедазнели [синаксарная ред.] // ПДГАЛ. 1968. Т. 4. С. 387–392; *Джуаншер*. Житие Вахтанга Горгасали // КЦ. 1955. Т. 1. С. 307, 315; *он же* [Джуаншер *Джуаншершериани*]. То же [Жизнь Вахтанга Горгасала] // Картлис Цховреба: История Грузии. Тбилиси, 2008. С. 104; Обращение Картли // Шатбердский сб. X в. / Ред.: Б. Гиגיенишвили, Е. Гиунашвили. Тбилиси, 1979. С. 326 (на груз. яз.). Лит.: *Какабадзе С.* Архетипы «Жития сирийских отцов» // Исторический сб. Тифлис, 1928. Кн. 1. С. 1–18; *Чхартвишвили М.* О взаимосвязи редакций «Жития Иоанна Зедазнели» // Тр. греко-груз. ун-та. Тбилиси, 1944.

Вып. 1(2). С. 120–126 (на груз. яз.); Древние редакции житий сирийских подвижников в Грузии / Сост., исслед., словарь: И. Абуладзе. Тбилиси, 1955. С. IX–XVIII (на груз. яз.); *Кекелидзе К. С.*, *прот.* Вопросы о прибытии сирийских подвижников в Картли // *Он же*. Этюды. 1956. Т. 1. С. 19–50; *он же*. Др.-груз. лит. 1980. Т. 1. С. 157–163, 534–536; ПДГАЛ. 1968. Т. 4. С. 209–214; *Джавახишвили И.* Сочинения. Тбилиси, 1979. Т. 1. С. 389–415 (на груз. яз.); *Габидзашивили Э.* Взаимосвязь архетипов житий сирийских подвижников // Мацне: Сер. языка и лит-ры / АН Грузии. Тбилиси, 1982. № 4. С. 62–67 (на груз. яз.); *он же*. Словарь ГПЦ. 2007. С. 412–413.

*Э. Габидзашивили, Н. Т.-М.*

**Гимнография.** И. З. посвящено песнопение малой формы, автором к-рого Л. Асатиани, акад. прот. К. *Кекелидзе* и др. исследователи считают груз. гимнографа XVIII в. мон. *Макрину (Багратиони)*, дочь царя Картли Ираклия I. Текст песнопения, дошедший в 2 рукописях, агиографическом и гимнографическом сборнике (НЦРГ. Н 1672, 1740 г.) и Минеях (под 15 сент.) (НЦРГ. S 1464, 1759 г.), нек-рое время приписывали груз. гимнографу католикосу-патриарху Вост. Грузии (Мцхетскому) *Антонию I (Багратиони)* (1744–1755, 1764–1788): впервые песнопение было опубликовано в его «Праздничном сборнике» (М., 1805; Цеси, 1811; М., 1865). В 1936 г. Асатиани издал текст в сб. «Поэтеcсы древней Грузии», где автором была указана мон. Макрина. В 1949 г. было издано собрание произведений мон. Макрины, но это песнопение не было туда включено.

К. Кекелидзе и М. Кавтария исследовали тексты (Кекелидзе — ркп. НЦРГ. S 1464, Кавтария — ркп. НЦРГ. Н 1672) и выпустили академическое издание песнопения (*Кекелидзе*. 1974. Т. 13. С. 36; *Кавтария*. 1977. С. 225). Кавтария установил, что текст был помещен среди стихир, посвященных свт. Иосифу Алавердскому, но песнопение использовалось на литургии в день памяти И. З., а также исполнялось в качестве тропаря И. З.

Песнопение посвящено И. З. и 12 сир. отцам, прибывшим в Грузию по внушению Св. Духа «обращать в луг» сердца верующих, «засеивая» их «семенами служения Господу». Гимнограф называет святых «исполненными евангельской Благодатью», «проповедниками Истины, реками мудрости», «перекладинами Креста», при помощи к-рых Христос «спас мир от соблазна».

Ист.: Поэтеcсы древней Грузии / Сост., исслед.: Л. Асатиани. Тбилиси, 1936. С. 46–70 (на груз. яз.); *Кекелидзе*. Этюды. 1974. Т. 13. С. 26–54; *Кавтария М.* Из истории древнегруз. поэзии XVII–XVIII вв. Тбилиси, 1977. С. 202–242 (на груз. яз.). Лит.: *Кекелидзе*. Этюды. 1957. Т. 4. С. 232–236, 241–251; *он же*. Др.-груз. лит. 1960. Т. 1. С. 343–346 (на груз. яз.).

*Н. Сулава*



**ИОАНН ЗЕДАЗНИЙСКИЙ** (IX в.), прмч. (пам. груз. 12 дек.) Грузинской Православной Церкви (ГПЦ), настоятель мон-ря *Зедазени*. Упоминается 5-м в списке настоятелей Зедазени (НЦРГ. А 160, XVIII в. Л. 434); напротив имени И. З. стоит дата памяти святого и приписано: «Мученик». В календаре ГПЦ уточняется: «Замучен сарацинами».

*Э. Габидзашвили*

**ИОАНН (ЗИЗИУЛАС)** [греч. Ἰωάννης Ζηζιούλας] (род. 10.01.1931, с. Катафийон, близ г. Козани, Греция), митр. Пергамский (с 1986), богослов.

**Жизнь.** По окончании гимназии в Козани И. З. поступил в Фессалоникийский ун-т (1948). Через 2 года переехал с семьей в Афины и перевелся на богословский фак-т Афинского ун-та. Параллельно окончил Экуменический ин-т Боссэ (Швейцария). Затем поступил в докторантуру Гарвардского университета (США), где посещал курсы П. Тиллиха и В. Йегера, был членом Центра визант. исследований, в котором вел научную работу в течение 3 лет. В Гарварде И. З. сотрудничал с прот. Георгием Флоровским, ставшим для И. З. одним из главных учителей. По окончании докторантуры И. З. защитил докт. дис. «Христология прп. Максима Исповедника». Вернувшись в Грецию, защитил еще одну докт. дис. в Афинском ун-те — «Единство Церкви в Божественной Евхаристии и епископе в первые три века» (1965).

С 1960-х гг. И. З. ведет активную научно-богословскую деятельность: публикует множество статей, участвует в конференциях, выступает с лекциями и беседами, тексты которых нередко получают широкое распространение. Мн. его работы переводятся на др. языки.

В 1966–1967 гг. И. З. являлся научным сотрудником богословского фак-та Афинского ун-та. С лета 1967 до 1970 г. И. З. исполнял в Женеве обязанности секретаря отделения «Вера и церковное устройство» *Всемирного Совета Церквей*, долгое время возглавляемого прот. Г. Флоровским. С 1970 по 1973 г. И. З. преподавал догматическое богословие в Эдинбургском ун-те, а с 1973 по 1987 г. — систематическое богословие в ун-те г. Глазго (Великобритания). В 1980 г. завязывается дружба И. З. со схиархим. *Софронием (Сахаровым)*. С нач. 80-х гг. И. З. тесно



*Иоанн (Зизиулас), митр. Пергамский, на конференции «Святитель Василий Великий — отец и учитель Церкви» в Бухаресте. Фотография. 1–4 нояб. 2009 г.*

сотрудничал с проф. богословия Лондонского Королевского колледжа Колином Гантоном. С 1984 г. до выхода на пенсию (1998) преподавал богословие в Фессалоникийском ун-те им. Аристотеля. Будучи мирянином, И. З. в 1986 г. был избран епископом К-польской Православной Церкви (17 июня) и рукоположен с титулом митрополита Пергамского (21 июня). В 1989 г. И. З. стал постоянным почетным профессором Лондонского Королевского колледжа. В 1993 г. был избран постоянным членом Афинской академии наук. Осенью 2000 г. на И. З. было возложено руководство представительством Вселенской Патриархии в Афинах. С 2001 г. И. З. исполнял обязанности заместителя председателя Афинской академии наук; в 2002 г. являлся ее председателем. В 2006–2007 гг. И. З. был членом Свящ. Синода К-польской Церкви. В качестве постоянного почетного профессора И. З. преподавал в папском *Григорианском ун-те* в Риме и в Женевском ун-те. Его приглашали читать лекции во мн. др. ун-ты Европы. В наст. время И. З. является почетным доктором и профессором ряда ун-тов, членом неск. комиссий по богословскому диалогу (в т. ч. сопредседателем Смешанной комиссии по богословскому диалогу между Православной Церковью и Римско-католической Церковью), советником Вселенской Патриархии и председателем Межправославной комиссии по защите окружающей среды.

**Сочинения.** В 1965 г. в Афинах был издан первый труд И. З. — «Единство Церкви в Божественной Евхаристии и епископе в первые три века» (дис. на соискание ученой степени д-ра богословия). Выводы, представленные в монографии, в ряде важных аспектов приближаются к узловым положениям «евхаристической экклезиологии» протопр. Николая *Афанасьева*, с работами к-рого И. З. ознакомился уже после публикации своего исследования. И. З. анализирует исторические свидетельства первых веков христианства, реконструируя жизнь древних евхаристических общин и структуру их служений, особенно епископского. И. З. разбирает такие вопросы экклезиологии, как соотношение епископского и пресвитерского служений, епархии и приходских общин, множественности поместных Церквей и единства Церкви. Свидетельством богословского интереса к работе служат, в частности, ее переиздание (1990) и выход в свет франц. (1994) и англ. (2001) переводов.

В 1981 г. вышла книга И. З. «L'Être Ecclésial» (Бытие Церкви), в основу к-рой легли 6 изданных ранее статей автора. Особенно широкую известность приобрел опубликованный в 1985 г. сб. «Being as Communion: Studies in Personhood and the Church» (Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви), в состав к-рого вошли заново отредактированные и дополненные 5 из 6 статей сб. «Бытие Церкви», а также переводы (с испан. и нем. языков) 2 статей И. З. по правосл. экклезиологии. Вопросы учения о Церкви и человеке рассматриваются здесь через призму триадологии и христологии. Обращаясь к таким реалиям, как смерть, свобода, личностная уникальность и идентичность, общение, любовь, И. З. уделяет особое внимание богословским следствиям святоотеческого учения о монархии Бога Отца. Вопросы епископского служения, соотношения поместной и Вселенской Церкви, кафоличности и апостольского преемства рассматриваются им в перспективе евхаристического понимания единства как полноты конституируемого Св. Духом общения в едином Теле Христовом при сохранении инаковости составляющих его членов. Именно понятие общения приобретает статус главной онтологической категории в выражении правосл. понима-



ния Пресв. Троицы, Христа, Церкви и человека.

Изданный в Афинах в 1992 г. сб. «*Ἡ Κτίσις ὡς Εὐχαριστία*» (Творение как Евхаристия) содержит богословские статьи и лекции по проблемам экологии творения.

Следующая важная веха творчества И. З. — сб. «*Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*» (Общение и инаковость: Дальнейшие исследования личности и Церкви, 2006). Как и предыдущий сборник, он посвящен выявлению богословского фундамента антропологии и экклезиологии. Однако если в «Бытии как общении» преимущественное место занимает анализ личностного понимания единства, то проблемно-композиционный центр «Общения и инаковости» составляет тема личностного различия. 1, 3 и 8-я главы были написаны впервые, остальные 5 глав представляют собой новые редакции ранее опубликованных сочинений. В 1-й гл. И. З. рассматривает инаковость в контексте учений о Пресв. Троице, Христе, Церкви, человеке и определяет ее как онтологически первичный аспект общения, конституирующий само бытие. Во 2-й гл. рассматриваются вопросы понимания человеком своего происхождения, идентичности и смысла существования. В основу рассуждений И. З. кладет библейское понятие «собирающей личности», а также святоотеческие понятия «причины» (αἴτιον) и «личностного начала» (ἀρχή). В 3-й гл. И. З. анализирует свидетельства древних символов веры о Первом Лице Пресв. Троицы, а также рассматривает учение каппадокийцев о монархии Бога Отца в связи с богословской антропологией и экклезиологией, уделяя особое внимание понятиям «причины» (αἴτιον), «общения» (κοινωνία) и «порядка» (τάξις). В 4-й гл. анализируется тринитарная мысль каппадокийских отцов в контексте борьбы с савеллианством и евномиянством. И. З. признает богословски бесплодную тенденцию, характерную для зап. мысли с эпохи блж. *Августина* и *Бозция*, в к-рой человеческая личность понимается как наделенный самосознанием индивид. И. З. утверждает, что подлинная личность обретается человеком только по образу Пресв. Троицы, т. е. в общении и в полноте любви, не обусловленной никакой природной необходи-

мостью. В 5-й гл. И. З. рассматривает соотношение богословского понимания личности со святоотеческой пневматологией IV в., анализируя, в частности, такие понятийные пары, как «тварное» и «нетварное», «богословие» и «икономия». Начиная с 6-й гл. внимание И. З. сосредоточивается на понимании инаковости в икономическом аспекте, т. е. в связи с учением о тварном мире и действием в нем Пресв. Троицы. И. З. настаивает на принципиальной рационально-понятийной неопределимости человека, связанной с несводимостью его как к видовой, так и к индивидуализированной природе, и поэтому отказывается от подхода, основанного на интроспекции, изолированном рассмотрении человека самого по себе. Развивая антропологию в свете святоотеческой христологии и пневматологии, И. З. выделяет в качестве определяющей характеристики человека способность к богообщению, ведущему к преодолению тварной немощи (*Communion and Otherness*. 2006. P. 249). В 7-й гл. обсуждает вопросы сотворения мира из ничего, происхождения и становления богословских категорий «тварного» и «нетварного», ипостасного единства божественной и человеческой природ во Христе. В завершение главы И. З. затрагивает 3 важные для всего богословия темы: осмысление смерти как «последнего врага» (1 Кор 15. 26), совместимость представлений о бессмертии души с богословским пониманием свободы и раскрытие основополагающего значения воскресения Христова для богословского свидетельства о спасении. Заключительная глава посвящена экклезиологии. Особое внимание уделяется здесь 4 взаимосвязанным аспектам жизни Церкви как Тела Христова — евхаристическому, пророческому, священническому и аскетическому, а также связи ее мистического опыта с организационно-каноническим устройством.

В 2006 г. вышло в свет собрание статей и устных выступлений И. З. «*Εὐχαριστίας Ἐξemplάριον ἦτοι Κείμενα Ἐκκλησιολογικὰ καὶ Εὐχαριστιακά*» (Избранные работы о Евхаристии, или Экклезиологические и евхаристические тексты), посвященное ряду актуальных вопросов правосл. понимания Церкви и церковной жизни. Опубликованная в 2008 г. кн. «*Lectures in Christian Dog-*

*matics*» (Лекции по христианской догматике) была подготовлена к печати на основании аудиозаписей лекций, прочитанных И. З. в ун-тах Эдинбурга (1970–1973), Глазго (1973–1987), Лондона (1984, 1989–1998) и Фессалоник (1984–1998).

**Богословие.** Богословская мысль И. З. развивается в русле методологических идей, сформулированных в трудах рус. правосл. богословов XX в., работавших в эмиграции в Зап. Европе и США. Общим для их метода являются установка на укоренение богословия в церковном опыте и рассмотрение богословских проблем, актуальных для каждой культурно-исторической эпохи жизни Церкви. Руководствуясь принципами *неопатристического синтеза*, выработанными прот. Г. Флоровским, И. З. стремится к тщательному анализу источников с учетом богословских и культурно-философских аспектов соответствующего исторического контекста (см.: *Communion and Otherness*. 2006. P. 261–262). При этом он решительно возражает против восприятия философских, исторических и филологических проблем, связанных с толкованием патристических текстов, в качестве самодостаточного предмета богословских исследований. Цель богословия, согласно И. З., заключается в таком свидетельстве современникам о полноте явленной во Христе и в Его Церкви Истины, к-рое раскрывает определяющее значение откровения для понимания человеком Бога, себя и окружающего мира, а также для решения всего спектра насущных гуманитарных проблем. Для осуществления такого свидетельства богослов, действуя в духе св. отцов, призван использовать весь арсенал совр. ему выразительных средств, преодолевая при необходимости их несовершенство и ограниченность (*Lectures*. 2008. P. IX).

В основе богословского метода И. З. лежит дедуктивный подход: опора не на объективированные наблюдения человека и окружающего мира, сопровождающиеся беспредпосылочной аналитической работой автономного рассудка, а на свидетельства Божественного откровения, выраженные в Свящ. Писании, литургической жизни Церкви, догматических учениях св. отцов и др. формах. Поэтому, привлекая отдельные философские понятия и интуиции в той мере, в какой они полезны



для решения богословских задач, И. З. сознательно отказывается ограничивать себя исходно связанными с ними концептуальными представлениями (Communion and Otherness. 2006. P. 140–141, 176–177, 207). По мысли И. З., для богословия характерен принципиально иной гносеологический подход. В отличие от онтологий философских богословская онтология не обусловлена гносеологией. При этом И. З. не рассматривает философию как средство обоснования богословия, считая опору на патристическое богословие условием подлинной философии (Being as Communion. 1985. P. 46. Not. 40).

Обращаясь к античности, И. З. уделяет особое внимание категориальному аппарату и онтологии Платона и Аристотеля. Основная задача для И. З. в этом случае — выявление на этом фоне принципиально новой философской и культурно-мировоззренческой перспективы, задаваемой святоотеческой мыслью IV–VIII вв. Характеризуя ключевые онтологические аспекты христ. восприятия Бога, человека и тварного мира, И. З. большей частью привлекает писания св. отцов IV в.: *Афанасия I Великого*, *Василия Великого*, *Григория Богослова* и *Григория Нисского*. В доникейской святоотеческой мысли основное внимание И. З. уделяет сщмч. *Игнатию Богоносцу* и сщмч. *Иринею Лионскому*, на произведения которых он ссылается преимущественно при рассмотрении православного понимания Церкви, Евхаристии и епископского служения. Однако наибольшее число ссылок в работах И. З. приходится на творения прп. *Максима Исповедника*, богословский синтез которого он считает совершенным (Communion and Otherness. 2006. P. 26).

В православном богословии XX — нач. XXI в. И. З. особенно выделяет и критически осмысляет работы В. Н. *Лосского*, протопр. Н. Афанасьева, прот. Г. Флоровского, Н. *Ниссиотиса*, протопр. *Иоанна Мейендорфа*, схиархим. *Софрония* (Сахарова), Х. *Яннараса*.

Зап. христ. мысль первых 6 веков представлена в творчестве И. З. гл. обр. сочинениями блж. *Августина* и *Бозция*. К этим мыслителям он нередко обращается для выявления истоков богословских искажений: именно они, по мнению И. З., сформулировали основы субстанциали-

стских и индивидуалистических тенденций в понимании человека, к-рые получили широкое распространение в зап. богословии и культуре. Заметное внимание И. З. уделяет и зап. теологии XX в., особенно работам К. *Барта*, К. *Ранера* и И. *Конгара*.

В философии XX в. наибольший интерес И. З. вызывают сочинения М. *Хайдеггера*, Ж. П. *Сартра*, М. *Бубера* и Э. *Левинаса*. Приводя их идеи, важные для богословского понимания личности и бытия, И. З. показывает также принципиальную несовместимость ряда их основополагающих установок с правосл. видением. Так, И. З. выделяет 3 ключевые проблемы, препятствующие привлечению понятийного аппарата Хайдеггера к святоотеческой богословской мысли. Во-первых, это неприемлемая для православного понимания божественного бытия неразрывная связь между бытием и временем. Во-вторых, это придание онтологического статуса смерти, к-рая рассматривается св. отцами как последний враг бытия (ср.: 1 Кор 15. 26). В-третьих, это определение понятия истины (ἀ-λήθεια) через понятие забвения (λήθη), немислимое по отношению к божественному бытию. Ключевое значение указанных проблем И. З. иллюстрирует, ссылаясь на попытки нек-рых зап. теологов использовать терминологическую систему Хайдеггера. В богословской мысли Барта такая попытка привела к соотнесению божественного бытия с категорией времени. Что касается Ранера, то в его мысли образ Божественной икономии, Божественного откровения человеку стал онтологической категорией, лежащей в основе учения о бытии Самого Бога (Being as Communion. 1985. P. 45. Not. 40).

При раскрытии святоотеческого учения о Пресв. Троице и сотворении мира отправной точкой для И. З. часто служат представления и терминология, сложившиеся к IV в. на основании греч. философии. В качестве аксиоматической характеристики всего многообразия античных философских систем И. З. выделяет монизм — убежденность в природном единстве всего бытия, охватывающем эмпирически наблюдаемый мир, мышление и высшие божественные сферы вплоть до единого сверхсущего Абсолюта (Ibid. P. 29–30; Communion and Otherness. 2006. P. 14–16, 104, 208, 250–253). Рассматривая мировоззренческие следствия

философского монизма, И. З. останавливается на представлении о детерминированности мира, богов и человека, что придало древнегреч. культуре ярко выраженный безличный характер. Отталкиваясь от этимологии слова «личность» (πρόσωπον, лат. persona), означавшего в числе проч. театральную маску или типовую театральную роль, И. З. называет целью античной трагедии утверждение незыблемости нравственного закона, не оставляющего места свободе. Вместе с тем зритель косвенно знакомился не только с идеей органичного включения человека в социально-природное детерминированное целое, но и с уникальностью, с возможностью самоопределения, источником к-рых является личность (πρόσωπον) (Being as Communion. 1985. P. 30–34).

**Триадология** занимает ключевое положение в богословии И. З. Основное внимание И. З. уделяет святоотеческому учению IV в. о Пресв. Троице. В тринитарных формулировках свт. Афанасия Великого он подчеркивает отнесение имен Первого и Второго Лица Пресв. Троицы к божественной сущности (οὐσία). В силу соотносительного характера имен Отец и Сын, при к-ром они предполагают друг друга, их приложение к божественной сущности означает включение идеи соотносительности в само содержание понятия «сущность». Такое понимание представляло собой коренной пересмотр основ дохрист. онтологии (Ibid. P. 84–86; Communion and Otherness. 2006. P. 122). Что касается различия между рождением Сына из сущности Отца и творением мира по Его воле, проведенного свт. Афанасием Великим в борьбе с арианством, то оно, согласно И. З., не только позволило утвердить божество Сына, но и означало выход за пределы монистического видения бытия, предполагавшего необходимую связь Бога и мира (Being as Communion. 1985. P. 83–84). При этом свт. Афанасий, по мнению И. З., оставил нерешенной задачу богословского опровержения арианского тезиса о том, что слова *Никейского Символа веры* о единосущии Сына Отцу предполагают для Отца необходимость рождения Сына (Communion and Otherness. 2006. P. 120–121).

В качестве одной из основных линий богословской мысли великих каппадокийцев И. З. видит после-





довательное отстаивание личностно-го характера божественного бытия, утверждение его личностной конституированности (Being as Communion. 1985. P. 41–42. Not. 37). Именно каппадокийские отцы внесли определяющий вклад в разработку и прояснение понятий в учении о Пресв. Троице. Решая задачу выражения полноты онтологического содержания каждого Божественного Лица при одновременном утверждении единства Бога и Его абсолютной трансценденности сотворенному миру, они сблизили в триадологии понятие *ипостаси* (ὑπόστασις), указывающее на основание бытия, и понятие лица (πρόσωπον), неразрывно связанное с идеей соотносительности: понятие лица — значит, и понятие отношения (σχέσις) — приобрело онтологическое содержание, а понятие ипостаси — значит, и понятие бытия (τὸ εἶναι) — стало предполагать соотносительность и общение (Ibid. P. 37, 87–88; Communion and Otherness. 2006. P. 185–186, 214). При этом И. З. предостерегает от упрощенного взгляда на проведенное каппадокийцами различие между ипостасью и сущностью, сводящего их к аристотелевским категориям 1-й и 2-й сущности (Being as Communion. 1985. P. 38. Not. 30; P. 85, 88. Not. 65).

Святоотеческая характеристика Божественных Лиц как образов существования (τρόπος τῆς ὑπάρξεως) означала, согласно И. З., наделение понятия лица всей полнотой онтологического статуса: каппадокийцы прилагали к Богу понятие бытия как в смысле указания на то, что́ есть (τί ἐστιν) Бог, т. е. на сущность (οὐσία), или природу (φύσις), так и в смысле указания на то, как Он есть (ὅπως ἐστιν), т. е. на образ существования, или личностность (Communion and Otherness. 2006. P. 125, 165–166; Τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ καὶ τὸ εἶναι τοῦ Ἀνθρώπου. 1991. Σ. 18, 23–24).

Существенное внимание уделяет И. З. учению о монархии (μοναρχία) Отца. Посредством этого учения единство Бога укореняется не в единой божественной сущности, а в Первом Лице (πρόσωπον) Пресв. Троицы — Отце, являющемся единой причиной (αἰτία) Второго и Третьего Лица — Сына и Св. Духа. Т. о., св. отцы укоренили в Отце само Божественное бытие (Being as Communion. P. 41; Communion and Otherness. 2006. P. 215), так что «бытие Самого Бога было отождеств-

лено с Личностью» (Being as Communion. 1985. P. 40). Это приводит к тому, что бытие Бога не связывается категориями субстанциально-онтологической необходимости, но понимается прежде всего как свободный личностный акт Отца, из любви вечно рождающего Сына и изводящего Духа (Ibid. P. 41). Выражение «Бог есть любовь» (1 Ин 4. 16) относится к Отцу и означает, что «любовь... отождествляется с Отцом» (Being as Communion. 1985. P. 46. Not. 41). Т. о., Божественное бытие задается любовью и потому осуществляется в Трех Лицах (Ibidem). Именно любовь «делает Бога тем, что Он есть, — единым Богом» (Ibid. P. 46). Она представляет собой не проявление или свойство божественной природы, а «высший онтологический предикат», характеризующий образ существования Бога и конституирующий Его бытие (Ibidem). При этом, «будучи производной от любви, онтология Бога не подпадает под действие необходимости, сопряженной с сущностью. Любовь отождествляется с онтологической свободой» (Ibidem; ср.: Ibid. P. 41).

Рассматривая учение о монархии Отца как ключевое для всей святоотеческой триадологии, И. З. раскрывает также богословское понимание вечности, бессмертия, уникальности и идентичности Бога: «...отождествление в Боге онтологии с любовью означает, что вечность и бессмертие принадлежат не Его «природе», а личным отношениям, источником которых является Отец» (Ibid. P. 46. Not. 41). В свою очередь с личностным пониманием вечности и бессмертия И. З. тесно связывает понятия уникальности и идентичности Божественных Лиц: «Бог Отец бесмертен постольку, поскольку Его уникальная и неповторимая идентичность как Отца вечно отличается от идентичности Сына и идентичности Духа, Которые называют Его «Отец». Сын Своим бессмертием обязан, прежде всего, не Своей сущности, а Своему бытию «единородным»... и Своему бытию Тем, в Ком Отец «благоугожден»» (Ibid. P. 48–49).

**Христология.** Раскрывая сотериологический смысл православ. христологии, И. З. привлекает те же понятия лица, ипостаси и природы, что и в тринитарном учении. Бог и человек соединились во Христе не природно, а ипостасно — в едином Лице, или Ипостаси, Логоса. Поэто-

му, во-первых, в полной мере сохранилась инаковость природы тварной и природы божественной; во-вторых, такое соединение, не обусловленное природной необходимостью, носит личностный характер и не умаляет ни свободы Бога, ни свободы человеческой (Communion and Otherness. 2006. P. 36–37, 268). Полноту божественной и человеческой свободы во Христе И. З. обосновывает свидетельствами Свящ. Писания и Символа веры о том, что *Воплощение* произошло «от Духа Свята и Марии Девы» (Ibid. P. 37–38). Для И. З. характерно представление о решающей роли Св. Духа в «событии» Христа и как следствие — предельное сближение христологии и пневматологии.

Получая личную идентичность во внутритроичных отношениях (σχέσις) с Отцом и со Св. Духом, Сын общает воспринятой Им человеческой природе совершенный образ существования, в котором нет индивидуалистической обособленности от Бога и людей, составляющей сущность греха (Ibid. P. 238–241). Добровольная искупительная смерть Христа, Его Крест и воскресение являют торжество любви и жизни, преодоление греховной разделенности, ведущей к утрате личностной инаковости, природной детерминированности, к смерти и небытию (Ibid. P. 243–246). Воскресший Христос открывает для человеческих личностей возможность обожения — осуществления своего тварного бытия по образу нетварного бытия Лиц Божественных. Достижение такой полноты личностного образа бытия представляет собой актуализацию образа Божия, по к-рому человек сотворен, и обретение человеком подобия Божия (Ibid. P. 165–166).

С. А. Чурсанов

**Экклезиология.** Наряду с критическим развитием идей евхаристической экклезиологии протопр. Николая Афанасьева И. З. формулирует богословское понимание Церкви, опираясь на тринитарное учение и христологию. В Церкви «любовь Бога как любовь исключительного и абсолютно уникального существа (любовь Отца к Его «единородному», т. е. возлюбленному уникальным образом, Сыну) свободно предлагается Его творению в лице Христа, так что в Нем каждый конкретный человек имеет возможность свободного обретения онтологической инаковости

(т. е. подлинной уникальности, не разрушаемой смертью)» (Ibid. P. 79). Первостепенную задачу правосл. экклезиологии И. З. видит также в выявлении ее «эпиклетического характера», в достижении органичного сочетания христологического и пневматологического измерений Церкви (Die Pneumatologische Dimension der Kirche. 1973). Это, по его мнению, с одной стороны, должно оградить от опасности сведения экклезиологии к социологии, с другой, — не позволит пренебрегать «богословием церковной структуры», согласно которому соборность как общение в истине и любви исторически осуществляется в форме общины (Несколько замечаний о соборности Церкви // Церковь и Евхаристия. 2009. С. 307).

Важное положение в богословской мысли И. З. занимает понятие мистического Тела Христова. Следуя ап. Павлу (1 Кор 6. 15–20; 10. 16–17; 11. 1–27 и др.) и древним вост. отцам, И. З. использует это понятие в одном и том же смысле в христологии, экклезиологии и учении о Евхаристии. Верующие соединяются со Христом в Церкви, к-рая представляет собой Тело Христово. Предельная полнота этого единства достигается в евхаристическом общении, создаемом Св. Духом как общение свободных лиц, инаковость к-рых утверждается в эсхатологической перспективе Царства Небесного, являемого в Евхаристии (Communion and Otherness. 2006. P. 289–298). Т. о., по существу Церковь есть «евхаристический образ бытия». Опираясь прежде всего на богословие *Николая Кавасилы*, И. З. стремится к синтезу «таинства Церкви и таинства Евхаристии» (Экклезиологическое значение Божественной Литургии // Церковь и Евхаристия. 2009. С. 139), к их тесному переплетению и глубочайшей связи вплоть до отождествления (Там же. С. 46–52), так что «где совершается Евхаристия, там и Церковь в своей полноте как Тело Христово» (Поместная Церковь с точки зрения Евхаристии. 1993. С. 51). И. З. показывает, «что Божественная Евхаристия выражает, и открывает, и осуществляет в истории саму Церковь, но не просто как она есть, а главным образом какой она будет, когда придет Царствие Божие» (Божественная Евхаристия и Церковь // Церковь и Евхаристия. 2009. С. 45).

Исходя из таинственной природы Церкви должны также рассматри-



(Там же. С. 61). Евхаристическая природа Церкви и понимание роли

*Иоанн (Зизиулас),  
митр. Пергамский,  
возглавляет литургию  
в ц. Сан-Витале в Равенне.  
Фотография. 14 окт. 2007 г.*

ваться ее каноническое устройство и служения. «Отцом» евхаристического собрания является епископ или пресвитер — по образу Бога Отца как единого личностного начала Пресв. Троицы (Communion and Otherness. 2006. P. 146–148). В предстоянии на Божественной Евхаристии заключается основной смысл и первое дело епископского служения (Епископ как предстоятель на Евхаристии // Церковь и Евхаристия. 2009. С. 92–93; Поместная Церковь с точки зрения Евхаристии. 1993. С. 53). При этом И. З. настаивает на безусловной укорененности как тайносовершительной, так и адм. власти епископа в самой Евхаристии (Епископ как предстоятель на Евхаристии // Церковь и Евхаристия. 2009. С. 92). Усматривая в экклезиологии протопр. Н. Афанасьева и протопр. Александра *Шмемана* тенденцию к автономизации каждого евхаристического собрания, И. З. подчеркивает, что Евхаристия на приходах есть лишь продолжение епископской Евхаристии. В лице епископа явлено единство собранных на определенном географическом пространстве верных, к-рых он представляет также на вселенском уровне, находясь в общении с епископами других Церквей. Поэтому именно епископ является гарантом кафоличности поместной Церкви (Божественная Евхаристия и Церковь // Там же. С. 68–69) и, собственно, «критерием церковности» (Идентичность Церкви // Там же. С. 37). Т. о., действительным экклезиологическим статусом поместной Церкви обладает епископальный диоцез, а не приход или Патриархат (Поместная Церковь с точки зрения Евхаристии. 1993. С. 54–56), являющийся лишь вспомогательной структурой для обеспечения всестороннего взаимодействия и необходимого общения равных по существу поместных Церквей и их епископов

епископа как председательствующего в евхаристическом богослужении требуют, по мнению И. З., создания малых епархий. Это обеспечило бы более тесную связь предстоятеля и паствы, объединенных вокруг Евхаристии, и сделало бы излишним «скандально неканонический институт» титулярных (викарных) епископов (Там же. С. 55). Положение, когда на одной территории несут служение сразу неск. епископов, противоречит поместному единству Церкви и ведет к разделению, что становится особенно явным в среде правосл. *диаспоры*.

Давая богословское обоснование возникшим в силу исторических и политических обстоятельств церковно-институциональным структурам с возвышением одних над другими (метрополии, пентархия патриархатов), И. З. развивает идею первенства в Церкви (см. ст. *Примат*) на основе изначально присущей христ. вероучению диалектики нерасторжимой взаимообусловленности «одного» и «многого» — в триадологии, в учении о тождестве всех Евхаристий, о Тэле церковном и его Главе (Primacy in the Church. 1999. P. 118). Исходя из этого, по И. З., нельзя отрицать принципиальную совместимость экклезиологического принципа концилиарности с определенным представлением о примате. Древнейшее подтверждение этому И. З. усматривает в 34-м Апостольском правиле, постановляющем епископам быть в единомыслии по образу Пресв. Троицы, признавая между собой первого (*πρῶτος*) как главу (*κεφαλῆ*). И. З. утверждает, что в противовес претензиям универсального юрисдикционного примата Рима Восточные Церкви утвердили первенство за К-польским патриархом, наделив его при этом не только прерогативой чести, но и определенными полномочиями в целях поддержания единого канонического порядка (Ibid. P. 122–123). Т. о., вопрос об авторитете и о центральной влас-





ти в Церкви ставится И. З. одновременно как вопрос устройства и веры: «Церковь, которая неспособна говорить «едиными устами», не является истинным образом тела Христова. Православная система автокефалий нуждается (и фактически имеет) в некоторой форме первенства, которая позволяла бы ей «работать»» (Необходимость экуменического видения. 1998. С. 246). Стремление И. З. толковать с богословско-исторических позиций примат К-польского патриарха шире, чем только первенство чести, встречает критику и несогласие со стороны богословов мн. правосл. Церквей, в т. ч. Русской.

Считая экклезиологическую проблему папской власти наиболее острой на экуменическом уровне, И. З. видит возможность ее решения только при условии признания сущностного равенства католич. Церкви и правосл. Церкви и при полном отказе от юрисдикционного истолкования примата (*Unitatis Redintegratio*: Размышления православного. 2009. С. 47; *Primacy in the Church*. 1999. Р. 124).

*С. А. Чурсанов, Э. П. Б.*

**Богословие Евхаристии.** Евхаристия представляет собой выражение благодарения Богу за весь сотворенный мир и за дар бытия в ипостасной инаковости. Она есть обретение и выражение опыта благодарного принятия существования Другого Лица, «открывшегося нам как Отец Своего Сына» (*Communion and Otherness*. 2006. Р. 90), и др. личностей; опыта восприятия собственного существования как даруемого Другим Лицом и др. личностями (*Ibid.* Р. 90–91). Онтологическая инаковость обретается человеком в Крещении как рождении «свыше», от Духа (Ин 3. 3–6), и утверждается навечно в евхаристическом общении (*Communion and Otherness*. 2006. Р. 80). Божественная Евхаристия является литургическим и мистическим центром жизни Церкви, потому что она — «квинт-эссенция всего служения Христа» (Божественная Евхаристия и Церковь // Церковь и Евхаристия. 2009. С. 45). Поэтому в древней Церкви все аспекты церковной и личной жизни, связанные с онтологическими отношениями и имеющие, т. о., вечный смысл, укоренялись в Евхаристии. Прежде всего И. З. относит это к покаянию, рукоположению и браку (*Communion and Otherness*.

2006. Р. 80–81). Так, прощение в евхаристическом понимании представляет собой безусловное утверждение бытия др. человека, не опосредствуемое его природными или моральными качествами. Благодарение за существование других свидетельствует о преодолении смерти и ведет к обретению в Евхаристии опыта Воскресения. «Однако смерть,— указывает И. З.,— преодолевается во Христе только через смерть». Поэтому евхаристический опыт, предполагающий предпочтение другого самому себе, носит жертвенный характер (*Ibid.* Р. 91). Восприятие другого в качестве начала всего сущего определяет также понимание веры как «состояния благодарности каждому другому и прославления абсолютно Другого, являющегося началом всякой инаковости» (*Ibid.* Р. 98). Другой воспринимается в опыте евхаристического общения не как автономный индивид, а как конституируемая в отношениях инаковость. Уникальность утверждает не через противопоставление другим, а через отношения с ними. Евхаристическое принятие и утверждение другого предполагает принятие и утверждение всех тех отношений, к-рые конституируют его идентичность (*Ibid.* Р. 91–92).

В евхаристическом общении человек реализует свое священническое призвание: принимая творение во всем многообразии форм как дар и передавая его в дар Творцу и людям, человек вовлекает его в общение с Богом и тем самым участвует в освящении мира. Т. о., богословие Евхаристии задает основу христ. отношения к безличному творению и христ. подхода к решению экологических проблем (*Ibid.* Р. 92–96). Евхаристический опыт преображения определяет также понимание христ. искусства как деятельности человека, в к-рой через творческое включение мира в личностно свободное общение выявляется предельное эсхатологическое совершенство тварного (*Ibid.* Р. 96–97).

**Антропология.** По мнению И. З., ориентиры для богословского видения человеческого совершенства дает христология (*Ibid.* Р. 43, 242–243). В основе правосл. учения о человеке лежит понятие лица, или личности (*πρόσωπον*) (*Ibid.* Р. 9). И. З. считает, что христ. понимание личности коренится в святоотеческой богословской мысли IV в. и что этому

пониманию совр. зап. культура обязана такими значимыми для нее ценностями, как свобода, идентичность, достоинство и права человека (*Being as Communion*. 1985. Р. 27). Человек как личность занимает особое место в мире, т. к. он сотворен по образу Божию. В качестве определяющего признака личности И. З. называет свободу. Св. отцы, говоря о человеке как образе Божиим, часто характеризуют его как существо словесное (*λογικός*). По И. З., понятие словесности невозможно свести к рациональности в смысле природной способности человека к логически упорядоченному мышлению. В святоотеческой мысли это понятие тесно связано с понятием свободы (*αὐτεξούσιον*) как способности человека к самоопределению по отношению к Богу, людям, собственной природе и окружающему миру. В конечном счете человек конституируется не своими природными качествами, не тем, что он есть, а тем, каким образом он существует,— личностно свободными отношениями с Богом и ближними, с животным и неодушевленным миром (*Communion and Otherness*. 2006. Р. 39, 42).

Настаивая на принципиальной недостаточности понимания образа Божия как сочетания совершенств человеческой природы, И. З. подчеркивает, что принятие такого одностороннего понимания ведет к индивидуалистическим тенденциям и связано с опасностью умаления внеприродного, личностного начала в человеке (*Ibid.* Р. 1, 46, 57, 168, 210–211). Поэтому характерная для правосл. аскетики практика послушания (*ὕπακοή*) и отсекающая собственной воли имеет первостепенной целью достижение полноты личностной свободы, осуществляющейся за пределами природной необходимости (*Ibid.* Р. 303).

Полноту личностной свободы человека И. З. обосновывает, исходя из понимания свободы Божественной, к-рое следует из тринитарного учения о монархии Отца. Он констатирует, что в силу тварности человек несвободен в отношении к своей природе и существованию. Однако, поскольку свобода Бога укоренена в Личности Отца и поэтому изначально носит личностный характер, человеческая личность имеет возможность обрести полноту свободы по образу Божию — в личностном определении образа существования





своей тварной природы (Being as Communion. 1985. P. 44). Онтологическому обоснованию человеческой свободы служит также учение о творении мира из ничего, означающее, что начало мира (*ἀρχή*) коренится не в его собственной сущности, а в свободном определении Бога. Сотворенный мир не необходим, следовательно, его бытие не полностью определяется его природой (Ibid. P. 39–40).

Попытки же утвердить свободу личности в контексте секулярной этики и социально-правовой мысли всегда обречены на противоречивость между требованием безусловной свободы каждого человека и обеспечения общественного сосуществования, что неминуемо ведет к ограничениям свободы. Поэтому «гуманизм не в силах обосновать личностность» (Ibid. P. 43).

Личностность, согласно И. З., предполагает не только полноту, но и неповторимость бытия (Ibid. P. 46–47). Личностная уникальность носит абсолютный характер и означает предельную инаковость личности, во-первых, по отношению к общей природе, или сущности, во-вторых, по отношению к индивидуализированной природе, индивидуальности, или самости, и, в-третьих, по отношению к др. личностям (Communion and Otherness. 2006. P. 69). С личностной уникальностью тесно связана личностная свобода человека. Отсюда следуют определенные гносеологические и социальные выводы: личности не могут быть подчинены каким бы то ни было нормам или стереотипам (Ibid. P. 9); личности невозможно сравнивать, классифицировать и распределять по к.-л. группам; к личности неприменима категория числа, их невозможно считать. Из уникальности личности следует ее абсолютная ценность: личность не может служить средством ни для каких социальных, политических или религиозных целей (Being as Communion. 1985. P. 46–47; Communion and Otherness. 2006. P. 166, 174). При этом И. З. настаивает на невозможности обоснования личностной уникальности человека вне богословского понимания личности. Так, отмечая, что «интенсивный поиск личной идентичности проник сегодня во все формы общественной жизни», причем «любая релятивизация личности вызывает протест» (Being as Communion. 1985. P. 47), он констатирует, что,

«так же как и со свободой, обстоит дело с уникальностью... личности, релятивизация которой оказывается неизбежной для того, чтобы не допустить хаоса. ...Уникальность становится относительной в общественной жизни, и человек превращается... в полезный «объект»» (Ibid. P. 47).

Личностная свобода человека реализуется в общении и предполагает открытость, выражающуюся в самоотвержении, в кенотическом отдании себя др. личностям и в принятии всей полноты их природного содержания (Communion and Otherness. 2006. P. 212–213). При этом уникальность и открытость личности неразрывно связаны с целостностью, не разрушаемой процессами, в которые вовлечена индивидуализированная природа человека. Конституируемая в отношениях и общении, каждая личность являет собою неповторимый образ цельного единства человеческой природы. Поэтому «разрушение человеческой личности означает совершение акта убийства, направленного против всего человечества, в конечном счете — отрицание истины человеческого бытия» (Being as Communion. 1985. P. 106).

Понятия личностной свободы, любви и открытости определяют творческий характер личности, выражающийся в безусловном природными мотивами стремлении к «утверждению иного» (Communion and Otherness. 2006. P. 10). Абсолютным образцом творческой деятельности и настоящего искусства является свободное творение Богом мира из ничего (Being as Communion. 1985. P. 42–43. Not. 38). «...Как Бог творил мир исключительно по Своей свободной благодати, так и личность хочет сотворить свое собственное «иное», — поясняет И. З. При этом «только Личность может быть художником в подлинном смысле, то есть творцом, который создает совершенно иную идентичность как акт свободы и общения» (Communion and Otherness. 2006. P. 10; ср.: Ibid. P. 216; Preserving God's Creation. 1990. Lecture 3. P. 1–2).

Особое внимание И. З. уделяет проблеме индивидуализма. Индивидуалистический образ жизни и культуры совр. европ. общества сформировался, по мысли И. З., вслед за положений зап. теологии, сложившихся уже к VI в.: отождествления

понятий личности и индивида, идущего от Боэция, и понимания сознания и самосознания как неотъемлемых качеств личности, характерного для блж. Августина (Communion and Otherness. 2006. P. 1, 168, 210–211). Указывая на присущий индивидуализму потенциал разъединения, И. З. выделяет индивидуализированность в качестве главной черты падшего мира, имеющей следствием смертность (Being as Communion. 1985. P. 103–105, 167).

Настаивая на том, что «сохранение уникальности... личности не может быть обеспечено никаким качеством сущности, или природы» (Ibid. P. 47), И. З. указывает на богословскую несостоятельность попыток обоснования личностной идентичности в смерти бессмертием души, понимаемым как природное свойство (Ibid. P. 48; Communion and Otherness. 2006. P. 265–269; 279–285). Вместе с тем, И. З. отвергает те решения вопроса утверждения незыблемости личностной идентичности, которые предлагаются в экзистенциалистских направлениях мысли и связаны с онтологизацией смерти, с «неразрывным объединением бытия с небытием, существования со смертью» (Being as Communion. 1985. P. 48). Согласно И. З., задача богословского обоснования сохранения личностной уникальности в смерти может быть решена только в том случае, если в качестве конституирующего личность фактора рассматривается не природа, а личностное общение, полноту которого представляет любовь. И. З. утверждает нерасторжимую связь любви и свободы: совершенная любовь предполагает свободное восприятие любимых в их личностной неповторимости и не опосредствуется их природными, социальными, моральными и др. индивидуальными качествами (Communion and Otherness. 2006. P. 9–10, 17–18, 111–112, 304). Т. о., любовь несовместима с индивидуализмом (Being as Communion. 1985. P. 103–104). Любовь является конститутивной для бытия человеческой личности, что выражается принципом: «Я любим, следовательно, я существую» (Communion and Otherness. 2006. P. 89). Обретая в любви полноту личностной уникальности, человек утверждает также сверхприродную единственность и неповторимость тех, кого он любит (Being as Communion. 1985. P. 49). Укоренен-







ная в богообщении любовь способна охватить все творение, придавая ему тем самым личностное измерение и непреходящий спасительный смысл (Ibid. P. 49. Not. 44).

Соч.: Η ενότης τῆς Εκκλησίας ἐν τῇ Θεῷ Εὐχαριστία καὶ τῷ Ἐπισκόπῳ κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνας. Ἀθήνα, 1965, 1990<sup>2</sup>; Η εὐχαριστιακή θεώρηση του κόσμου καὶ ο σύγχρονος ἄνθρωπος // Χριστιανικό Συμπόσιο. Αθήνα, 1967. Σ. 183–191; The Development of Conciliar Structures to the Time of the First Ecumenical Council // Councils and the Ecumenical Movement: Report. Gen., 1968. P. 34–51; The Meaning of Ordination: A Comment. // Study Encounter. Gen., 1968. Vol. 4. P. 191–193; La communauté eucharistique et la catholicité de l'Église // Istina. P., 1969. T. 14. P. 67–88; God Reconciles and Makes Free: An Orthodox Comment. // Bulletin. 1969/1970. Vol. 10. P. 7–8; On the Concept of Authority // The Ecumenical Review. Gen., 1969. Vol. 21. P. 160–166; Some Reflections on Baptism, Confirmation and Eucharist // Sobornost. 1969. Vol. 5. N 9. P. 644–652 (рус. пер.: Размышления о крещении, миропомазании и Евхаристии // Соборность: Сб. избр. ст. из журн. «Sobornost». М., 1998. С. 200–209); L'Eucharistie: Quelques aspects bibliques // Zizioulas J. D., Tillard J. M. R., Allmen J.-J., von. L'Eucharistie. P., 1970. P. 11–74; Ordination and Communion // Study Encounter. 1970. Vol. 6. P. 187–192; Ecclesiological Issues Inherent in the Relations between Eastern Chalcedonian and Oriental Non-Chalcedonian Churches // GOTR. 1971. Vol. 16. P. 144–162; Is Ordination a Sacrament?: An Orthodox Reply // Concilium. Mainz, 1972. Vol. 4. P. 33–39; Die Pneumatologische Dimension der Kirche // Internationale Katholische Zschr. Ostfeldern, 1973. Bd. 2. S. 133–147; Priesteramt und Priesterweihe im Licht der östlich-orthodoxen Theologie // Quaestiones Disputatae. Freiburg, 1973. Bd. 50. S. 72–113; La continuité avec les origines apostoliques dans la conscience théologique des églises orthodoxes // Istina. 1974. T. 19. N 1. P. 65–94; The Eucharistic Prayer and Life // Emmanuel. Boston, 1975. Vol. 81. P. 462–470; Human Capacity and Human Incapacity: A Theol. Exploration of Personhood // Scottish J. of Theology. Edinb., 1975. Vol. 28. N 5. P. 401–448; Informal Groups in the Church: An Orthodox Viewpoint // Informal Groups in the Church: Papers of the 2<sup>nd</sup> Cerdic Colloquium. Strasbourg, 13–15 May, 1971. Pittsburgh, 1975. P. 275–298; Orthodox-Protestant Bilateral Conversations: Some Comments // The Orthodox Church and the Churches of the Reformation. Gen., 1975. P. 55–60; Ελληνισμός και Χριστιανισμός: Η συνάντηση των δύο κόσμων // Ιστορία του Ελληνικού Έθνους. Αθήνα, 1976. Τ. 6. Σ. 519–559; Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie // Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl. Fr./M., 1977. S. 163–169; The Local Church in Eucharistic Perspective // In Each Place. Gen., 1977. P. 50–61; Vérité et Communion dans la perspective de la pensée patristique grecque // Irénikon. Chevetogne, 1977. Vol. 50. P. 451–510; Από το προσώπειον εις το πρόσωπον: Η συμβολή της πατερικής θεολογίας εις την έννοιαν του προσώπου // Χριστιάνια εις τιμήν του Μητροπολίτου Χαλκηδόνος Μελίτων. Θεσσαλονίκη, 1977. Σ. 287–323; Conciliarity and the Way to Unity: An Orthodox Point of View // Churches in Conciliar Fellowship?: Report. Gen., 1978. P. 20–31; The Ecumenical Dimensions of Orthodox Theological Education

// Orthodox Education for Life and Witness of the Church: Report on the Consultation at Basel. Switzerland, July 4–8, 1978. Gen., 1978. P. 33–40; L'Église locale dans une perspective eucharistique: Une contribution orthodoxe // Messager EPREO. 1978. Vol. 26. N 97/100. P. 35–48 (рус. пер.: Поместная Церковь с точки зрения Евхаристии: Правосл. взгляд // Правосл. община. 1993. № 16/18(4/6). С. 50–63); First Comment: Response to «Communal Spirit and Conciliarity» by Prof. Zabolotsky // Procès-verbaux du deuxième congrès de théologie orthodoxe. Athènes, 1978. P. 140–146 (рус. пер.: Несколько замечаний о соборности Церкви // Церковь и Евхаристия: Сб. ст. / Пер. с греч.: иером. Леонтий (Козлов). [Б. м.], 2009. С. 299–312); Episkopé and Episkopate in the Early Church: A Brief Survey of the Evidence // Episkopé and Episkopate in Ecumenical Perspective. Gen., 1980. P. 30–42; Ο Συνοδικός Θεσμός: Ιστορικά, Εκκλησιαστικά και Κανονικά προβλήματα // Τιμητικό Αφιέρωμα εις τον Μητροπολίτην Κίτρους Βαρνάβα. Αθήνα, 1980. Σ. 161–190; Cristologia, pneumatologia e istituzioni ecclesiaristiche: Un punto di vista ortodosso // Cristianesimo nella storia. Bologna, 1981. Vol. 2. P. 111–127; L'Être ecclésial. Gen., 1981; Δύο Αρχαία Παραδόσεις Περί Αποστολικής Διαδοχής και η Σημασία των Αντιδόρων Πνευματικών // Τιμητικός Τόμος επι τη Πεντηκονταετηρείδι Επιστημονικής Δράσεως και τη Τεσσαρακονταετηρείδι Καθηγησίας και Εκκλησιαστικής Δράσεως Γερασίμου Κονιδάρη. Αθήνα, 1981. Σ. 683–712; The Ecclesiological Presuppositions of the Holy Eucharist // Nicolaus. Bari, 1982. Vol. 10. P. 333–349; Implications ecclésiologiques de deux types de pneumatologie // Communio Sanctorum: Melanges offerts à J.-J. von Allmen. Gen., 1982. P. 141–154; Η Ἀπάντηση τοῦ Καθηγητῆ Ζηζιούλα // Σύναξη. 1982. N 3. Σ. 77–82; Χριστολογία καὶ Ὑπαρξή: Η Διαλεκτική Κτιστοῦ καὶ Ἀκτιστοῦ καὶ τὸ Δόγμα τῆς Χαλκηδόνος // Ibid. N 2. Σ. 9–20; The Teaching of the 2<sup>nd</sup> Ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and Ecumenical Perspective // Credo in Spiritum Sanctum. Vat., 1983. Vol. 1. P. 29–54; Déplacement de la perspective eschatologique // La chrétienté en débat. P., 1984. P. 89–100; The Ecclesiology of the Orthodox Tradition // Search. Dublin, 1984. Vol. 7. P. 42–53; Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. Crestwood (N. Y.), 1985 (рус. пер.: Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви / Пер.: Д. М. Гззян. М., 2006); The Bishop in the Theological Doctrine of the Orthodox Church // Kanon. W., 1985. Bd. 7: Der Bischof und seine Eparchie. S. 23–35; The Early Christian Community // Christian Spirituality: Origins to the 12<sup>th</sup> Cent. N. Y., 1985. P. 23–43; Eschatology and History // Cultures in Dialogue: Documents from a Symp. in Honor of Ph. A. Potter. Gen., 1985. P. 30–39; Orthodox Ecclesiology and the Ecumenical Movement // Sourozh. 1985. N 21. P. 16–27; The Theological Problem of «Reception» // One in Christ. Turvey, 1985. Vol. 21. N 3. P. 187–193; Ευρωπαϊκό Πνεῦμα και Ελληνική Ορθοδοξία // Ευθύνη. 1985. Τ. 163. Σ. 329–333; Τ. 167. Σ. 569–573; The Contribution of Cappadocia to Christian Thought // Sinasos in Cappadocia. S. I., [1986], P. 23–37; Le Mystère de l'Église dans la tradition orthodoxe // Irénikon. 1987. Vol. 60. N 3. P. 319–342 (Idem: The Mystery of the Church in Orthodox Tradition // One in Christ. 1988. Vol. 24. N 4. P. 294–303); «Discours de métropolitaine Jean de Pergame»: La célébration du millénaire du «baptême» de la

Russie au siège du Patriarcat oecuménique // Istina. 1988. Vol. 33. P. 197–203; Ecumenism and the Need for Vision // Sobornost. 1988. Vol. 10. N 2. P. 37–43 (рус. пер.: Необходимость экуменического видения // Соборность: Сб. М., 1998. С. 243–250); The Institution of Episcopal Conferences: An Orthodox Reflection // The Jurist. Wash., 1988. Vol. 48. P. 376–383; The Nature of the Unity We Seek: The Response of the Orthodox Observer // One in Christ. 1988. Vol. 24. N 4. P. 342–348; Address to the 1988 Lambeth Congress // Sourozh. 1989. N 35. P. 29–35; Preserving God's Creation: Three Lectures on Theology and Ecology // King's Theological Review. L., 1989. Vol. 12. N 1. P. 1–5; N 2. P. 41–45; 1990. Vol. 13. N 1. P. 1–5; Tradition liturgique et unité chrétienne // Revue de l'Inst. Catholique de Paris. 1990. Vol. 36. P. 157–170; Come, Holy Spirit, Sanctify our Lives! // Sourozh. 1991. N 44. P. 1–3; The Doctrine of God the Trinity Today: Suggestions for an Ecumenical Study // The Forgotten Trinity. L., 1991. Vol. 3. P. 19–32 (рус. пер.: Учение о Божестве-Троице сегодня: Предложения для экуменического изучения / Пер.: Д. Гззян // Страницы. 1997. Т. 2. № 1. С. 36–47); On Being a Person: Towards an Ontology of Personhood // Persons, Divine and Human: King's College Essays in Theol. Anthropology. Edinb., 1991. P. 33–46; Η Βίωση του Μυστηρίου της Εκκλησίας // Κατορία-Αττική: Τόμος Αφιερωμένος στον Μητροπολίτη Αττικής Δαρθόθεο Γιανναρόπουλο. Αθήνα, 1991. Σ. 31–40 (рус. пер.: Опытное переживание Таинства Церкви // Церковь и Евхаристия. С. 73–90); Η Ορθοδοξία και ο Σύγχρονος Κόσμος // Οικοδομή και Μαρτυρία: Έκφραση Αγάπης και Τιμής εις τον Σεβασμιώτατον Μητροπολίτην Σεβρίων και Κοζάνης κύριον Διονύσιον. Κοζάνη, 1991. Τ. 1. Σ. 226–229; Τὸ Εἶναι τοῦ Θεοῦ καὶ τὸ Εἶναι τοῦ Ἀνθρώπου // Σύναξη. 1991. N 37. Σ. 11–36; Ἡ Κτίσις ὡς Εὐχαριστία. Ἀθήνα, 1992; Η Ορθοδοξία και τα προβλήματα της Προστασίας του Φυσικού Περιβάλλοντος // Για να Ζήσει η Δημιουργία του Θεού = So that God's Creation Might Live: The Orthodox Church Responds to the Ecologica // Crisis. Constantinople, 1992. Σ. 20–32; The Church as Communion // Sourozh. 1993. N 54. P. 1–11; Το Εμπερίστατο της Ορθοδοξίας Σήμερον: Τα Αίτια και οι Μορφές του // Το Εμπερίστατο της Ορθοδοξίας και η Αποστολή της στο άμεσο Μέλλον: Παγκρήτιο Θεολογικό Συνέδριο υπό την Αιγίδα της Ιεράς Μητροπόλεως Λάμπης και Σαρακίων, 21–23 Οκτ. 1993. Σπλήν Ρεθύμνου, 1993. Σ. 218–232; Communion and Otherness // Sobornost. 1994. Vol. 16. N 1. P. 7–19 (рус. пер.: Общность и «инаковость» / Пер.: В. Костерин // Вестн. РХД. 1995. № 172. С. 5–22); Εὐχαριστία καὶ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ // Σύναξη. 1994. N 49. Σ. 7–18; N 51. Σ. 83–101; N 52. Σ. 81–97 (рус. пер.: Евхаристия и Царство Божие / Пер.: Д. Гззян // Страницы. 1997. Т. 2. № 2. С. 178–188; № 3. С. 352–367; № 4. С. 495–508; То же // Церковь и Евхаристия. С. 203–298); The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadocian Contribution // Trinitarian Theology Today: Essays on Divine Being and Act. Edinb., 1995. P. 44–60; Αποκάλυψη και Φυσικό Περιβάλλον // Σύναξη. 1995. N 56. Σ. 13–22; Τι ελπίζει η Εκκλησία από τη Θεολογία // Εκκλησιαστικός Κήρυκος, 1995. Τ. 7. Σ. 171–184; Apostolic Continuity of the Church and Apostolic Succession in the First Five Centuries // Louvain Studies. 1996. Vol. 21. N 2. P. 153–168; Eucaristia e regno di Dio. Magnano, 1996; Man the Priest of Creation: A Response to the Ecological Problem // Living Orthodoxy





in the Modern World. L., 1996. P. 178–188 (рус. пер.: Человек — священник творения: (К проблеме экологии) // Правосл. община. М., 1998. № 43(1). С. 27–37; Το же // Православие в современном мире: [Сб. ст.]. СПб., 2005. С. 155–163); The Self-Understanding of the Orthodox and Their Participation in the Ecumenical Movement // The Ecumenical Movement, the Churches, and the World Council of Churches: An Orthodox Contribution to the Reflection Process on «The Common Understanding and Vision of the WCC». Gen., [1996.] P. 37–46; Ecological Asceticism: A Cultural Revolution // Sourozh. 1997. N 67. P. 22–25; Επιστήμη και Περιβάλλον: Μια Θεολογική Προσέγγιση // Θρησκεία, Επιστήμη και Περιβάλλον. Συμπόσιο 2. Η Μαύρη Θάλασσα σε Κίνδυνο, Μια Συνάντηση Πίστεων: ἄνω κοινός Αντικειμενικός Σκοπός, 20–28 Σεπτ. 1997. Εκδόσεις Διαφημίσεις, 1997. Σ. 61–66; Εξ ουκ ὄντων // Διάβαση. 1997. Τ. 10. Σ. 9–23; Π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ: Ο Οικουμενικός Διδάσκαλος // Σύναξη. 1997. N 64. Σ. 13–26; Ἡ ταυτότητα τῆς Ἐκκλησίας // Διάβαση. 1997. Τ. 7. Σ. 6–13 (рус. пер.: Идентичность Церкви // Церковь и Евхаристия. С. 19–42); Το βιβλίο Αποκάλυψης και το Φυσικό Περιβάλλον // Αποκάλυψη και Περιβάλλον 95–1995 μ. Χ. Συμπόσιο της Πάτμου 1, 20–27 Σεπτ. 1995. Εκδόσεις Διαφημίσεις, 1997. Σ. 31–35; Primacy in the Church: An Orthodox Approach // Eastern Church J. L., 1998. Vol. 5. N 2. P. 7–28 (Idem // Petrine Ministry and the Unity of the Church: «Toward a Patient and Fraternal Dialogue»: A Symp. Celebrating the 100<sup>th</sup> Anniversary of the Foundation of the Society of the Atonement, Rome, Dec. 4–6, 1997/ Ed. J. F. Puglisi. Collegeville (Minn.), 1999. P. 115–126; Idem // Sourozh. 2001. N 84. P. 3–13); Νόσος και Θεραπεία στην Ορθόδοξη Θεολογία // Θεολογία και Ψυχιατρική σε Διάλογο: Πρακτικά Ημερίδας. Αθήνα, 1999. Σ. 133–156; Οι Διεθνείς Πρωτοβουλίες του Οικουμενικού Πατριарχείου για την Προστασία του Περιβάλλοντος // Δελτίον Ἐνωσ. Ελληνικών Τραπεζών. 1999. Τ. 2. Σ. 96–99; Συμβολισμός και ρεαλισμός στην Ορθόδοξη λατρεία // Σύναξη. 1999. N 71. Σ. 6–21; Eschatologie et Société // Irénikon. 2000. Vol. 73. N 3/4. P. 278–297 (рус. пер.: Эсхатология и общество // Страницы. 2000. Т. 5. № 1. С. 37–49); The Orthodox Church in the Third Millennium // Sourozh. 2000. N 81. P. 20–31; Η θέωση των Αγίων ως εικονισμός της Βασιλείας // Αγιότητα, ένα λησμονημένο ὄραμα. Αθήνα, 2001. Σ. 23–41; Η Θεολογία του Αγίου Σιλουανού του Αθωνίτη // Ο Άγιος Σιλουανός της οικουμένης: Προσέγγιση στην πνευματική κληρονομία του Αγίου Σιλουανού του Αθωνίτη. Αθήνα, 2001. Σ. 31–48 (рус. пер.: Богословие прп. Силуана Афонского // Цивр. 2000. № 2(11). С. 270–282); Μαρτυρία και Διακονία της Ορθόδοξης Γυναίκας μέσα στην Ενωμένη Ευρώπη: Προϋποθέσεις και Δυνατότητες // Η Ορθόδοξη Γυναίκα στην Ενωμένη Ευρώπη: Πρακτικά Διορθόδοξου Ευρωπαϊκού Συνεδρίου. Κατερίνη, 2001. Σ. 85–108; Το Πρόσωπο και οι Γενετικές Παρεμβάσεις // Ἴνδικτος. 2001. Τ. 14. Σ. 63–72; Ἄγιον Βάπτισμα καὶ Θεία Λειτουργία // Ἄγιον Βάπτισμα: Πρακτικά Α' Πανελληνίου Λειτουργικού Συμποσίου. Ἀθήνα, 2003. Σ. 25–47 (рус. пер.: Св. Крещение и Божественная Литургия // Церковь и Евхаристия. С. 112–137); Ἐκκλησία καὶ Ἐσχάτα // Ἐκκλησία καὶ Ἐσχατολογία. Αθήνα, 2003. Σ. 27–45 (рус. пер.: Церковь и Эсхатология // Там же. С. 170–202); Ελληνισμός και Χριστιανισμός: Η συνάντηση των δύο κόσμων. Αθήνα, 2003; Πνευματολογία και Εκκλησιολογία: Εκκλησιολογικές συνέπειες δύο κτητων Πνευματολογίας

// Σύναξις Ευχαριστίας, Χαριστήρια εις τιμήν του Γέροντος Αμιλιανού. Αθήνα, 2003. Σ. 153–174; «Unitatis redintegratio»: Une réflexion orthodoxe // Rechercher l'unité des chrétiens: [Actes de la Conférence intern. organisée à l'occasion du 40e anniversaire de la promulgation du décret «Unitatis redintegratio» du Concile Vatican II, 11–13 nov. 2004]. Montreux, 2004. P. 59–83 (рус. пер.: Unitatis Redintegratio: Размышления православного // В поисках христианского единства. М., 2009. С. 36–50); Θεία Ευχαριστία και Εκκλησία // Το Μυστήριο της Θείας Ευχαριστίας. Αθήνα, 2004. Σ. 25–47 (рус. пер.: Божественная Евхаристия и Церковь // Церковь и Евхаристия. С. 43–72); Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church / Ed. P. McPartlan. L.; N. Y., 2006; Εὐχαριστίας Ἐξεμπλαριωνήτοι Κείμενα Ἐκκλησιολογικά καὶ Εὐχαριστιακά. Μέγαρο, 2006 (рус. пер.: Церковь и Евхаристия: Сб. Б. м., 2009); Ορθοδοξία και σύγχρονος κόσμος. Λευκωσία, 2006; Lectures in Christian Dogmatics / Ed. D. H. Knight. L.; N. Y., 2008. Лит.: Halleux A., de. «Hypostase» et «Personne» dans la formation du dogme trinitaire (ca. 375–81) // RHE. 1984. Vol. 79. N 2. P. 313–369; N 3/4. P. 625–670; idem. Personalisme ou essentialisme chez les Pères cappadociens?: Une mauvaise controverse // RThL. 1986. Vol. 17. P. 129–155, 265–292; Πανογόπουλος Γ. Ὀντολογία ἢ Θεολογία τοῦ Προσώπου // Σύναξη. 1985. N 13. Σ. 63–79; N 14. Σ. 35–47; Agoras C. Lanthropologie théologique de Jean Zizioulas: Un bref aperçu // Contacts. P., 1989. Vol. 41. P. 6–23; idem. Vision ecclésiale et ecclésiologie: À propos d'une lecture de l'œuvre de Jean Zizioulas // Ibid. 1991. Vol. 43. P. 106–123; idem. Hellenisme et Christianisme: La question de l'histoire, de la personne et de sa liberté selon Jean Zizioulas // Ibid. 1992. Vol. 44. P. 244–269; Baillargeon G. Jean Zizioulas, porte-parole de l'Orthodoxie contemporaine // NRT. 1989. Vol. 111. N 2. P. 176–193; idem. Perspectives Orthodoxes sur l'Église-communion: L'œuvre de Jean Zizioulas. Montréal, 1989; Areoplackal J. Spirit and Ministries: Perspectives of East and West. Bangalore, 1990; Ἀγοριῶδης Σ. Μπορὸν τὰ Πρόσωπα τῆς Τριάδας νά Δώσουν τή Βάση γιά Περσοναλιστικές Ἀπόψεις περί τοῦ Ἀνθρώπου // Σύναξη. 1990. N 33. Σ. 67–78; McPartlan P. The Eucharist Makes the Church: Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue. Edinb., 1993; Μπέγζος Μ. Τό Μέλλον τοῦ Παρελθόντος: Κριτική Εἰσαγωγή στή Θεολογία τῆς Ὀρθοδοξίας. Ἀθήνα, 1993; Fontbona-i-Missé J. Comunió y Synodalidad: La ecclesiología eucarística después de N. Afanasiév en I. Zizioulas y J. M. R. Tillard. Barcelona, 1994; Wilks J. G. F. The Trinitarian Ontology of John Zizioulas // Vox Evangelica. L., 1995. Vol. 25. P. 63–88; Fischer D. A. Byzantine Ontology: Reflections on the Thought of John Zizioulas // Diakonia. 1996. Vol. 29. P. 57–63; Paolidou E. Cristologia e Pneumatologia: Tra Occidente cattolica e Oriente ortodosso neo-greco: Per una lettura integrate di W. Kasper e J. Zizioulas in prospettiva ecumenica. R., 1997; Harrison N. V. Zizioulas on Communion and Otherness // SVTQ. 1998. Vol. 42. N 3/4. P. 273–300; Ickert S. S. The Missing Word in John Zizioulas' Ecumenical Theology // Dialog. St. Paul, 1998. Vol. 37. P. 220–227; Rigal J. Trois approches de l'ecclésiologie de communion: Congar, Zizioulas, Moltmann // NRT. 1998. Vol. 120. N 4. P. 605–619 (рус. пер.: Ригаль Ж. Три подхода к экклесиологии общения: Конгар, Зизиулас, Мольманн / Пер.

с франц.: Л. Торчинский // Страницы. 1999. Т. 4. № 4. С. 511–522); Wolf M. After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity. Grand Rapids, 1998; Fermer R. M. The Limits of Trinitarian Theology as a Methodological Paradigm // NZSTh. 1999. Bd. 41. N 2. S. 158–186; Hankey W. J. Theoria versus Poesis: Neoplatonism and Trinitarian Difference in Aquinas, John Milbank, Jean-Luc Marion and John Zizioulas // Modern Theology. Oxf., 1999. Vol. 15. N 4. P. 387–415; Melissaris G. A. The Challenge of Patristic Ontology in the Theology of Metropolitan John (Zizioulas) of Pergamon // GOTR. 1999. Vol. 44. N 1/4. P. 467–490; idem. Personhood Re-Examined: Current Perspectives from Orthodox Anthropology and Archetypal Psychology: A Comparison of John Zizioulas and James Hillman. Katerini, 2002; Chin S. G. A Trinitarian Covenantal Theology of the Church. Lincoln (Neb.), 2000; Maiecki R. Kościół jako wspólnota: Dogmatyczno-ekumeniczne studium ekzelegiologii Johna Zizioulasa. Lublin, 2000; Collins P. M. Trinitarian Theology, West and East: Karl Barth, the Cappadocian Fathers, and John Zizioulas. Oxf., 2001; Del Colle R. «Person» and «Being» in John Zizioulas' Trinitarian Theology: Conversations with Thomas Torrence and Thomas Aquinas // Scottish J. of Theology. Edinb., 2001. Vol. 54. N 1. P. 70–86 (рус. пер.: Дель Колле Р. «Лицо» и «Бытие» в тринитарном богословии Иоанна Зизиуласса: Диалог с Томасом Торресом и Фомой Аквинским / Ред. и пер. с англ.: М. Белова // Страницы. 2002. Т. 7. № 3. С. 362–378); Fox P. A. God as Communion: John Zizioulas, Elizabeth Johnson, and the Retrieval of the Symbol of the Triune God. Collegeville, 2001; Schroeder C. P. Suffering Towards Personhood: John Zizioulas and Fyodor Dostoevsky in Conversation on Freedom and the Human Person // SVTQ. 2001. Vol. 45. N 3. P. 243–264 (рус. пер.: Шредер К. П. Страдание и личность: Иоанн Зизиулас и Федор Достоевский о свободе и личности / Пер. с англ.: С. Панич // Страницы. 2003. Т. 8. № 3. С. 363–380); Syty J. Il primato nell'ecclesiologia ortodossa attuale: Il contributo dell'ecclesiologia eucaristica di Nicola Afanassieff e Joannis Zizioulas. R., 2002; Turcescu L. «Person» versus «Individual» and Other Modern Misreadings of Gregory of Nissa // Modern Theology. 2002. Vol. 18. N 4. P. 527–539; Turner R. D. Foundations for John Zizioulas' Approach to Ecclesial Communion // EThL. 2002. Vol. 78. N 4. P. 438–467; Russel E. Reconsidering Relational Anthropology: A Crit. Assessment of John Zizioulas' Theological Anthropology // Intern. J. of Systematic Theology. Oxf.; Malden, 2003. Vol. 5. N 2. P. 168–186; Groppe E. T. Creation Ex Nihilo and Ex Amore: Ontological Freedom in the Theologies of John Zizioulas and Catherine Mowry LaCugna // Modern Theology. 2005. Vol. 21. N 3. P. 463–496; Cumin P. Looking for Personal Space in the Theology of John Zizioulas // Intern. J. of Systematic Theology. 2006. Vol. 8. N 4. P. 356–370; Papanikolaou A. Being with God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion. Notre Dame (Ind.). 2006; The Theology of John Zizioulas: Personhood and the Church / Ed. D. H. Knight. Aldershot; Burlington, 2007; Чурсанов С. А. Лицом к лицу: Понятие личности в правосл. богословии XX в. М., 2008; Fisher Ch. L. Human Significance in Theology and the Natural Sciences: An Ecumenical Perspective with Reference to Pannenberg, Rahner, and Zizioulas. Eugene (Oregon), 2010.

С. А. Чурсанов





**ИОАНН ЗЛАТОУСТ** [греч. Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος] (сер. IV в., Антиохия (ныне Антакья, Турция) — 14.09.407, Команы Понтийские (около совр. сел. Пюменек близ г. Токат, Турция)), свт. (пам. 27 янв., 14 сент., 13 нояб.; 30 янв. — в Соборе Трех святителей; пам. зап. 27 янв.), еп. К-польский (26 февр. 398 — 20 июня 404), отец и учитель Церкви.

**Жизнь.** Традиционно жизнь И. З. делится исследователями и агиографами на 3 периода: антиохийский (до кон. 397), к-польский (кон. 397 — 20 июня 404) и пребывание в изгнании (с 20 июня 404 до смерти).

**Источники.** И. З. оставил мало произведений, содержащих автобиографические сведения. Среди них — трактат «О священстве», в котором И. З. неоднократно говорит о матери и об антиохийском периоде своей жизни. Письма И. З., в основном относящиеся ко времени его 2-й ссылки, являются единственным источником сведений о 3-м периоде его жизни. Особый интерес представляет письмо И. З. *Иннокентию I*, еп. Римскому. Главными источниками жизнеописания святителя служат труды древнецерковных историков *Сократа Схоластика* (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI*; VII 25, 45), *Созомена* (*Sozom. Hist. eccl. VIII*), еп. *Феодорита* Кирского (*Theodoret. Hist. eccl. V*), «Диалог Палладия, епископа Еленопольского, с Феодором, римским диаконом, повествующий о житии блаженного Иоанна, епископа Константинопольского, Златоуста» (ВНГ, N 870) и «Речь о жизни Иоанна Златоуста» (ВНГ, N 871), надписанная именем еп. *Мартурия* Антиохийского. «Диалог...» еп. *Палладия* Еленопольского, друга И. З. и очевидца последних событий его жизни в К-поле, был написан вскоре после смерти святителя, ок. 408 г. (др. т. зр. — незадолго до его смерти, во время ссылки, с целью оправдать его имя — *Urbainczyk*. 1997. P. 135). Существует неск. версий причины создания этого произведения. Во-первых, «Диалог...» мог быть задуман еп. Палладием как ответ на памфлет против И. З. еп. *Феофила* Александрийского (от памфлета сохр. лишь фрагменты на лат. языке — *CPG*, N 2677). Во-вторых, такая идея могла возникнуть у еп. Палладия под влиянием поездки в Рим к еп. *Иннокентию* с делегацией от И. З. в 405 г. Возможно, еп. Палладий взялся за написание этого сочинения ввиду на-



Свт. Иоанн Златоуст.  
Икона. XV в. (НИМ(С))

чавшихся преследований сторонников И. З. Основной целью еп. Палладия была защита И. З. от обвинений и нападков его противников. При отборе материала автора интересовали в первую очередь сведения, связанные с низложением И. З. Однако подчеркнуто апологетический и риторический характер «Диалога...» ослабил его историческую значимость. Еп. Палладий противопоставляет 2 модели церковной власти на примере И. З. и еп. *Феофила* Александрийского. По жанру «Диалог...» представляет смешение исторического диалога, апологии и моралистического наставления. Композиционно он построен по тематическому принципу. По мнению Дж. В. Либешица, рассказ еп. Палладия в нек-рых отношениях стоит предпочесть версиям *Сократа* и *Созомена*, т. к. еп. Палладий был очевидцем описываемого и приводит подлинное письмо И. З. (*Liebeschuetz*. 1985. P. 11–12). Вместе с тем «Диалог...» недостаточно точен в последовательности событий и в топографических данных.

Житие И. З. (точнее, погребальное Слово — *oratio funebris*), дошедшее под именем *Мартурия*, еп. Антиохийского, и озаглавленное «Речь о жизни Иоанна Златоуста», было обнаружено в рукописи XIV в. (Marc. gr. VII 34) и издано в 1784 г. Дж. Л. Мингарелли (*Mingarelli G. L. Graeci codices manu scripti apud Nanius, patricios*

*Venetos asservati. Bononiae, 1784. P. 337–338*). В 1848 г. кард. Анджело *Mau* было издано окончание текста, найденное в рукописи Vat. gr. 633 (*Martyrius Antiochenus. De S. Joanne Chrysostomo // PG. 47. Col. XLIII–LII*). В нач. XX в. был найден полный текст в рукописи XI в. (Paris. gr. 1519); до наст. времени он не издан и, как правило, цитируется по диссертации Ф. ван Оммеслаге (*Ommeslaeghe*. 1974). Произведение было написано скорее всего в 407 г., через неск. недель после смерти И. З., для его почитателей и сторонников (*Idem*. 1975. P. 483; *Idem*. 1977. P. 393–394). О подлинном авторе Жития известно, что его крестил и рукоположил И. З., а также что он был свидетелем к-польских событий, связанных с низложением И. З. Автор Жития приводит ценные сведения о К-поле и о столичном обществе кон. IV в., о взаимоотношениях И. З. и народа и об антизлатоустовской коалиции. Основной задачей автора Жития, как и еп. Палладия, было оправдать И. З., однако характер повествования первого более объективный и информативный, без упрощений и сокращений. Отражение исторической правды не отменяет почтительного отношения автора к И. З.: Житие написано в панегирическом жанре, автор показывает незаконность большинства обвинений в адрес И. З.

В «Библиотеке» свт. *Фотия*, патриарха К-польского (*Phot. Bibl. 59*), приводятся сведения и документы, касающиеся Собора «при Дубе» и судебного процесса над И. З. (единственный сохранившийся источник, в к-ром содержатся акты Собора, составленные оппонентами И. З. во главе с еп. *Феофилом* Александрийским). Акты Собора подтверждают сведения, сообщаемые в «Диалоге...» еп. Палладия и в Житии, надписанном именем еп. *Мартурия*, вплоть до текстуальных совпадений.

Отдельную группу представляют поздние агиографические источники. Первым агиографом И. З. считается *Георгий I*, патриарх Александрийский (изд.: *Halkin*. 1977. P. 69–285; *Phot. Bibl. 96*; ВНГ, N 873; мнения исследователей о принадлежности этого Жития патриарху Георгию расходятся). Житие И. З. патриарха Георгия послужило основой дальнейшего развития житийной традиции И. З. Заимствованная у *Сократа* информация приводится в нем по большей



части без изменений, сведения из «Диалога...» еп. Палладия дополнены и уточнены (напр., агиограф подробно пишет о причинах и последствиях конфликта И. З. с имп. Евдоксией). В целом агиографическое начало превалирует над исторической точностью. Житие И. З. (ВНГ, N 872), написанное еп. Феодором Тримифунтским (2-я пол. VII в.), сохранилось в полной и краткой версиях (изд.: PG. 47. Col. LI–LXXXVIII; *Halkin*. 1977. P. 7–44, 45–68). Неизвестно, было ли оно написано раньше или позже Жития Георгия Александрийского; версии расходятся во мн. деталях. В Житии обстоятельно рассказывается о причинах и развитии конфликта И. З. с имп. Евдоксией, однако встречаются необъяснимые факты: напр., в краткой версии (ВНГ, N 872d) местом рождения И. З. назван г. Амида рим. пров. Месопотамия, что умаляет историческую надежность текста.

По заказу имп. *Константина VII Багрянородного* было написано Житие И. З. Никитой Философом (ВНГ, N 876k; текст Жития не изд., содержится в ркп.: *Thessal. Vlatadon*. 4. Fol. 77–155). За основу было взято Житие И. З. Георгия Александрийского, дополненное формулировкой закона, к которому святой обращался в поисках справедливости (*Ibid*. Fol. 126<sup>a</sup>). Житие И. З., составленное *Симеоном Метафрастом* (ВНГ, N 875; изд.: *Vita et conversatio s. p. n. Joannis archiepiscopi Constantinopolitani* // PG. 114. Col. 1045–1209), — более позднее и компилятивное (содержит выдержки из сочинений еп. Палладия, Никиты Философа, из письма И. З. еп. Иннокентию, и др.). Вероятно, оно базируется на несохранившемся Житии X в., как и др. Житие, дошедшее только в 1 рукописи (*Ath. Vator*. 73. Fol. 1–29<sup>a</sup>) с утраченным началом (ВНГ, N 874h; изд.: *Ommeslaeghe*. 1976. P. 326–356). Датировать последнее Житие можно X в. — после Жития, написанного Никитой Философом, но раньше Жития, написанного Симеоном Метафрастом. В этом тексте содержатся сведения, дополняющие Житие, написанное именем еп. Мартирия (напр., § 46 — о возвращении И. З. из 1-й ссылки, § 65 — о смерти имп. Евдоксии). Автор Жития (*Ath. Vator*. 73) уделяет много внимания стилю и включает отрывки из Жития, написанного именем еп. Мартирия. Житие И. З., составленное Симеоном Метафрас-

том, менее лит. обработано, однако в нем использован ряд др. источников, в частности, приведены выдержки из писем И. З.

Анонимные Жития И. З. не представляют исторического интереса: одно из них (ВНГ, N 874d; изд.: *Halkin*. 1977. P. 303–383) — т. н. сокращенное Житие, составленное по образцу Жития И. З. Георгия Александрийского; др. Житие (ВНГ, N 875d; изд.: *Halkin*. 1977. P. 385–428) скомпилировано из 2 текстов — метафрастовского (ВНГ, N 875) и анонимного (ВНГ, N 876) Житий И. З.; еще одно Житие (ВНГ, N 880h; изд.: *Halkin*. 1977. P. 443–472) в нек-рых рукописях ошибочно приписывается прп. *Исихию Иерусалимскому*, подлинный автор неизвестен; текст полон неточностей и грамматических ошибок.

К агиографическим источникам относятся также энкомии (похвальные Слова) на перенесение мощей И. З. Энкомий неустановленного автора (ВНГ, N 878b; изд.: *Halkin*. 1977. P. 499–523), представленный в рукописной традиции большим количеством списков (издан по десяти), содержит сведения о взаимоотношениях имп. *Аркадия* и антизлатоустовской коалиции; 5 энкомиев, составленных *Космой Веститором* (между 730 и 850) (ВНГ, N 877v–z, 878, 878a), малоинформативны в историческом отношении. Др. энкомии И. З. (отражены в ВНГ) либо написаны позднее, либо не содержат новых сведений.

Житие свт. Порфирия Газского, написанное *Марком Диаконом* (ВНГ, N 1570), является древнейшим агиографическим источником, отражающим конфликт между И. З. и имп. Евдоксией. Скорее всего оно было написано в 1-й трети V в., а во 2-й пол. V — нач. VI в. подверглось переработке. Марк Диакон, служивший при свт. *Порфирии* Газском, рассказывает, как последний, приехав по церковным вопросам в К-поль, был принят И. З. в кон. дек. 400 г. Во время встречи И. З. рассказал, что его влияние на тот момент было сильно подорвано из-за сложных взаимоотношений с императрицей и вкратце объяснил причины конфликта. В Житии важную роль играют второстепенные детали, переданные с большой точностью.

Из языческих сочинений интерес представляет «Новая история» *Зосима*. Рассказ об И. З. и о его противниках автор заимствует из сочи-

нения *Евнания Сардского*, к-рый мог быть очевидцем нек-рых описываемых им событий. В «Церковной истории» евномианина *Филосторгия* приводятся сведения, касающиеся имп. Евдоксии, имп. Аркадия и *препозита* Евтропия (*Philost. Hist. eccl.* XII).

Изгнания И. З. вызвали появление псевдоэпиграфических текстов, к-рые способствовали либо оправданию И. З., либо его осуждению, или были написаны в целях пропаганды — в интересах церковных партий, имп. двора или отдельных людей. Нек-рые произведения были надписаны именем И. З., в частности гомилии, в к-рых имп. Евдоксия сравнивалась с *Иезавелью* или с *Иродиадой*, якобы послужившие поводом для враждебного отношения императрицы к И. З. Из 13 текстов, опубликованных Б. *Монфоконом* в издании творений И. З. (*Montfaucon*. 1718–1738. T. 3. P. 379–514; PG. 52. Col. 388–528) под заголовком «*Opuscula quae ad historiam motuum Constantinopolitanorum et ad exilium Chrysostomi spectant*», подлинность 4 отвергается (*Aldama*. 1965. N 18, 422, 434, 528), в отношении остальных сомнения в авторстве выдвигались еще издателями в XVII и XVIII вв.

**Антиохийский период.** Год рождения И. З. с точностью неизвестен. Исследователи предлагают разные датировки: между 344 и 354 г. (*Wenger*. 1974. Sp. 333), между 340 и 350 г. (*Ettlinger*. 1960), 344 или 345 г. (*Dumortier*. 1951. P. 56; *ActaSS*. Sept. T. 4. P. 409), 349 г. (*Carter*. *The Chronology*. 1962), 354 г. (*Baur*. 1928; *Festugière*. 1959. P. 412–414; Дж. Эттингер считает эту датировку невозможной: *Ettlinger*. 1960). Согласно одной из совр. работ, посвященных И. З., он род. между 345 и 354 г. (*Brändle, Jegher-Bucher*. 1997. Sp. 428).

Родители И. З. были христианами. Отец — Секунд, возможно рим. происхождения, скорее всего служил чиновником при *дуке* Сирии (*στρατηλάτης Συρίας*, *dux Syriac*) в Антиохии (а не занимал пост главнокомандующего войсками, размещенными в Сирии, как нередко трактуется). Вопрос о положении и роде деятельности Секунда остается не до конца ясным: большинство источников (Сократ, Созомен, Феодор Тримифунтский, Никифор Каллист, Симеон Метафраст и др.) не указывают, кем был Секунд; нек-рые источники (еп. Палладий, патр. Георгий Александрийский) говорят о его знатном







Рождество свт. Иоанна Златоуста.  
Фрагмент иконы  
«Свт. Иоанн Златоуст, со сценами  
рождества и перенесения мощей».  
Иконописец Феодор Игнатьев.  
Кон. XVII — нач. XVIII в. (ЯХМ)

происхождении. Он умер, когда И. З. был ребенком. Тетка И. З. — Сабиниана (судя по лат. имени, скорее всего по отцовской линии). Мать — Анфуса, гречанка по происхождению, осталась вдовой в 20-летнем возрасте и посвятила себя воспитанию сына и его старшей сестры, имя к-рой до нас не дошло.

Наряду с христ. воспитанием И. З. получил хорошее светское образование, изучил греч. лит-ру, историю, поэтику, географию, геометрию и др. науки. Особенно преуспел в риторике, по всей видимости, под рук. ритора *Ливания*. Обучение И. З. у Ливания не является доказанным фактом — по имени последний назван только у Сократа (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 3*) и у Созомена (*Sozom. Hist. eccl. VIII 2*); еп. Палладий ничего не говорит о нем. И. З. называет своего учителя «мой софист... самый суеверный из людей» (*Ioan. Chrysost. Ad vid. jun. 2 // SC. 138. P. 120*). По легенде, когда у Ливания на смертном одре спросили, кого он оставил бы преподавать вместо себя, тот сказал: «Иоанна, если бы его не похитили христиане» (*Sozom. Hist. eccl. VIII*). Сократ и Созомен приводят также имя наставника И. З. по философии — Андрагафий; о нем ничего не известно. Обучение велось на греч. языке (основном разговорном языке в Антиохии того времени); сир. языком И. З. не владел.

С 367 по 372 г. И. З. учился в *аскитирии* у *Диодора* (впосл. еп. Тарсийский), к-рый преподавал Свящ. Писание и экзегетику. Аскитирий представлял собой школу, программа которой совмещала получение знаний, гл. обр. в области экзегезы Свящ. Писания, с духовно-аскетической практикой. Товарищами И. З. по учебе — светской, а затем христианской — были *Феодор* (впосл. еп. Мопсуестийский) и *Максим* (впосл. еп. Селевкии Исаврийской). Сократ сообщает о дружбе И. З. с диак. *Василием*, упоминая, что впосл. тот стал епископом Кесарии Каппадокийской (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 3*), однако отождествлять его со свт. *Василием Великим* († 379) нельзя.

В 367 г. И. З. познакомился со свт. *Мелетием*, еп. Антиохийским, принял от него крещение (вероятно, в 369) и был возведен в чтецы (371 или 372), скорее всего еп. Зиномом Тирским (но возможно, свт. Мелетием). В 372 г., вероятно после смерти матери, И. З. вступил на путь иноческой жизни; 4 года он провел на горе Сильпий (рядом с Антиохией), населенной в то время монахами; его наставником стал сир. монах. Уход И. З. из Антиохии совпал с отпавлением свт. Мелетия в ссылку в 371 — нач. 372 г. (и отчасти, по-видимому, был этим вызван). Намежные начать отшельническую жизнь возникло у И. З. раньше, однако он был вынужден отложить его по настоянию матери (*Ioan. Chrysost. De sacer. I 5*). В поисках более суровой аскезы И. З. поселился в одиночестве в одной из пещер той же горы. Он изучал Свящ. Писание и почти не спал. После 2 лет такой жизни, серьезно подорвав здоровье, И. З. принял решение вернуться в город (378). Еп. Палладий говорит об омертвлении (параличе?) органов внизу живота из-за постоянного переохлаждения (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 5 // SC. 341. P. 110*). В дальнейшем, однако, И. З. преследовал недуг, связанный с желудком (язва или гастрит). За время обучения в аскитирионе и отшельнической жизни И. З. превосходно изучил Писание, что отразилось в его творениях: он приводит ок. 7 тыс. цитат из ВЗ и ок. 11 тыс. — из НЗ (*Brändle, Jegher-Bucher. 1997. Col. 430*). Возвратившись в Антиохию, И. З. продолжил служить в качестве чтеца при свт. Мелетии, вернувшимся в том же году из ссылки

после смерти проариански настроенного имп. *Валента*.

В кон. 380 или в янв. 381 г. И. З. был рукоположен во диакона свт. Мелетием (перед тем как тот отбыл



Рукоположение Иоанна Златоуста  
еп. Флавианом во пресвитера.  
Миниатюра из Служебника. 1706 г.  
(Lond. Brit. Mus. Add. 16373)

в К-поль на *Вселенский II Собор*). В период диаконского служения И. З. еще не проповедовал в храме (как он говорит в «Слове по рукоположении во пресвитера» — *Sermo cum presbyter fuit ordinatus // PG. 48. Col. 694*), однако написал неск. трактатов. Преемник свт. Мелетия на Антиохийской кафедре еп. *Флавиан I* рукоположил И. З. во пресвитера незадолго до Великого поста (февр. 386). И. З. продолжал служить в Большом храме Антиохии и постепенно приобрел великую славу и всенародную любовь как проповедник. За время 12-летнего служения пресвитером он написал и произнес многочисленные гомилии, в т. ч. экзегетические. В февр. 387 г., перед началом Великого поста, в Антиохии произошли народные возмущения из-за высоких налогов. Были сброшены статуи имп. св. *Феодосия I Великого* и членов его семьи, к-рые проволокли по улицам и разбили. Зачинщики были схвачены и заключены под стражу; в город для разбирательства прибыли имп. сановники — Кесарий и Эллебих. Еп. Флавиан отправился в К-поль, чтобы попытаться умиловить императора.



Незадолго перед тем имп. св. Феодосий сурово наказал за подобный мятеж жителей Фессалоники (было убито неск. тыс. чел.). И. З. и Ливаний остались в Антиохии; их речи (с разных позиций расценивающие происходящее) являются важными источниками сведений по истории этого мятежа. И. З. на протяжении Великого поста произнес 21 гомилию «О статуях, к народу антиохийскому». В них он соединил великопостную проповедь на тему покаяния и внутреннего совершенствования с информированием населения о том, как развивается дело о статуях. Эти гомилии успокоили антиохийцев, к-рые затем, в т. ч. благодаря ходатайству еп. Флавиана Антиохийского (см.: *Ioan. Chrysost. Ad popul. Antioch. III, XXI*), были прощены императором. Время пресвитерского служения И. З. оказалось самым плодотворным в творческом плане: к этому периоду относятся почти все его основные экзегетические беседы, а также много гомилий, посвященных нравственным, догматическим и аскетическим вопросам.

**Константинопольский период.** I. Переезд в К-поль и поставление на епископскую кафедру. После смерти К-польского еп. *Нектария* (27 сент. 397) возникли затруднения с подбором кандидатуры на освободившуюся кафедру. По словам еп. Палладия, «тогда сбежались нежелательные люди, стремящиеся к предстоятельству: какие-то мужи, не являющиеся мужами; пресвитеры лишь по достоинству священническому, но недостойные священства; одни — обитающие пороги претории, другие — дающие взятки, третьи — ползающие на коленях перед народом» (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 5 // SC. 341. P. 112*). Ситуация усугублялась столкновением интересов К-поля и Александрии. К-поль ни при каких условиях не желал контроля со стороны Александрии — ни политического, ни церковного, а Египет старался приблизиться к имп. двору. В 380 г. сорвалась попытка еп. *Петра II* Александрийского сместить свт. *Григория Богослова* и поставить на кафедру *Максима Киника*. На следующий год при выборе К-польского еп. *Нектария* егип. представители не выдвинули достойного кандидата. В 397 г. еп. *Феофил Александрийский* предложил кандидатом на столичную кафедру 80-летнего александрийского пресв. *Исидора* (см. *Исидор*

*Александрийский*), к-рый был рукоположен свт. *Афанасием I Великим* и известен многим в Риме и К-поле, т. к. отвечал за внешние связи своей Церкви по вопросам странноприимных заведений (*Idem. 6 // Ibid. P. 130*). В случае избрания *Исидора* Александрия получила бы возможность проводить свою политику при имп. дворе.

Однако препозит *Евтропий*, имевший большое влияние при к-польском дворе, предложил в качестве кандидата И. З., что было одобрено императором. И. З. был в стороне от политических интриг, имел хорошую репутацию вслед добродетельной и аскетической жизни, был знаменит как оратор, выступил миротворцем во время мятежа с крушением статуй. Остается неясным, имели ли место выборы И. З. на столичную кафедру. *Сократ* и *Созомен* свидетельствуют, что И. З. был избран всенародно: «По истечении небольшого времени, по всеобщему единодушному голосованию, то есть и клириков и мирян (ψηφίσματι κοινῷ ὁμοῦ πάντων κλήρου τε φημί καὶ λαοῦ), император *Аркадий* послал за ним» (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 2*); «голосованием решили это народ и клир (ψηφισαμένων δὲ τοῦτο τοῦ λαοῦ καὶ τοῦ κλήρου)» (*Sozom. Hist. eccl. VIII 2*). Еп. *Палладий* свидетельствует, что инициатива исходила от *Евтропия*, к-рый убедил императора написать письмо *Комиты* Востока *Астерию* в Антиохию с повелением «отдать» И. З. (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 5 // SC. 341. P. 112–114*). *Астерий* получил письмо императора с приказом отправить И. З. в К-поль тайно, чтобы не вызвать сопротивления И. З. и народных волнений в Антиохии. *Комит* попросил святителя прибыть к *мартирию* около *Романсийских* (Селевкийских) ворот и доставил его в *Пагры* (ныне *Бакрас*, приблизительно в 25 км от *Антакьи*), где И. З. ожидали посланный *Евтропием* евнух и солдат (*Sozom. Hist. eccl. VIII 2*; *Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 5 // SC. 341. P. 112–114*). Затем они отправились в К-поль через *Тарс* (ныне *Тарсус*), *Анкиру* (ныне *Анкара*) и *Никомидию* (ныне *Измит*). В *Житии*, надписанном именем еп. *Мартирия*, отмечается, что И. З. был привезен в столицу против своей воли (ἄκοντα ἐληλυθότα) (*Paris. gr. 1559. Fol. 464a*).

Для «законности хиротонии» (διὰ τὸ ἀξίοπiston τῆς χειροτονίας) И. З.

(*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 2*) по имп. указу в К-поле был созван Собор вост. епископов, среди к-рых был и еп. *Феофил Александрийский*. О дате интронизации сведения источников расходятся: согласно *Синаксарю К-польской ц.*, это произошло 15 дек. 397 г. (*SynCP. Col. 312–313*), согласно *Сократу* — 26 февр. 398 г. (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 2*). Возможно, 15 дек. имела место епископская хиротония, а 26 февр. — интронизация. Когда вызванные архиереи съехались, еп. *Феофил* продолжал чинить препятствия рукоположению И. З. (ἐμλοδῶν ἐγίνετο τῇ χειροτονίᾳ) (*Sozom. Hist. eccl. VIII 2*). В то же время присутствующим епископам поступали доносы на еп. *Феофила*, к-рого обвиняли в различных преступлениях (*Ibidem*). *Евтропий* поставил еп. *Феофила* перед выбором: либо тот поддержит кандидатуру И. З., либо будет держать ответ перед Собором за выдвинутые против него обвинения (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 2*; *Sozom. Hist. eccl. VIII 2*). Еп. *Феофилу* пришлось одобрить кандидатуру И. З.

II. Начало епископского служения. Источники содержат мало сведений об отношениях И. З. и имп. *Аркадия*. Император был пассивной фигурой на протяжении всего правления (395–408), реальная же власть была вначале в руках *префекта претория Востока Руфина*, затем — *Евтропия*, а после его казни — имп. *Евдоксии*. Будучи прямолинейным и открытым с имп. четой, И. З. неоднократно «советовал подобающее императору и императрице» (*Theodoret. Hist. eccl. V 28*). Почти все источники характеризуют манеру публичной проповеди И. З. как «дерзновение» (παρρησία): *Сократ* свидетельствует, что И. З. обличал вину правителей «с большим дерзновением» (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 5*). Об этом упоминается и у еп. *Палладия* (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 5 // SC. 341. P. 116*), *Феодорита Кирского* (*Theodoret. Hist. eccl. V 28*), и в *Житии*, надписанном именем еп. *Мартирия* (*Paris. gr. 1519. Fol. 456a, 462b*). Первый серьезный конфликт с властью в лице *Евтропия* произошел у И. З. на следующий год после вступления на кафедру. В 399 г. *Евтропию* был пожалован консулат (впервые — *евнуху*), и препозит находился в зените могущества. Его жадность вызывала нарекания многих: он продавал должности,







Свт. Иоанн Златоуст.  
Икона. 1669 г.

Иконостасец Эммануил Цанес (ГЭ)

попустительствовал вымогательствам своих сторонников, способствовал конфискациям имущества, получая при этом долю. И. З. открыто порицал деятельность евнуха, более всего его вмешательство в дела Церкви (см.: *Demougeot*. 1951. P. 192–193). Евтропий вводил установления, затрагивавшие религ. жизнь, не желая автономности и финансового укрепления К-польской Церкви, стремился контролировать ее.

Кульминацией стала попытка Евтропия отменить право убежища (*ius asyli*), унаследованное христ. храмами от языческих. Евнух, желая наказать нек-рых укrywшихся в храме людей, провел закон, лишаящий церкви этой привилегии и упраздняющий неприкосновенность уже находящихся там беглецов. Однако в июле 399 г. он сам, впад в немилость у имп. Аркадия, попытался воспользоваться правом убежища в ц. Св. Софии (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 5; Sozom. Hist. eccl. VIII 7; Zosim. Hist. V 18; Philost. Hist. eccl. XI 6*). И. З. позволил Евтропию остаться в храме и уговорил преследователей разойтись, но на следующий день (скорее всего в воскресенье) при большом стечении народа И. З. произнес проповедь, в к-рой резко обличил поверженного (*In Eutropium; CPG, N 4392*). Несмотря на попытку И. З. добиться помилования Евтропия, эта проповедь, согласно Сократу и Созомену, возмутила нек-рых слушателей язвительными словами в адрес человека, вынужденного просить помощи. Заступничество И. З. спасло Евтропия на небольшой срок, т. к.

через неск. дней он покинул храм и был схвачен. Евтропий был сослан на Кипр, а затем, осужденный за гос. измену, казнен в Халкидоне (кон. 399 — нач. 400). Защита И. З. Евтропия вызвала раздражение во влиятельных придворных кругах.

Конфликт И. З. с Евтропием стал предвестником серьезного противостояния епископа и светской власти. 9 янв. 400 г. имп. Евдоксия была провозглашена августой и в связи с казнью Евтропия и слабостью имп. Аркадия сделала фактически единовластной правительницей империи. Когда И. З. стал во главе К-польской Церкви, имп. Евдоксия очень тепло относилась к нему и всячески помогала, напр. оказывала финансовую и материальную поддержку Церкви (в частности, подарила серебряные подсвечники в форме креста). Вести о щедрых жертвованиях имп. Евдоксии на богоугодные дела распространились за пределы К-поля. В Житии свт. Порфирия Газского встречаются указания на благотворительные поступки императрицы: она выделила средства на постройку храма и странноприимного дома в Газе, а также драгоценные сосуды (*Marc. Diac. Vita Porph. 40, 51, 53*); там же говорится, что она была «горяча в вере» (*Ibid. 41*). Благочестие императрицы вызывало у И. З. положительный отклик, однако он не был готов принимать роскошную жизнь двора с его церемониальными формальностями, к-рые именовал тщеславием (*κενοδοξία*); И. З. мыслил идеального правителя отказывающимся от внешнего блеска. Строгие духовные запросы, фактически монашеский идеал, он распространял на светских высокопоставленных особ, по долгу своего положения обязанных следовать церемониалу визант. двора. Имп. Евдоксия же, по характеру своенравная и твердая, не желала изменять поведение сообразно увещаниям И. З.

В 400 г. предводитель готв Гайна, объединившись с полководцем Трибигильдом, двинулся на К-поль. Гайна расположил свою армию в Халкидоне и потребовал, чтобы император лично явился к нему для переговоров, а также чтобы ему были выданы префект претория Аврелиан, комит Иоанн и ген. Сатурнин, воевавший с вестготами при имп. св. Феодосии I. На встрече с имп. Аркадием Гайна выдвинул жесткие требования, среди к-рых значилась

полная свобода действий относительно выданных лиц. Брат Аврелиана, новый префект претория Кесарий, опасаясь потерять должность, советовал Гайне казнить всех троих. И. З., собиравшемуся отправиться по церковным делам в Эфес, пришло имп. предписание отложить поездку и попытаться договориться с Гайной, чтобы тот оставил пленников в живых. Переправившись через Боспор Фракийский, И. З. в результате длительных переговоров сумел убедить Гайну: пленники были лишь отправлены в ссылку. В кон. апр. 400 г. Гайна со своей армией вошел в К-поль и расквартировался там. Будучи арианином, он был вынужден посещать храм за городскими стенами (ариане потеряли право служить в городских храмах при имп. св. Феодосии I), что считал унижительным для себя. Присутствие в К-поле множества готв и др. ариан побудило Гайну потребовать выделить арианам храм в городе. Имп. Аркадий не возражал против этого и обратился к И. З. за одобрением. Но епископ был категорически против и потребовал встречи с Гайной, к-рому объявил от лица императора решительный отказ. В качестве компромиссного решения И. З. организовал в одном из правосл. храмов К-поля богослужение на гот. языке. В сер. июля Гайна решил вывести из К-поля в Евдом и переформировать там основную часть войска. В К-поле тем временем началась резня готв; отведенная им «церковь была сожжена и варваров было убито великое множество» (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 6*). И. З. по просьбе Кесария вновь отправился к Гайне, к-рый дошел уже до Фракии. Гайна встретил И. З. с большим почтением, однако на этот раз епископ не смог договориться с полководцем о примирении и о возвращении 3 опальных мужей из ссылки. 23 дек. 400 г. Гайна был убит в бою с гуннами (*Zosim. Hist. V 14–22; Sozom. Hist. eccl. VIII 4; Philost. Hist. eccl. XI 8*).

В ответ на приобретаемые все больший размах арианские ночные богослужения И. З. ввел в обиход ночные процессии, обычно связанные с чествованием мощей того или иного святого (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 8; Sozom. Hist. eccl. VIII 8*). Это начинание встретило энергичную поддержку и участие со стороны императрицы. Сохранились сведения о шествии от К-польской гавани до ц. Св. Софии





с мощами мч. Фоки, привезенными из Синопы, а также о перенесении мощей зап. мучеников Сисиния, Мартирия и Александра († 397) из Св. Софии в Дринию. Запрет арианских шествий был санкционирован указом имп. Аркадия после того, как при столкновении 2 ночных процессий завязалась драка, в к-рой пострадал кувикларий (постельничий) императрицы Брисон.

Одним из первых дел И. З. в качестве епископа стала проверка финансов К-польской Церкви. Многие статьи расходов показались ему необоснованными, и он их урезал. Прежде всего сокращению подверглись расходы на содержание епископского дворца. Офиц. помпезные приемы, изысканный стол, роскошное размещение приезжающих епископов были отменены. Средства были перенаправлены И. З. на странноприимный дом при епископском дворце. Затем по распоряжению И. З. была открыта еще большая богадельня с 2 пресвитерами во главе и с полным штатом врачей, поваров и др. Это вызвало непонимание со стороны как высшего духовенства, так и светских властей: отказываясь от признанных дипломатических норм, И. З. тем самым нарушал традиц. обычаи гостеприимства и подрывал авторитет столичной Церкви. Особенно показательна история с еп. Акакием Веррийским. В 402 г. он приехал в К-поль и встретил крайне скромный прием (недостаточно хорошая гостиница) и простое угощение. Рассердившись, он пообещал при нек-рых клириках И. З. «устроить ему пиршество». С тех пор еп. Акакий стал ярким противником К-польского епископа и объединился с его главными врагами (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 5 // SC. 341. P. 126; Древние жития. 2007. С. 202*). И. З. распорядился продать мрамор, приготовленный еп. Нектарием для отделки небольшой ц. Воскресения, в к-рой проповедовал еще свт. Григорий Богослов. Также И. З. продал некоторые драгоценности из церковной казны. Эти деяния были поставлены в вину И. З. на Соборе «при Дубе». Часть вырученных денег И. З. передал к-польской больнице и построил неск. новых. В пригороде И. З. купил участок земли и начал возводить лепрозорий, несмотря на крайне негативную реакцию соседних землевладельцев, через участки к-рых протекала река:



Свт. Иоанн Златоуст.  
Мозаика собора Св. Софии  
в Киеве. 40-е гг. XI в.

они боялись проникновения заразы и падения цен на землю в этом районе. Строительство лепрозория было приостановлено, вероятно, сразу после завершения Собора «при Дубе» (об этом сообщает только Житие, приписываемое еп. Мартирию — *Древние жития. 2007. С. 211–212*). Не исключено, что эти землевладельцы тоже внесли свой вклад в низложение И. З.

И. З. провел ряд изменений в столичном клире. В частности, он низложил 2 диаконов, 1-й из которых оказался повинен в убийстве, 2-й — в прелюбодеянии (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 8 // SC. 341. P. 162*). Один из них, по имени Иоанн, выдвинул затем на Соборе «при Дубе» обвинение против И. З. В желании остановить упадок нравов клириков И. З. был иногда слишком резок и не всегда справедлив, как в словах, так и в действиях. Для недовольных его нападками он представлял человеком жестким, высокомерным и раздражительным, несмотря на то что И. З. предъявлял столь же высокие требования к себе. Сократ говорит, что И. З. вообще казался заносчивым (*ἀλαζονικός*) для людей, не знавших его характера (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 3*). Позиция И. З. относительно поведения вдов тоже вызвала недовольство (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 8 // SC. 341. P. 162–164*): И. З. требовал, чтобы те регулярно постились, перестали посещать общественные бани и отказались от красивых нарядов, в противном случае епископ настаивал, чтобы они

вновь вышли замуж (*Idem. 5 // Ibid. P. 122–124*). Также у И. З. неоднократно были столкновения с к-польскими монахами, особенно с их главой Исаакием. И. З. выступал против того, чтобы монашеские жилища в городе, нередко в частных домах, показывались в общественных местах (*Sozom. Hist. eccl. VIII 9*), настаивая на их жизни в мон-ре. Впосл. на Соборе «при Дубе» Исаакий подал на И. З. отдельную жалобу.

III. Поездка в Асию. В 400 г. (1-я пол.? — еп. Палладий датирует событие 13-м индиктом (1 сент. 399 — 31 авг. 400)) в К-поль на поместный Собор (*σύννοδος ἐνδῆμοῦσα*) прибыл еп. Валентинополь Евсевий с жалобой на еп. Антонина Эфесского. Евсевий настоял, чтобы его жалобе дали ход, хотя И. З. намеревался сначала примирить асийских епископов при помощи еп. Павла Ираклийского, состоявшего в дружбе с еп. Антонином. Однако Евсевий остался непреклонным и добился расследования. Было выдвинуто 7 обвинений: еп. Антонин передал серебр. священные предметы и вырученные средства передал сыну; взял мрамор из баптистерия, использовал его для отделки собственной бани; в своей столовой установил колонны, принадлежавшие Церкви; покрывал слугу, к-рый совершил убийство; продал земли, завещанные Церкви матерью имп. Юлиана Отступника Василиной, присвоил деньги; вновь сошелся с оставленной женой, к-рая родила от него ребенка (или неск. детей); продавал епископские хиротонии (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 13 // SC. 341. P. 274–276*). Было решено начать расследование с последнего пункта обвинения как с самого тяжкого. Поскольку еп. Антонин и поставленные им епископы отрицали свою вину, И. З. принял решение отправиться в Асию и разобраться на месте. Но из имп. дворца (не без участия еп. Антонина) И. З. оповестили, что он выбрал неблагоприятное время для отлучки из К-поля ввиду угрозы со стороны Гайны (вскоре И. З. был послан к нему для переговоров). Вместо И. З. в Асию для рассмотрения дела отправились епископы Палладий Еленопольский и Синклитий Трианопольский, но, собрав свидетелей и обвиняемых г. Гипепы (между Сардами и Эфесом) и пробыв там нек-рое время, вернулись в К-поль ни с чем, т. к. все свидетели и главный обвинитель еп.





Евсевий были подкуплены еп. Антонином. Вскоре внезапно умер еп. Антонин (дата неизв.). Тогда асийские епископы и эфесские клирики написали И. З. письмо, в котором просили его приехать и разобраться. И. З. на сей раз смог оставить К-поль и отправился в Эфес.

Нерешенной остается проблема датировки этой поездки. В гомилии «О возвращении» И. З. говорит, что отсутствовал более 100 дней и жалеет, что не успел отпраздновать Пасху в К-поле, т. к. вернулся вскоре после нее (*Ioan. Chrysost. De regress. // PG. 52. Col. 421*). Возможны 2 варианта: поездка продолжалась с кон. нояб. 400 до сер. апр. 401 г. (Пасха была 14 апр.) (*Uthemann. 1995. Sp. 1488; Voicu. 1989. Sp. 752–753; Aubineau. 1983. P. 13*) или с дек. 401 до 1-й пол. апр. 402 г. (Пасха была 6 апр.) (*Kelly. 1995. P. 172*). Ни Сократ, ни Созомен не противостоят тому, что И. З. мог вернуться в К-поль как в 401, так и в 402 г.

Морем И. З. добрался до г. Апамея, где его ждали епископы Павел Кратейский (Флавиопольский), Кирин Халкидонский и Палладий Еленопольский; отсюда по суше все направились в Эфес. На Собор прибыли 66 архиереев и 6 обвиняемых в симонии епископов. Собор лишил их священного сана, сохранив за ними привилегию быть освобожденными от куриальных обязанностей, связанных с немалыми материальными тратами. Им разрешалось участвовать в богослужениях. Затем были рукоположены 6 новых епископов, а епископом Эфесским избран предложенный И. З. диакон К-польской Церкви Ираклид. О том, сколько было низложено епископов, сведения источников расходятся: Сократ говорит о «многих епископах» (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 15*), Созомен — о 13 (*Sozom. Hist. eccl. VIII 6*), еп. Палладий уверяет, что их было «не шестнадцать, но шесть» (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 13, 15 // SC. 341. P. 272, 300–302*). Возможно, на Эфесском Соборе И. З. низложил епископов не только из пров. Проконсульская Асия, но и из провинций *Лидия, Кария, Фригия*, входивших в диоцез Асия.

Из Эфеса в К-поль И. З. отправился по суше в *Никомидию*, где низложил еп. Геронтия Никомидийского. Геронтий, бывш. диакон свт. Амвросия Медиоланского, был наказан свт. Амвросием, однако, не желая с этим

мириться, перебрался на Восток и стал епископом. Свт. Амвросий написал письмо протеста предшественнику И. З. еп. Нектарию, расценивая случившееся как недопус-



Свт. Иоанн Златоуст.  
Рельеф. XI в.  
(Лувр, Париж)

тимое вмешательство в дела Медиоланской епархии. Однако еп. Нектарий не предпринял никаких действий. Сместив еп. Геронтия, И. З., несмотря на многочисленные народные протесты — никомидийцы очень любили своего епископа, — поставил на его место бывш. наставника имп. Евдоксии Пансофия, чем, вероятно, весьма угодил императрице (см. подробнее: *Sozom. Hist. eccl. VIII 6*). Во время поездки по Азии святитель пользовался поддержкой императора. Так, И. З. беспрепятственно удалось закрыть мн. храмы новациан (см. ст. *Новациан*) (в то время как его попытки бороться с новацианским еп. Сисинием в К-поле успеха не имели — см.: *Socr. Schol. Hist. eccl. VI 21–22*). Поездка по Азии была вменена И. З. в вину Собором «при Дубе» как незаконное вмешательство во внутрицерковные дела др. диоцеза.

IV. Конфликт с еп. Северианом Габальским. В 398/9 г. в К-поль из Сирии приехал для произнесения проповедей Габальский еп. *Севериан*, к-рый сыграл значительную роль в жизни И. З. Он сумел войти в доверие к имп. Аркадию и особенно к имп. Евдоксии и снискать дружественное расположение И. З. В от-

личие от И. З. еп. Севериан не обличал в гомилиях императрицу и савновников, его отношение было более терпимым и дипломатичным.

Через нек-рое время после приезда еп. Севериана И. З. отлучился в Эфес и на неск. месяцев поручил еп. Севериану произносить вместо себя проповеди в храме — такую версию приводит свт. Фотий: «...уезжая в Эфес, великий Иоанн поручил ему учить в церкви вместо себя; таким образом Севериан стал известен и царю, и всем [прочим]» (*Phot. Bibl. 96*). В столице остался заместитель И. З. архидиак. Серапион, родом египтянин, имевший полномочия в отсутствие епископа решать адм. дела и докладывавший ему о происходящем в К-поле. Кроме Серапиона в источниках упоминается еще один помощник И. З. — тец Евтропий, скончавшийся в темнице от пыток после пожара в ц. Св. Софии и прилегающих зданиях в 404 г. (*Sozom. Hist. eccl. VIII 24*). Сократ и Созомен свидетельствуют, что в отношении еп. Севериана к И. З. была доля лицемерия и заискивания: «С радостью принятым Иоанном, [Севериан] некоторое время втирался в доверие и льстил [этому] мужу и сам был любим и почитаем ничуть не меньше [его] и процветал, поучая [в храмах], и в конце концов стал многим известен, даже самому императору» (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 11*); «Когда же Иоанн уезжал в Асию, то вверил ему (еп. Севериану.— *Авт.*) Церковь, ибо счел его — расточавшего лесть — [своим] добрым другом. А тот приложил еще больше старания, чтобы понравиться слушателям и полюбить народ своими речами» (*Sozom. Hist. eccl. VIII 10*). И. З. явно намеревался вернуться намного быстрее, чем получилось: поездка затянулась более чем на 100 дней. Тем временем еп. Севериан благодаря своим проповедям «еще больше полюбился слушателям» (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 11*). Архидиак. Серапион доложил И. З. об этом, сказав, что еп. Севериан «создает волнения в Церкви, — и Иоанна объяла ревность» (*Ibidem*; ср.: *Sozom. Hist. eccl. VIII 10*).

Во время пребывания И. З. в диоцезе Асия между архидиаком Серапионом и еп. Северианом произошла крупная ссора. Круг обязанностей Серапиона был весьма широк — от секретарских поручений до помощи И. З. по дому в его епископской резиденции. Согласно практике того



времени, архидиаконы были правой рукой архиерея и на них лежала ответственность за адм. управление епархией. Фактически они были наделены большей властью, чем пресвитеры. Кроме того, Серапион осуществлял надзор за духовенством (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 4; Sozom. Hist. eccl. VIII 9*), в т. ч. за еп. Северианом, что не нравилось последнему. Архидиакон к тому же имел нелегкий характер: «...высокомерия же и хвастовства Серапиона никто вынести не мог. Ибо, поскольку он приобрел большие полномочия (букв. — «большое дерзновение» (*πολλὴν τὴν παρρησίαν*). — *Авт.*) от епископа Иоанна, в отношениях со всеми выходил за рамки своих обязанностей; посему и проявлял большую ненависть к епископу [Севериану]» (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 11*). Однажды, когда еп. Севериан проходил через площадь, где сидел архидиак. Серапион, последний не воздал ему должного почтения и остался сидеть. В гневе епископ во всеуслышание произнес обличительную тираду. Рассказ об этом в передаче Сократа сохранился в 2 редакциях — более краткой, поздней (принятой в изданиях за основную), и более пространной, первоначальной (по от 11-й гл. 6-й книги сохр. только рассматриваемое место: *Sokrates [Scholasticus], Kirchengeschichte / Hrsg. G. Chr. Hansen. B., 1995. S. 329–333*). Согласно краткой редакции, «когда Севериан проходил мимо, он не воздал подобающую епископу честь, но продолжал сидеть, выражая пренебрежение присутствием Севериана. Таковую надменность Серапиона Севериан не снес и дерзко вскричал в ответ: «Если Серапион сможет умереть христианином, значит, Христос не вочеловечивался!» Серапион, похваляясь этим выражением, естественно, сделал Севериана врагом Иоанну: он скрыл утверждение «если Серапион сможет умереть христианином», передав лишь, что Севериан якобы говорил, что «Христос не вочеловечивался», и пытался склонить на свою сторону множество свидетелей, что это [действительно] было сказано» (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 11*). Рассказ Созомена почти дословно повторяет текст Сократа, отличаясь неск. деталями (*Sozom. Hist. eccl. VIII 10*). В обоих случаях выведен неприглядный образ Серапиона. Созомен характеризует его как «скорого на гнев и готового на дерзость», говорит о том, что он «уси-

лил вражду клириков к Иоанну» (*Ibid.* 9). В др. редакции совершенно иначе расставлены акценты: Серапион предстает в положительном свете по отношению к И. З. Архидиакон был «очень любим Иоанном», «во всех делах был его правой рукой, и самым проникательным и дельным в решении церковных вопросов», и ему «было поручено всякое попечение о епископии, из-за его предусмотрительности, надежности во всех делах, а также умеренности во всем и усердного исполнения указаний епископа» (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 23*). Далее здесь говорится о причинах конфликта между Серапионом и Северианом: «Серапион, со своей стороны, был соперником Севериану, желая и сам превзойти Иоанна в произнесении речей, — Севериан же ревновал к Серапиону из-за того, что епископ Иоанн был к нему привязан и поручил ему все заботы о епископии» (*Ibidem*).

Скорее всего через 2–3 недели после Пасхи 401 или 402 г. И. З. вернулся из поездки по Азии, вслед за чем последовало разбирательство конфликта между Северианом и Серапионом на созванном Соборе (*Ibidem*). Архидиакон под присягой дал показания, что не заметил проходящего Севериана, и принес ему извинения. Но Севериан требовал «отлучить Серапиона не только от диаконских обязанностей, но и от самой Церкви» (*Ibidem*). «Узнав это, Иоанн рассердился» (*Ibidem*). В результате Собор оправдал Серапиона, поверив в отсутствие злого умысла, и И. З. лично просил еп. Севериана принять оправдания своего архидиакона, как поступили др. епископы. Более того, И. З. «к удовлетворению Севериана, наложил на Серапиона прещение, на неделю лишив его звания диакона» (*Ibidem*). Однако еп. Севериан по-прежнему добивался, чтобы Серапион был не просто временно отстранен от диаконства, но окончательно извержен из сана и отлучен от церковного общения. Тогда И. З., «сильно рассердившись на это», встал и произнес перед собором епископов речь о том, что назначенного Серапиону наказания уже достаточно. Собор осудил еп. Севериана за упрямство и несговорчивость. И. З. решил отстранить еп. Севериана от дальнейшего участия в Соборе и предписал ему вернуться домой в Габалу, мотивируя это заботой об оставленной кафедре:



Свт. Иоанн Златоуст.  
Фреска ц. вмч. Паптелимона в Перези,  
Македония. 1164 г.

«Не подобает, Севериан, чтобы на столько времени вверенная тебе область оставалась без попечения и без епископа. Поэтому поспеши к своим церквам, и да не останется в небрежении та благодать, что в тебе» (*Ibidem*). Это требование было выдвинуто летом или осенью, т. е. через 1 или неск. месяцев по возвращении И. З. из Азии (*RegPatr, N 24*). Еп. Севериан подчинился и покинул К-поль. Возможно, он был выдворен из города насильно, т. к. проследить за его отъездом И. З. поручил неким «деканам» (*δεκανοί*) — скорее всего так назывались секретари или служащие, выполнявшие адм. работу в К-польской епархии (*Dagron. 1974. P. 491*), — о чем упомянуто в 7-м обвинении против И. З. на Соборе «при Дубе» (*Phot. Bibl. 59*). Серапиона И. З. не отлучил от Церкви, но рукоположил во пресвитера, тем самым отстранив его от адм. управления епархией. Впосл. это было вменено И. З. в вину на Соборе «при Дубе» (18-е обвинение), т. к. в то время еще не окончились судебные разбирательства по делу Серапиона — он был «под прещением» (*Ibidem*). На освободившееся место И. З. взял др. архидиакона (его имя не сохр.), к-рый впосл. присоединился к оппозиции И. З. во главе с еп. Феофилом Александрийским и переманил большую часть к-польского клира (об этом пишет И. З. в письме Иннокентию, еп. Римскому: *Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 3 // SC. 341. P. 72–74*).

Имп. Евдоксия, высказав И. З. упрек, послала за еп. Северианом, что-



бы его вернули в столицу. К тому времени епископ добрался лишь до Халкидона, где остановился у местного еп. Кирина. По возвращении в К-поль еп. Севериан вновь поселился в епископском дворце — возможно, чтобы еще раз бросить вызов И. З. (*Demougeot*. 1951. P. 305. Not. 427). Несмотря на многочисленные попытки примирить епископов (*Sozom. Hist. eccl. VIII 10*), И. З. отказывался идти на сближение с еп. Северианом, раздосадованный покровительством ему императрицы. Тогда имп. Евдоксия принесла в ц. св. Апостолов, где служил И. З., грудного сына — буд. имп. *Феодосия II*. «Положив на колени к Иоанну и многими клятвами им (т. е. сыном.— *Авт.*) заклиная, с трудом уговорила его проявить дружественность к Севериану» (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 11, 23*; ср.: *Sozom. Hist. eccl. VIII 10*; обычай клясться своими детьми или привлекать их для умилоствления облеченного властью лица был достаточно распространен в античности). Императрица долго умоляла И. З. и едва смогла склонить его к миру, т. к., по словам Сократа, он «никого из просящих [о примирении с Северианом] не слушался» (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 11*). Но имп. Евдоксия в расчете на уступку и покорность И. З. просчиталась и оказалась в унижительном положении, что негативно сказалось на отношении августы к И. З. (подробно об этом см.: *Tiersch*. 2002. S. 222–224). И. З. вынужденно согласился, но так и не пошел на чистосердечное примирение: в душе у обоих епископов осталось «ничуть не меньше [чем раньше] скрытой неприязни друг к другу» (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 11*).

По возвращении еп. Севериана в К-поль его разлад с И. З. стал известен широким слоям населения, что грозило перейти в народные волнения, поэтому было необходимо публичное примирение епископов. Через неск. дней в ц. Св. Софии при большом стечении народа и, вероятно, в присутствии имп. четы И. З. после богослужения произнес примирительную речь (*De recipiendo Severiano*; CPG, N 4395). На следующий день то же самое сделал еп. Севериан (*De rase*; CPG, N 4214). Обе проповеди сохранились в лат. переводе (PG. 52. Col. 423–426, 425–428), а в кон. XIX в. был найден и издан греч. оригинал гомилии еп. Севериана. Произнесенные иерарха-

ми речи не повлияли на потепление отношений между ними. Искренние слова примирения так и не были произнесены — их заменили пышные фразы, изобилующие примерами и цитатами из Свящ. Писания. Но если в речи еп. Севериана читаются тонкие и остроумные аллюзии на имп. чету, к-рой воздается хвала за посредничество в деле примирения, то стиль И. З. довольно сдержанный: святитель не выходит за рамки риторических условностей и ни одним словом не упоминает о миротворческой роли имп. Евдоксии. Поведение И. З. в истории конфликта еп. Севериана с архидиак. Серапионом стало переломным моментом в цепи событий, закончившихся низложением И. З.

V. Конфликт с еп. Феофилом Александрийским. Пресв. Исидор из Египта, к-рого еп. Феофил Александрийский ранее прочил на К-польскую кафедру, получил — как ведающий странноприимными заведениями — от некоей вдовы 1 тыс. золотых монет на покупку одежды для бедных жителей Александрии, но не уведомил об этом еп. Феофила, опасаясь, что тот потратит деньги на очередной строительный проект — его «помешательство на камнях» (*λιθομαγία*) было общеизвестно. Однако это не укрылось от еп. Феофила, и он затеял на пресв. Исидора злобу (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 6 // SC. 341. P. 130–132*). Через 2 месяца еп. Феофил отлучил пресв. Исидора от церковного общения. Сократ и Созомен говорят и о др. причине вражды еп. Феофила с пресв. Исидором — последний свидетельствовал против еп. Феофила по поводу истории с манихейкой, якобы допущенной к причастию пресв. Петром без предварительного отречения от ереси и с согласия еп. Феофила (см.: *Socr. Schol. Hist. eccl. VI 9*; *Sozom. Hist. eccl. VIII 12*). Исидор бежал в Нитрийскую пустыню к монахам, вместе с к-рыми раньше подвизался. Их сообщество возглавляли 4 родных брата — Длинные братья (прозванные так из-за их высокого роста): Аммоний, Диоскор (впосл. епископ Гермополя Малого (ныне Даманхур)), Евсевий и Евфимий, весьма почитаемые еп. Феофилом. Позже между епископом и братьями возникли разногласия и вражда по вопросу оригенизма и неприятия Длинные братьями корыстолюбия еп. Феофила (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 7*).



Свт. Иоанн Златоуст.  
Икона. 90-е гг. XV в.  
или 1502–1503 гг.  
Мастер Дионисий (ГТТ)

После истории с Исидором Александрийский епископ распорядился изгнать всех нитрийских подвижников из келий и сжечь их поселение (весна 400), формально обвинив монахов в оригенизме. Это произошло после ходатайства Длинных братьев перед еп. Феофилом о восстановлении в церковном общении Исидора. Часть монахов рассеялась по разным местам, большинство (ок. 300 чел.) направилось в Палестину. Однако еп. Феофил сумел договориться с палестинскими епископами, чтобы те нигде не принимали беженцев — ни в церквях, ни в светских заведениях (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 7 // SC. 341. P. 148*).

Проскитавшись неск. месяцев, монахи, к-рых осталось ок. 50 чел. (в их числе и опальный Исидор), прибыли в К-поль просить заступничества у И. З. Святитель проявил осторожность и разместил монахов в приюте при ц. св. Анастасии, поручив заботу о них женщинам, по всей видимости диакониссам. И. З. не принял пришедших в евхаристическое общение до разбора дела и, не желая враждовать с еп. Феофилом, написал ему дружественное письмо, в котором называл себя его сыном и братом и просил принять нитрийских



монахов в церковное общение (Ibid. P. 152–154). Еп. Феофил не внял увещаниям и послал союзников с клеветническими письмами, чтобы выступить против И. З. Прежде всего еп. Феофил обратился к свт. *Епифанию Кипрскому* (с кем до того находился в размолвке), рассказав ему об изгнании нитрийских монахов, якобы повинных в оригенизме, призвал его созвать на Кипре Собор епископов и осудить учение *Оригена*. Свт. Епифаний, известный и почитаемый всеми борец с ересями, так и поступил, после чего отправил письмо И. З. с предложением созвать аналогичный Собор в К-поле. И. З. не считал это достойным внимания (*Sozom. Hist. eccl. VIII 14*). Еп. Феофил, собрав мн. епископов, анафематствовал книги Оригена (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 10*). Он также направил неск. человек в К-поль, в т. ч. уцелевших нитрийских монахов, которые смогли опровергнуть жалобу Длинных братьев. Последние были вынуждены написать еп. Феофилу покаянное послание, но не упоминали Оригена. Этот шаг, однако, не привел к примирению сторон, и тогда Длинные братья составили петицию на имя И. З., где перечисляли все незаконные деяния еп. Феофила и требовали его наказать. И. З. написал еп. Феофилу 2-е письмо (где упоминал, что он предлагает монахам покинуть К-поль, но те не хотят об этом слышать) и приложил к нему жалобу монахов. Еп. Феофил ответил крайне резко, сославшись на 5-е прав. *Вселенского I Собора* и на 2-е прав. II Вселенского Собора, запретившие епископам выносить к.-л. решения по делам чужих епархий. И. З. продолжал занимать дипломатическую позицию и, пригласив к себе Длинных братьев и посланников еп. Феофила, вновь предложил им примириться. Стороны не согласились, и монахи обратились с петицией к имп. Евдоксии (24 июня 402), к-рая встала на защиту изгнанников. Вскоре был издан имп. указ, предписывающий еп. Феофилу явиться в К-поль для судебного разбирательства под председательством И. З. Посланные еп. Феофилом люди, опровергнувшие жалобу Длинных братьев, были задержаны, им было предъявлено обвинение в клевете. Их дело должен был решать светский суд (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 8 // SC. 341. P. 156–158*).

Еп. Феофил был вынужден подчиниться имп. приказу, но при этом тщательно продумал стратегию действий. Прежде всего он послал в Антиохию 4 сирийцев, поручив им разузнать подробности жизни И. З., к-рые могли бы его скомпрометировать. Однако ничего найти не удалось. Он намеренно максимально затянул отъезд и часть пути проделал по суше. Выиграв время, еп. Феофил сумел настроить мн. епископов против И. З. Перед отъездом из Египта еп. Феофил списался с противниками И. З., находившимися в К-поле: епископами Северианом Габальским, вставшим на его сторону Антиохом Птолемаидским и Акакием Веррийским, а также с лидером к-польских монахов Исааком и заручился их поддержкой. Затем еп. Феофил вновь обратился к свт. Епифанию Кипрскому, сообщив ему, что И. З. принял в евхаристическое общение оригенистов — Длинных братьев, т. е., очевидно, разделяет их ересь. Это побудило свт. Епифания прибыть в К-поль (весна 403). Остановившись в Евдоме, он отслужил литургию в ц. Иоанна Крестителя и рукоположил диакона, на что канонически не имел права. Когда И. З. сообщили о приезде свт. Епифания, он послал к нему делегацию с приглашением разместиться в епископском дворце как личному гостю. Свт. Епифаний ответил отказом, остановился в частном доме и отверг всякое общение с И. З., пока тот не вышлет из К-поля Длинных братьев и не подпишет акты Кипрского Собора. Когда свт. Епифаний собрался в ц. св. Апостолов публично провозгласить анафематствование Оригену и ему сочувствующим, И. З. пресек эту инициативу, послав ему через архидиака Серациона письмо, где перечислял все допущенные им нарушения и предупреждал о возможных беспорядках в К-поле, которые тот может спровоцировать. Свт. Епифания приняла почитавшая его имп. Евдоксия, но она тоже жестко отклонила призыв порвать отношения с Длинными братьями. Тогда свт. Епифаний встретился с нитрийскими монахами и из беседы с ними пришел к выводу, что они не являются еретиками, а были оклеветаны (*Sozom. Hist. eccl. VIII 15*). После этого свт. Епифаний отбыл на родину, но скоропостижно умер на корабле, не достигнув Кипра (12 мая 403).



Свт. Иоанн Златоуст.  
Икона. XVII в. (ГИМ)

VI. Первый конфликт с имп. Евдоксией. Вначале И. З. благосклонно отзывался о благочестии имп. Евдоксии (см.: *Ioan Chrysost. De Phoc. 1; Idem. Hom. reliq. martyr. 1*). Однако происшедший между ними конфликт, связанный с виноградином вдовы, ожесточил императрицу. Этот эпизод сохранился только в агиографической традиции: впервые встречается в Житии И. З., составленном Феодором Тримифунтским (*Halkin. 1977. P. 20–21*), отсюда был заимствован и развит в Житии И. З. Георгия Александрийского (Ibid. P. 191–196). Др. редакция приведена у свт. Фотия (*Phot. Bibl. 96*), неск. позже у Симеона Метафраста (*Symeon Metaphrastes. Vita s. Joannis Chrysostomi // PG. 114. Col. 1153–1157*), а также в анонимном Житии И. З. (*Σαβίλιος. 1612–1613. T. 8. Σ. 341–343*). В К-поле (или пригороде) жила вдова, муж к-рой, сенатор Феогност, был клеветнически обвинен в арианстве и сослан в Фессалонику, где и скончался. После конфискации имущества у вдовы остался лишь небольшой виноградник в пригороде столицы — единственное средство для пропитания ее и детей. Однажды, прогуливаясь, имп. Евдоксия пришла в сад и сорвала неск. ягод, после чего решила забрать виноградник. Свое право она мотивировала неким законом, по которому любой сад, где царская особа вкусила плоды, переходил в ее собственность, а владельцу выдавалась компенсация (скорее всего такого закона не существовало, ибо он не зафиксирован ни в каких сводах). Взамен имп. Евдоксия предложила вдове на вы-





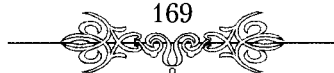
бор деньги или равноценный участок земли. Та наотрез отказалась и решила прибегнуть к помощи И. З., зная о его покровительстве вдовам. И. З. пытался решить этот вопрос: он посетил имп. Евдоксию, увещивал и укорял ее, но тем самым лишь «подтолкнул императрицу к вражде» (*Phot. Bibl. 96*). И. З. повелел запереть перед императрицей, пришедшей на праздник Крестовоздвижения, дверь храма (14 сент.). Когда кто-то из имп. свиты выхватил меч и направил его на привратника, у него отнялась рука. Припав к стопам И. З. и раскаявшись, он получил исцеление. После этого инцидента «посрамленная и разгневанная, императрица ушла во свояси» и с тех пор стала способствовать низложению И. З. (*Ibidem*). Поскольку убедить имп. Евдоксию не удалось, И. З. стал обличать ее в проповедях и якобы дал августу совет не поступать так, чтобы ее можно было назвать Иезавелью (аллюзия на рассказ о винограду Навуфея рядом с дворцом царя Ахава: Навуфей был побит камнями по наущению жены Ахава Иезавели, а виноградник отошел царю — 3 Цар 21. 1–16), и не призывать на свою голову проклятия, какие навлекла на себя та. Согласно Житию И. З. Георгия Александрийского, епископ повторил это публично (*Halkin. 1977. P. 195*). Исследователи предполагают, что, возможно, этой истории не было (*Holum. 1982. P. 72*); гомилия, где бы И. З. сравнивал имп. Евдоксию с Иезавелью, не сохранилась. Так, еп. Палладий пишет о выдвинутом против И. З. обвинении в оскорблении царской особы якобы из-за того, что епископ назвал императрицу Иезавелью (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 8 // SC. 341. P. 178*). Однако еп. Палладий называет это обвинение клеветой. Можно допустить, что красочный драматический рассказ из Жития И. З. Георгия Александрийского был создан на основе этого краткого упоминания еп. Палладия. Феодор Тримифунтский в Житии И. З. связывает между собой сравнения имп. Евдоксии с Иезавелью и с Иродиадой (хотя хронологически последнее относится к тому времени, когда И. З. вернулся из 1-й ссылки) (*Halkin. 1977. P. 22–24*). По свидетельству Зосима, императрица была рассержена на И. З., т. к. он «имел обыкновение высмеивать ее во время собраний в обращенных к народу проповедях» (*Zosim. Hist. V 23*).

Датировать инцидент с виноградником крайне затруднительно. В Житии свт. Порфирия Газского, написанном Марком Диаконом, говорится, что это случилось незадолго до рождения имп. Феодосия II (10 апр. 401), но хронологическая точность этого Жития далека от действительности. Др. указаний на дату в источниках нет. Предположение о том, что событие произошло летом 401 г. (*Demougeot. 1951. P. 306*), оправдано привязкой к празднику Крестовоздвижения (14 сент.) в сочинении Георгия Александрийского, но противоречит сообщению Марка Диакона. В Житии свт. Порфирия Газского рассказывается, как свт. Порфирий вместе со своим диаком Марком и с еп. Кесарии Палестинской Иоанном приехал в К-поль к И. З. с просьбой помочь закрыть языческие храмы в Газе. И. З. отказался ходатайствовать за них перед императором, сославшись на то, что «царица настроила его против» него, т. к. он «обвинил ее из-за имени, которое она, возжелав, отобрала» (*Marc. Diac. Vita Porph. 37* (рус. пер.: Житие св. Порфирия. М., 2002. С. 32)). Однако И. З. поговорил с кувикуларием императрицы, к-рый устроил приехавшим встречу с имп. Евдоксией. В результате имп. Аркадий направил в Газу отряд, и языческие храмы были разрушены. А. Грегуар и М. А. Кугенер, издатели Жития свт. Порфирия, считали ответ И. З. позднейшей интерполяцией, а в истории с именем (о винограду здесь вообще не идет речь) видели развитие легендарной темы, зародившейся на основе рассказа о винограду Навуфея (*Marc le Diacre. Vie de Porphyre. 1930. P. XLII–XLIII, 113–114*). К. Баур предположил, что речь может идти о небольшом участке земли, смежном с дворцом, к-рый привлек внимание имп. Евдоксии (*Baur. 1929–1930. Bd. 2. S. 144*). Др. исследователи видят в истории с виноградником вдовы отражение реальных событий (*Demougeot. 1951. P. 306; Dagron. 1974. P. 499*). Это кажется тем более возможным, что источники сохранили немало свидетельства скупоści и алчности имп. Евдоксии. Так, в Житии И. З. Георгия Александрийского рассказывается история с патрицием Теодорихом, к-рого И. З. с большим трудом освободил от незаконных поборов имп. Евдоксии, и тот передал Церкви большую часть своего состояния

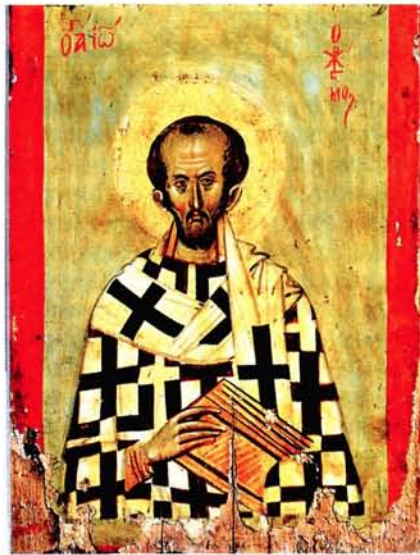
к неудовольствию августы (ар. *Phot. Bibl. 96*), а также история с богатой вдовой Каллитропой, к-рую императрица незаконно заставила выплатить штраф (*Ibidem; Древние жития. 2007. С. 319–322*). Зосим говорит, что имп. Евдоксия была в плену «ненасытной алчности евнухов и окружавших ее придворных дам; последние в особенности имели на нее влияние» (в присвоении наследства умерших богатых людей), а также упоминает о том, что полководец Арбазакий, дабы избежать наказания по закону, отдал часть неправедно накопленного богатства императрице (*Zosim. Hist. V 24, 25*). Об этом же свидетельствует Житие, приписываемое еп. Мартирию (*Древние жития. 2007. С. 199*).

После отплытия из К-поля свт. Елифания Кипрского И. З. узнал, что тот был «вооружен против него» имп. Евдоксией. Тогда И. З., который был «горяч нравом и за словом в карман не лез», произнес проповедь против женщин вообще, но она была истолкована народом как выпад против императрицы (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 15*). Созомен допускает, что проповедь могла быть произнесена И. З. без явной причины (*Sozom. Hist. eccl. VIII 16*). Слух быстро дошел до дворца, и обиженная имп. Евдоксия пожаловалась имп. Аркадию, сказав, что, оскорбляя ее, оскорбляют и императора. Еп. Палладий упоминает также о фальсификации нек-рых проповедей И. З. его недругами, с тем чтобы в переделанных гомолиях явно читались обвинения против императрицы и придворных (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 6 // SC. 341. P. 126; см. также: Ommeslaeghe. 1979. P. 137–139*).

VII. Собор «при Дубе». Более чем через год после имп. указа еп. Феофилу явиться в К-поль он наконец добрался до столицы (авг. 403), остановившись в Халкидоне у еп. Киррина, к-рый сопровождал И. З. в поездке по Азии, однако затем встал на сторону еп. Феофила и выступал против И. З. С собой еп. Феофил взял 29 егип. епископов, к к-рым затем примкнули еще 7 (см.: *Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 3 // SC. 341. P. 66*), в т. ч. из низложенных И. З. в Азии за симонию. Спустя нек-рое время еп. Феофил через Боспор Фракийский прибыл в столичный порт Элевтерий (в Пропонтиде), куда приставали егип. суда, доставлявшие в К-поль зерно.



Из к-польского клира никто не вышел встречать еп. Феофила, однако моряки с александрийских кораблей собрались и устроили ему овацию. Еп. Феофил проигнорировал посланное ему ранее И. З. приглашение разместиться в епископском дворце и расположился в имп. дворце Галлы Плацидии (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 15*). За 3 недели, проведенные там, еп. Феофил не увиделся с И. З. Подкупами, богатыми приемами либо различными посулами еп. Феофил привлек на свою сторону еще ряд людей, в их числе 2 к-польских диаконов, низложенных И. З. за убийство и прелюбодеяние, пообещав восстановить их в сане (что исполнил); один из них выступал с обвинением против И. З. на Соборе «при Дубе». Главные сторонники еп. Феофила — епископы Севериан Габальский, Антиох Птолемаидский и Акакий Веррийский — расположились на вилле вдовы Евграфии. Поскольку И. З. отказался судить еп. Феофила, сославшись на каноническую противозаконность таких действий, ситуация развернулась в противоположную сторону: теперь еп. Феофил должен был возглавить разбирательство относительно жалоб на И. З. Имп. Аркадий и имп. Евдоксия, судя по всему, одобряли такую стратегию, и еп. Феофил, согласно Житию, приписываемому еп. Мартирию, встретившись с августой, заручился ее поддержкой и покровительством (*Древние жития. 2007. С. 201*). Сократ же свидетельствует, что император, узнав об оскорблениях по адресу своей жены, по совету еп. Севериана, к-рый не мог забыть обиду, повелел еп. Феофилу быстро созвать Собор против И. З. (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 15*). Мн. высокопоставленные придворные чиновники и клирики, давно испытывавшие неприязнь к И. З., узнав, что еп. Феофил замысливает его низложить, стали содействовать созыву Собора (*Ibid. 10; Sozom. Hist. eccl. VIII 14*). Еп. Феофил активно вербовал противников И. З. и собирал против него обвинения. Антиоанновская коалиция собралась (сент. 403) в обширном поместье (близ Халкидона), именуемом Дуб (*Δρῦς*), которое принадлежало Флавию Руфину, префекту претория (392–396), и иначе называлось Руфинианы (*Janin. 1950. P. 452, 459–460*). В поместье находился дворец, где проходили заседания Собора (вошедшего в историю как Собор «при



Свт. Иоанн Златоуст.  
Фрагмент 6-частной иконы. XIV в.  
(мон-рь вми. Екатерины на Синае)

Дубе»), а также ц. во имя апостолов Петра и Павла и мон-рь, возглавляемый игум. Ипатием.

В это же время И. З. в триклинии епископского дворца с верными ему епископами (среди к-рых был еп. Палладий Еленопольский) обсуждал сложившуюся ситуацию. И. З. повелел епископам не прерывать общения с александрийцами и их сторонниками, чтобы не вызвать раскол в Церкви, однако акты Собора не подписывать, т. к. он не находит веской причины для своего низложения (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 8 // SC. 341. P. 168*). Еп. Феофил вызвал на Собор оставшихся нитрийских монахов и примирился с ними. Монахи испросили прощение и были приняты еп. Феофилом в евхаристическое общение. Затем Собор вызвал всех к-польских клириков и предупредил, что непокорные будут низложены (*Sozom. Hist. eccl. VIII 17*).

От имени Собора к И. З. прибыли епископы Диоскор и Павел, недавно поставленные в Ливии, с офиц. письмом, вызывающим И. З. на судебное рассмотрение. Вместе с И. З. Собор потребовал присутствия пресвитеров Серапиона (бывш. архидиакона И. З. и буд. епископа Ираклийского) и Тигрия (оба в посл. были низложены, подвергнуты пыткам и сосланы соответственно в Египет и Месопотамию), а также чтеца Павла. Епископы, пребывавшие с И. З., отправили Собору послание с делегацией в составе епископов Димитрия Пессинунтского, Лукикия и Ев-

лисия и пресвитеров Германа и Севира (некоторые к И. З. не вернулись; известно, что вернулся еп. Димитрий — *Ibidem*). Они призывали еп. Феофила не производить раскола в Церкви, снять обвинения с И. З. и вообще не судить епископов в чужой епархии, ссылаясь на постановление Никейского Собора и на письмо еп. Феофила И. З. по поводу нитрийских монахов. В противном случае епископы угрожали выставить 70 обвинений против еп. Феофила. И. З. также отправил Собору послание, в к-ром выдвинул 2 требования: Собор должен проходить в К-поле и из судей следует удалить его врагов — епископов Феофила, Севериана, Антиоха и Акакия. Последние могут присутствовать на Соборе только в качестве обвинителей, тогда И. З. будет готов держать ответ не только перед Собором «при Дубе», но и перед Вселенским Собором.

В тот же день к И. З. прибыл нотариус с приказом под стражей отвести святителя на Собор, что не было исполнено. Следом за нотариусом пришли пресвитеры из клира И. З., перешедшие на сторону еп. Феофила: монахи Исаакий (бывший с И. З. во вражде) и Евгений (ставший после ссылки И. З. епископом Ираклийским вместо смещенного Серапиона). Они еще раз передали И. З. требование явиться на Собор. И. З. отвечал через своих епископов в резкой форме: «По какой процедуре вы производите суд, даже не удалив моих врагов, да еще и вызывая меня через моих собственных клириков?» Этот ответ возмутил противников И. З., и они избили одного из епископов, сторонников И. З., на другом разорвали одежду, а на шею третьему надели оковы, приготовленные для буд. ссылки И. З. (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 8 // SC. 341. P. 176*). Далее сообщения источников неск. расходятся: Сократ и Созомен говорят, что И. З. звали на Собор 4 раза, он всякий раз отказывался и требовал созвать Вселенский Собор, в результате его заочно низложили только за отказ явиться (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 15; Sozom. Hist. eccl. VIII 17*). Еп. Палладий пишет, что после последнего отказа И. З. явиться в тот же день ему вынесли обвинительный приговор за неявку и отправили императору письмо, извещавшее о низложении И. З. В письме говорилось, что среди





жалоб на него содержится обвинение в оскорблении царской особы (*crimen maiestatis* — серьезное преступление, за которое в большинстве случаев полагалась смертная казнь), поэтому имп. Аркадию предлагалось предать И. З. также светскому суду, поскольку рассматривать подобные обвинения церковный Собор не был компетентен (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 8 // SC. 341. P. 178*). Однако попытка изменить характер обвинения, передав дело на рассмотрение светским властям, не увенчалась успехом. В актах Собора, дошедших в передаче свт. Фотия, сообщается, что известие о низложении И. З. было отправлено к-польскому клиру и имп. чете, причем Собор единогласно проголосовал за смещение И. З. В актах Собора указывается, что на заседаниях присутствовало 45 егип. епископов; председателем Собора (или, возможно, последнего заседания по делу И. З.) назван еп. Павел Ираклийский, а еп. Феофил был одним из участников (*Idem // SC. 342. P. 112*).

Всего было проведено 13 заседаний Собора: 12 — по делу И. З., 1 — по делу рукоположенного И. З. во время поездки по Азии еп. Ираклида Эфесского (и, возможно, по делу еп. Палладия Еленопольского). Формально обвинения против И. З. принадлежали 2 лицам: диакону И. З. Иоанну (29 обвинений) и мон. Исаакию (17 обвинений). Из 46 пунктов на Соборе было рассмотрено лишь 8 (1–4, 9 и 27-й из 29; 2-й и 8-й из 17). И. З. обвинялся в избиении и оскорблении клириков, в продаже драгоценных предметов, в рукоположении пресвитеров и диаконов вне алтаря, в единоличном и вопреки мнению клира совершении хиротонии и др. преступлениях. Большинство обвинений представляли собой подтасовку фактов, их неверную интерпретацию или клевету.

Окончательное решение Собора «при Дубе» о низложении И. З. стало известно в К-поле к вечеру и произвело большое смутение в народе. Всю ночь народ стерег церковь, где находился И. З., чтобы его не увезли насильно, и требовал созыва большого Собора для разбора дела. Имп. Аркадий, получив соборные акты, принял решение о ссылке И. З., и тот, опасаясь народного мятежа (по Сократу) или новых обвинений в неподчинении императору и подстрекательстве народа к бунту (по

Созомену), через 3 дня после объявления приговора, ок. полудня, когда народ рассеялся, тайно покинул церковь (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 15; Sozom. Hist. eccl. VIII 18*). Еп. Палладий, который, видимо, находился рядом с И. З. все эти дни, сообщает, что И. З. был изгнан из храма комитом с отрядом солдат (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 9 // SC. 341. P. 180*). И. З. покинул К-поль (неизвестно, под стражей или сам) и прибыл в окрестности г. Пренет в Вифинии, между Еленополем и Никомидией.

VIII. Первая ссылка и возвращение в К-поль. После отъезда И. З. еп. Севериан Габальский, проповедуя в церкви в К-поле, говорил: «Если даже не обвинять Иоанна ни в чем ином, то для того, чтобы приговорить его к низложению, достаточно уже его хвастливого нрава; ибо все грехи прощаются людям, высокомерным же Бог противится, как учит Божественное Писание» (*ap. Socr. Schol. Hist. eccl. VI 16; ср.: Sozom. Hist. eccl. VIII 18*). Такие слова еще больше раздражили народ, к-рый возмущался действиями еп. Феофила, еп. Севериана, Собора и имп. Аркадия. Тогда во дворце было принято решение вернуть И. З. в К-поль. Причина остается не совсем ясной. Сократ говорит, что император, видя усилившиеся народные волнения, приказал как можно быстрее вернуть И. З. (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 16*). Созомен делает акцент на решении императрицы, прислушавшейся к народному возмущению и уговорившей имп. Аркадия вернуть И. З. (*Sozom. Hist. eccl. VIII 18*). Однако ряд источников свидетельствует о некоем знамении, которое побудило имп. Евдоксию срочно вернуть высланного епископа. Еп. Палладий выражается достаточно неопределенно: «В [императорской] спальне произошел какой-то несчастный случай» (*συνέβη θραύσιν τινα γεγέσθαι ἐν τῷ κοιτῶνι*), и имп. чета, напуганная этим, распорядилась через неск. дней вернуть И. З., для чего в Пренет был послан нотариус (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 9 // SC. 341. P. 180*). По версии Сократа и Созомена, за И. З. был послан внук императрицы Брисон. В Житии, приписываемом еп. Мартирию, сказано, что скорее всего у императрицы случился выкидыш либо она родила мертвого ребенка (Древние жития. 2007. С. 213; см.: *Baur. 1929–*

1930. Bd. 2. S. 265). Еп. Феодорит Кирский упоминает также о случившемся ночью сильном землетрясении, хотя нигде больше об этом не сказано (*Theodoret. Hist. eccl. V 34*). В письме Римскому еп. Иннокентию И. З. пишет, что в К-поле его встретили посланный императором нотариус и более 30 епископов (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. // SC. 342. P. 78–80*); еп. Феодорит говорит о мн. послаха, отправленных за И. З. и рассеявшихся по всему Боспору, а также о забитом судами входе в Боспор — так много людей приплыли встречать любимого епископа (*Theodoret. Hist. eccl. V 34*).

Возвратившись, И. З. остановился в загородном дворце имп. Евдоксии близ Анапла, не желая вступать в К-поль прежде, нежели будет оправдан на большем Соборе, чем тот, что его осудил. Но вслед народных волнений И. З. был вынужден въехать в К-поль, где был встречен ликующими толпами людей с зажженными светильниками, проводивших его до храма и заставивших произнести проповедь, в к-рой он говорил похвальные слова народному долготерпению, а также упомянул об имп. благорасположении к нему (*Sozom. Hist. eccl. VIII 18*).

Еп. Феофил не желал отступать: он решил расследовать в отсутствие в К-поле Ираклида Эфесского его незаконное рукоположение во епископа. Сторонники И. З. были против расследования такого дела заочно, в результате между александрийцами и константинопольцами произошло крупное столкновение, во время к-рого нек-рые были убиты и мн. ранены. Испугавшись возможных последствий, еп. Севериан и антиоанновская коалиция спешно покинули К-поль. Еп. Феофил с мон. Исаакием, несмотря на несудоходный сезон (была зима), отплыли в Александрию (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 17; Sozom. Hist. eccl. VIII 19*), к тому же епископ боялся мести народа, к-рый разыскивал его по К-полю (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 9 // SC. 341. P. 180*). После этого в К-поле состоялся Собор, на к-ром присутствовали ок. 60 епископов (по Сократу, их было 65 — *Socr. Schol. Hist. eccl. VI 18*), объявивших все решения Собора «при Дубе» недействительными и возвративших И. З. на столичную кафедру. Он вновь принялся за епископское служение, в т. ч. рукоположил своего бывш.



архидиак. Серапiona во епископа Гераклеи (Ираклии) Фракийской (*Sozom. Hist. eccl. VIII 19*).

IX. Второй конфликт с имп. Евдоксией и низложение И. З. В нояб. 403 г., при префекте К-поля Симплиции, к югу от ц. Св. Софии перед зданием Сената была установлена серебряная статуя имп. Евдоксии. По этому поводу были устроены народные игры и театральные представления, что вызвало недовольство И. З.; он произнес проповедь, в которой порицал учредивших игры. Имп. Евдоксия приняла обличения на свой счет и решила созвать новый Собор против святителя.

По инициативе имп. Евдоксии в К-поль прибыли епископы Леонтий Анкирский, Акакий Веррийский, Аммоний Лаодикийский, Брисон Филиппийский и др. К ним присоединились нек-рые прежние обвинители И. З., находившиеся в К-поле. На Рождество Христово 403 г. император не пришел в храм, объявив служившему И. З., что вступит с ним в общение не раньше, чем он оправдается перед Собором. И. З. был готов держать ответ, однако епископы не находили серьезных обвинений (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 18; Sozom. Hist. eccl. VIII 20*). Тогда епископы обратились к еп. Феофилу Александрийскому, прося его либо приехать из Египта и возглавить Собор, либо подать идею, на основании чего можно было бы осудить И. З. Еп. Феофил, боясь народной расправы, ехать отказался, но прислал 3 епископов: Павла, Пимена и некоего новопоставленного. Через них он передал, что считает возможным низложить И. З. на основании 4-го и 12-го правил *Антиохийского Собора* 341 г., запрещавших низложенному возвращаться к служению без соответствующего решения Собора. На новый Собор в К-поль съехались епископы из Сирии, Каппадокии, Понта и Фригии. По приезду они вступили в общение с И. З., чтобы он не смог обвинить их в противном, как это случилось с еп. Феофилом и со свт. Епифанием Кипрским перед Собором «при Дубе». Однако в придворных кругах (возможно, только у императрицы) такое поведение вызвало негодование. Вероятно, нек-рые епископы переходили из одного лагеря в другой: напр., еп. Палладий упоминает о еп. Феодоре Тианском, который демонстративно покинул К-поль, когда узнал о заговоре про-



новых знамений или несчастий и потому, изгнав И. З. из церкви, обязали его некоторое время оставаться в епископском

*Свт. Иоанн Златоуст перед имп. Евдоксией. 1893 г. Худож. Ж. П. Лоран (Музей августинцев, Тулуза)*

доме, чтобы иметь возможность быстро вернуть его, если что-то произойдет. Епископы Акакий и Антиох заверили

И. З., и о еп. Фаретрии Кесарийском, к-рый от страха, не выезжая из своего города, письменно присоединился к врагам И. З. Такую же позицию заняли Леонтий Анкирский и Аммоний Лаодикийский (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 9 // SC. 341. P. 184–186*). Присоединившись к Акакию, Антиоху, Севериану и Кирину, они предложили императору пригласить 10 епископов — сторонников И. З. для совместного рассмотрения канонов. Из них епископы Елпидий Лаодикийский (в 406 низложенный и сосланный, в 414 восстановленный на кафедре; находился в переписке с И. З. во время ссылки последнего) и Транквиллий убедили имп. Аркадия повелеть епископам Антиоху и Акакию поставить подписи под правилами арианского Собора, указав, что разделяют веру составивших их. Те отказались, и Собор не принял никакого решения по делу И. З. В течение Великого поста 404 г. И. З. продолжал служить и проповедовать, пока епископам не удалось убедить императора в виновности И. З. и добиться распорядка, чтобы он до Пасхи покинул храм (*Ibid. P. 190*). Еп. Феодорит Кирский сообщает, что И. З. было поставлено в вину то, что он совершал литургию после низложения, на что святитель отвечал, что на Соборе «при Дубе» он не был, обвинений не слышал, оправданий не приносил, а сослал его и вернул в К-поль император своим указом (*Theodoret. Hist. eccl. V 34*). Но оправдания И. З. не имели уже никакой силы, и в Великую субботу имп. Аркадий повелел ему покинуть храм, ссылаясь на то, что он низложен 2 Соборами. И. З. категорически отказался это сделать добровольно, предложив императору изгнать его силой. Однако в имп. дворце опасались

императора, что ответственность за низложение И. З. полностью лежит на них. Тогда 40 епископов из окружения И. З. пришли в к-польский мартирий, где находилась имп. чета, и еп. Павел Кратейский (Флавиопольский) просил имп. Евдоксию оставить И. З. в храме и не допустить кровопролития на Пасху. Однако их усилия оказались тщетными (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 9 // SC. 341. P. 192–194*).

События, происшедшие на Пасху 404 г., трактуются источниками по-разному. И. З., будучи отстранен имп. указом от служения, пребывал в своем епископском дворце. В храме же, по-видимому, собрались на пасхальную ночную службу преданные И. З. епископы, священники и миряне, в т. ч. оглашенные — для того чтобы, по обычаю, принять крещение. Созомен говорит, что крещение уже совершалось в храме, когда внезапно отряд воинов ворвался в церковь и силой выгнал всех. На следующий день они собрались в Констанциевых банях (*Janin. 1950. P. 213, 346; Sozom. Hist. eccl. VIII 21*). В Житии, приписываемом еп. Мартирию, говорится о насильственном изгнании из храма и о переносе места собрания, однако новое место не указывается (*Древние жития. 2007. С. 224–225*). В письме еп. Иннокентию И. З. рассказывает о кровопролитии во время крещения, происходившем в храмах (предположительно Св. Софии и св. Ирины) (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. // SC. 342. P. 82–84*). Согласно Сократу, сторонники И. З. добровольно покинули храм и собрались на пасхальную службу в Констанциевых банях (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 18*). Подробнее всего события пасхальной ночи описаны еп. Палладием. В то время как сторонники И. З. совершали службу



и крещение оглашенных в Константиновых банях, к магистру официидий (magister officiorum; с 29 янв. по 30 июля 404 им был Антемий, друг И. З.) пришли епископы Антиох, Севериан и Акакий и стали настаивать на запрещении службы в термах. Несмотря на опасения Антемия, что из-за ночного времени и огромного стечения народа могут возникнуть беспорядки, епископы настояли на своем. Их главным доводом было то, что император, придя в храм и не найдя там никого, обвинит их в клевете, т. к. они заверили его, что в К-поле почти не осталось сторонников низложенного И. З. Магистр предоставил в их распоряжение отряд солдат имп. гвардии под командованием некоего Лукия, приказав ему убедить без насилия народ вернуться в церковь. Уговоры не имели эффекта; тогда по настоянию епископов Антиоха, Севериана и Акакия вместе с верными им клириками солдаты (ок. 400 чел.) ворвались в бани и силой изгнали оттуда всех, попутно разграбив церковную утварь. Мн. пресвитеры и диаконы были арестованы, а высокопоставленные миряне высланы из К-поля (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 9 // SC. 341. P. 194–198*).

На следующий день император, отправившись в предместье К-поля Пемптон (*Janin. 1950. P. 262–263, 374*), увидел на поле множество людей (по еп. Палладию, ок. 3 тыс. чел.) в белых одеждах. Это были крещенные на Пасху, но охрана имп. Аркадия, чтобы не навлечь на себя его гнева, сказала, что перед ним еретики. На поле незамедлительно был направлен отряд солдат, к-рый разогнал собравшихся и арестовал еще неск. клириков и множество мирян, в т. ч. жен известных и богатых жителей К-поля (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 9 // SC. 341. P. 200–204*). С этого времени начались гонения на сторонников И. З., за к-рыми закрепилось название «иоанниты». Они собирались в разных местах, в т. ч. за городскими воротами на ипподроме, построенном имп. св. Константином I Великим (*Sozom. Hist. eccl. VIII 21*).

Запрещенный в служении, И. З. пребывал безотлучно в епископском дворце ок. 2 месяцев (с Пасхи до его отъезда из К-поля) (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 18; Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 9 // SC. 341. P. 204*). В течение этого времени дважды готови-



Свт. Иоанн Златоуст.  
Фрагмент росписи алтаря  
придела ап. Иакова, брата Господня,  
кафоликона мон-ря вмц. Екатерины  
на Синае. 2-я пол. XV в.

лось покушение на его жизнь. Исполнитель (невменяемый или притворяющийся им) 1-го покушения был задержан с кинжалом и отдан в руки префекта, но И. З. добился его помилования. Второй случай имел трагические последствия: слуга пресв. Елпидия (врага И. З.) был замечен в епископском дворце и узнан, при попытке остановить его заколол 3 чел., а затем, преследуемый, на улице убил 1 и ранил 3 чел., пока не был схвачен. Префект формально собирался судить его (чтобы успокоить народ), но отпустил. О причастности антииоанновской коалиции к подготовке убийства И. З. было известно (в частности, что 2-му убийце было заплачено 50 монет), и народ требовал казни задержанных, но, по-видимому, ничего не было доказано. После неудавшихся покушений преданные И. З. люди из народа круглосуточно охраняли епископский дворец (*Sozom. Hist. eccl. VIII 21–22; Древние жития. 2007. С. 228–229*).

На 55-й день после Пасхи епископы Акакий, Севериан, Антиох и Кирин пришли к императору и убедили его, взяв всю ответственность на себя, издать распоряжение об окончательной ссылке И. З. Имп. Аркадий отправил к И. З. нотарию Патрикия с указом покинуть К-польскую кафедру. И. З. считал себя незаконно и насильно изгоняемым, но согласился уехать из города тайно, чтобы народ не стал бунтовать и не произошло новых столкновений с вой-

сками. Попрощавшись с епископами, диакониссами Олимпиадой, Пентадией и Проклой и вдовой Невбридия Сильванией, И. З. вышел из вост. дверей ц. Св. Софии, а у западных (где был портал храма) приказал выставить ослиную упряжь, которой обычно пользовался, для отвлечения народа. Двери храма были предусмотрительно заперты, и т. о. удалось задержать на нек-рое время собравшихся там людей. Когда находившиеся на улицах узнали о высылке И. З., часть из них быстро направилась в порт, надеясь удержать своего епископа, а часть бросилась в бегство, испугавшись возможного гнева императора. Но И. З. успел взойти на небольшой корабль; он переправился в Вифинию, откуда продолжил путь к месту ссылки, назначенному имп. Аркадием, — г. Кукус в пров. Армения Вторая (ныне Гёксун, Турция) (*Sozom. Hist. eccl. VIII 22; Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 9 // SC. 341. P. 204–210*).

Когда И. З. тайно покинул ц. Св. Софии и направился к морю, в храме неожиданно произошло возгорание (20 июня 404). Огонь быстро охватил всю церковь и перекинулся на соседнее здание Сената. Сократ и Зосим утверждают, что виновниками пожара были сторонники И. З., к-рые т. о. пытались воспрепятствовать интронизации нового К-польского епископа. Зосим указывает, что храм был подожжен ночью, однако это расходится со сведениями др. историков. Созомен пишет, что обе стороны взаимно обвиняли друг друга в поджоге (*Sozom. Hist. eccl. VIII 22*). Еп. Палладий свидетельствует, что здание Сената было уничтожено за 3 ч., никто из людей и животных не погиб в огне, пожар не коснулся помещения, где хранились священные сосуды; он усматривает в пожаре наказание Божие за изгнание И. З. (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 10 // SC. 341. P. 213–214*). В Житии, приписываемом еп. Мартирию, допускается, что пожар могли устроить ревностные сторонники И. З., хотя все же отмечается, что это была диверсия врагов И. З. с целью обвинить в случившемся его сторонников (*Древние жития. 2007. С. 230–232*). В ходе следствия, порученного префекту К-поля Студию, были задержаны нек-рые клирики. И. З. и сопровождавшие его епископы Кириак Синадский и Евлисий Апамейский были закованы



в оковы в Вифинии и доставлены в Халкидон — ближе к столице для удобства следствия. Впосл. Кириак и Евлисий были отпущены, И. З. хотел опровергнуть обвинения в поджоге церкви, выдвинутые против него, однако ему не дали этого сделать (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 11 // SC. 341. P. 214*). Следующий префект К-поля Опат (язычник) казнил мн. иоаннитов, обвиненных в подготовке и организации поджога (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 18*). Пыткам, приведшим к смерти, подвергся молодой чтец Евтропий. Обвиняемой оказалась диаконисса Олимпиада, к-рая была принуждена к выплате немалого штрафа, после чего, покинув К-поль, поселилась в Кизике (*Sozom. Hist. eccl. VIII 24*).

2 окт. (по Сократу, 30 сент.) 404 г. в К-поле выпал необыкновенно крупный град, а через 4 дня после этого в родах скончалась имп. Евдоксия. Оба события осмыслялись современниками как наказание за низложение И. З. (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 19; Sozom. Hist. eccl. VIII 27*). После окончательной высылки И. З. из К-поля святитель и его сторонники неск. раз пытались заручиться поддержкой зап. Церквей, в т. ч. Римской. Первые попытки привлечь епископа Римского к участию в деле И. З. начались неск. раньше, после Собора «при Дубе». В кон. 403 или в нач. 404 г. еп. Феofil Александрийский известил Римского еп. Иннокентия I о низложении И. З. Письмо еп. Феофила не сохранилось; однако еп. Палладий сообщает, что еп. Феofil написал его от себя, а не от лица участников Собора «при Дубе», при этом не сообщал ни причин, ни обстоятельств низложения И. З. Реакция еп. Иннокентия поначалу была сдержанной: он не придавал значения этому делу и не ответил еп. Феофилу, видимо считая данный вопрос внутренним делом вост. Церквей.

Однако вскоре в Рим явился к-польский диак. Евсевий, к-рый сообщил еп. Иннокентию подробности, указав на неканоничность и безосновательность осуждения И. З. Спустя 3 дня в Рим прибыла делегация из К-поля, которая представила еп. Иннокентию 3 послания: от имени 40 епископов из партии И. З., от И. З. и от к-польского клира. Во всех посланиях содержалась просьба к Римскому епископу вмешаться в конфликт и встать на сторону И. З. (*Pallad. Dial. de Vita*

*Ioan. Chrysost. 1 // SC. 341. P. 62–64*). Во время написания этих посланий И. З. был уже отстранен от служения и пребывал в епископском дворце (весна 404). Послание И. З. (ср.: *Innocent. I, Papa. Ep. 12*), доставленное в Рим диак. Кириаком, сохранилось на лат. и греч. языках. И. З. отправил также копии послания предстоятелям 2 главных Церквей в Сев. Италии: епископам *Венерию* Медиоланскому и *Хромацию* Аквилейскому. И. З. описывает события в К-поле от Собора «при Дубе» до беспорядков в ночь на Пасху (17 апр. 404), пишет о безосновательности своего осуждения и о готовности доказать правоту перед законным полномочным Собором, а также просит 3 иерархов не разрывать с ним общения и письменно выразить протест против незаконий еп. Феофила (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. // SC. 342*



Моление  
св. Иоанна Златоуста.  
Фреска нартекса кафедрального  
монастыря Хиландар на Афоне.  
Между 1318 и 1320 гг.

*P. 68–94 = Innocent. I, Papa. Ep. 4; ср.: CPG, N 4402; PG. 52. Col. 529–536*).

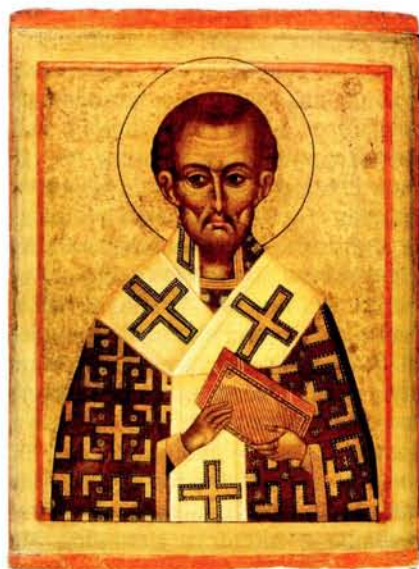
На этот раз еп. Иннокентий отправил послания обеим сторонам, известив их, что сохраняет общение и с И. З. и с еп. Феофилом, осуждение И. З. считает процессуально незаконным и предлагает пересмотреть дело на специально созванном Соборе зап. и вост. епископов, где сохранялась бы непредвзятость (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 3 // SC. 341. P. 64*). Еп. Феофила, однако, такое решение не устроило, и он направил в Рим пресв. Петра и к-польского диак. Мартирия, противника И. З., с заданием доказать еп. Иннокентию, что И. З. осужден справедливо на Соборе и что нет нужды пересматривать его дело. Однако еп. Иннокентий, ознакомившись с актами Собора «при Дубе», усмотрел в них ряд неканонических действий еп. Феофила. В послании к нему (скорее всего июль–авг. 404) еп.

Иннокентий упрекал еп. Феофила в скоропалительности решений и настаивал на пересмотре дела И. З. (греч. текст см.: *Ibidem = Innocent. I, Papa. Ep. 5*). Он заверял, что не разрывает общения ни с ним, ни с И. З. В письме еп. Иннокентия выражена надежда на то, что непредвзятый Собор сможет решить проблему и примирить враждующие партии. Об этом говорится и в написанном тогда же послании еп. Иннокентия к И. З. (*Innocent. I, Papa. Ep. 12*).

Приблизительно одновременно с Петром и Мартирием в Рим прибыл пресв. Феотекн с посланием 25 епископов от партии И. З., в котором они извещали еп. Иннокентия об изгнании И. З. в Кукус и о последовавших беспорядках в К-поле, приведших к пожару. В ответном послании еп. Иннокентий призывал И. З. запастись терпением и полагаться на Бога, который послал ему это испытание, чтобы проверить силу терпения. Еп. Иннокентий приводил

примеры из Свящ. Писания, где святые претерпевали несправедливые гонения, и нисколько не сомневался в правоте И. З. (*Ibidem*; греч. версия: *Sozom. Hist. eccl. VIII 26; Niceph. Callist. Hist. eccl. XIII 32*; лат. версия — обратный перевод с греческого). Еще одно послание было доставлено еп. Иннокентию к-польским пресв. Патерном от имени епископов Акакия Веррийского, Севериана Габальского и др. противников И. З. из числа малоазийских и сир. епископов. В послании И. З. обвинялся в организации всех беспорядков, в т. ч. в поджоге ц. Св. Софии. Однако еп. Иннокентий счел эти обвинения столь нелепыми, что даже не стал отвечать на послание. По еп. Палладию, 3 посольства: Петра и Мартирия, Феотекна и Патерна — прибыли в Рим одно за другим на протяжении короткого периода времени (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 3 // SC. 341. P. 66–70*). По-видимому, эти посольства и ответные послания Римского епископа (на первые 2) относятся





Свт. Иоанн Златоуст.  
Икона. Кон. XIV – нач. XV в. (ГММК)

к июлю — авг. 404 г. (Dunn. 2005). Еп. Феофил Александрийский не соби-рался пересматривать свое решение и не был заинтересован в том, чтобы это сделал кто-либо другой, в т. ч. Римский епископ, тем более что оппозиция И. З. еще более укрепилась после того, как на Антиохийской кафедре покровительствовавшего И. З. еп. Флавиана сменил противник И. З. еп. Порфирий (июль 404).

Хотя следствие о поджоге ц. Св. Софии не сумело ничего доказать, в К-поле были ужесточены меры против иоаннитов. 29 авг. 404 г. был издан имп. рескрипт о прекращении следствия и об освобождении всех задержанных в связи с этим клириков. Однако дополнительный пункт рескрипта гласил, что все клирики и епископы, не принадлежавшие к офиц. К-польской Церкви под рук. свт. Арсакия, должны быть насильственно высланы из столицы (СТh. XVI 2. 37), поэтому преследования иоаннитов продолжались и в К-поле, и в провинциях. Многие бежали в Рим, среди них — еп. Кириак Синадский и Евлсий, еп. Апа-меи Вифинской. Последний доставил еп. Иннокентию письмо 15 епископов — сторонников И. З., в к-ром описывались беззакония преследователей. По пути в Рим еп. Евлсий остановился в Фессалонике, где свт. Атанасий Фессалонийский передал ему для еп. Иннокентия послание, в к-ром выражал готовность придерживаться той линии по делу И. З., к-рую определяют в Риме (Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 3 // SC. 341.

Р. 74). Вскоре в Рим приехал еп. Палладий Еленопольский, вынужденный покинуть К-поль вслед имп. рескрипта. За ним прибыли пресв. Герман и диак. прп. Иоанн Кассиан Римлянин, доставившие жалобу от лица к-польского клира. Число бежавших с Востока увеличивалось, еп. Иннокентий получал новые жалобы на притеснения. Еп. Димитрий Пессинутский привез в Рим послание епископов Кари, к-рые заявили, что остаются в общении с И. З., и жалобу антиохийских клириков на еп. Порфирия, к-рый, по их мнению, незаконно занял кафедру в Антиохии. Нисибинский пресв. Валлаг (Вараг?) передал еп. Иннокентию протест месопотамских монахов и послание префекта К-поля Оптата (преемник Студия с окт.— нач. нояб. 404). Оптат, хотя и был язычником, с неодобрением относился к тому, что правительство заставляет его штрафовать диаконов, не желавших признавать свт. Арсакия (Ibidem).

18 нояб. 404 г. в К-поле был издан имп. указ, запрещавший под страхом изгнания собрания православных вне храмов и требовавший от христиан общения с 3 вост. иерархами: Арсакием К-польским, Порфирием Антиохийским и Феофилом Александрийским (СТh. XVI 4. 6). 4 февр. последовал новый имп. указ о том, что низложенные епископы не имеют права возвращаться на свои кафедры — им предписывалось находиться вдали от них без права апелляции (СТh. XVI 2. 35). Данное постановление распространялось и на тех, кто лишились кафедры в связи с делом И. З.; вскоре оно было применено со всей строгостью, когда некоторые вост. епископы (в т. ч. еп. Палладий Еленопольский), присоединившись к легатам Римской Церкви, прибыли в К-поль. Кончина имп. Евдоксии не изменила отношения правительства имп. Аркадия к иоаннитам, но, напротив, усилила гонения, о чем свидетельствует наряду с др. имп. указами указ о смещении с поста префекта мягкого и симпатизировавшего И. З. Студия. Т. о., дело И. З. привело к церковному расколу и приобрело политическую окраску.

Ряд бежавших в Рим сторонников И. З. получили покровительство нек-рых влиятельных благочестивых женщин, принадлежавших к высшим сенаторским фамилиям

города. Среди них были прп. Мелания Римляныня Старшая, ее внучка Мелания Младшая (оказавшая гостеприимство еп. Палладию: Pallad. Hist. Laus. 61), корреспондентка И. З. Аникия Юлиана, а также Фальтона Проба. В письмах, написанных И. З. в изгнании между кон. 404 и нач. 406 г., святитель выражает благодарность Фальтоне Пробе, Аникии Юлиане и некой Италике за поддержку, оказанную ему и его сторонникам в Риме (Ioan. Chrysost. Ep. 179, 180).

Находясь в Риме, пресв. Герман получил от еп. Иннокентия задание отвезти послание Римского епископа в Африку свт. Аврелию, еп. Карфагенскому, и блж. Августину Аврелию, еп. Гиппонскому (Innocent. I, Papa. Ep. 10 = Aug. Ep. 184). Судя по тому, что в кратком послании содержатся лишь рекомендации и любезности по адресу свт. Аврелия и блж. Августина, Герман, видимо, должен был сообщить им главное устно при личной встрече. Основным было описание происходящего на Востоке беззакония, чтобы настроить свт. Аврелия и блж. Августина на поддержку линии Римского епископа в деле И. З. Поддержка африкан. епископов была нужна еп. Иннокентию для того, чтобы оказать влияние на имп. Гонория. Весной 405 г. еп. Иннокентий направил пресв. Германа и диака прп. Иоанна Кассиана с ответным посланием к клиру и народу К-поля (Innocent. I, Papa. Ep. 7 = Sozom. Hist. eccl. VIII 26; Niceph. Callist. Hist. eccl. XIII 32). В послании еп. Иннокентий призывает к терпению и заверяет, что И. З. был осужден и изгнан незаконно и, следов., Арсакий не может считаться законным епископом. Еп. Иннокентий настаивает, чтобы дело И. З. было пересмотрено в соответствии с канонами I Вселенского Собора, а не с канонами, принятыми еретиками (намекая на Антиохийский Собор 341 г.). Действительно, с весны 405 г. еп. Иннокентий начинает оказывать давление на зап. имп. Гонория для созыва оправдательного Собора. Имп. Гонорий издал распоряжение о созыве Собора итальянских епископов и потребовал предоставить ему отчет о принятом решении. Трижды имп. Гонорий письменно обращался к брату имп. Аркадию: сохранилось 2 его послания; 1-е написано еще до Собора в Риме (весна 405?) и содержит просьбу прекратить преследования иоаннитов и оставить дело на



рассмотрение собора епископов (*Innocent. I, Papa. Ep. 8 = Coll. Avel. 38*).

После Пасхи (2 апр. 405) в Риме состоялся Собор (см. *Римские Соборы*), который рекомендовал имп. Гонорию вновь обратиться к брату с предложением о созыве Собора вост. и зап. епископов в Фессалонике, кроме того, послать к имп. Аркадию в К-поль специальную делегацию. Имп. Гонорий во 2-м послании (по времени написания — 3-м, сохр. только по-гречески: *Innocent. I, Papa. Ep. 9 = Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 3 // SC. 341. P. 82–84*) известил брата о решении италийских епископов и отправил ему послание не только Римского, но и Аквилейского Собора. Данное послание выдержано в более сдержанном тоне, чем предыдущее; имп. Гонорий говорит, что его основная цель — мир в Церкви, с к-рым тесно связано процветание империи, и потому просит имп. Аркадия не препятствовать, но способствовать проведению Собора в Фессалонике. Зап. император изъявляет готовность подчиниться любому решению Собора, каким бы оно ни было, однако дает понять, что уверен в невиновности И. З., ставшего жертвой интриг. Имп. Гонорий также желает, чтобы на Соборе присутствовал еп. Феофил Александрийский как зачинщик смуты в Церкви.

В кон. 405 г. еп. Иннокентий направил в К-поль к имп. Аркадию посольство, в к-рое вошли епископ г. Бриксия (ныне Брешиа) св. *Гауденций*, епископы Эмилиан Беневентский и Китегий (кафедра неизвестна), а также рим. пресвитеры Валентин и Бонифаций (впосл. св. *Бонифаций I*, папа Римский). Они везли с собой соборное постановление и личные послания еп. Иннокентия, епископов Хромация Аквилейского и Венерия Медиоланского и имп. Гонория к имп. Аркадию (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 4 // SC. 341. P. 84–86*). К делегации присоединились также вост. изгнанники: епископы Кириак Синадский, Палладий Еленопольский, Димитрий Пессинунтский и Евлисий Апамейский. Несмотря на то что посольство было поддержано имп. Гонорием, везло его послание, оно оставалось по преимуществу инициативой Римского епископа. В нач. 406 г. посольство прибыло в Афины, намереваясь далее продолжить путь через Фессалонику, где послание еп. Иннокен-

тия должно было быть вручено свт. Анисию. Однако в Афинах легаты были задержаны неким трибуном, посажены на корабли (зап. епископы отдельно от восточных) и доставлены в К-поль. В течение 3 дней плавания зап. легатам не давали пищи, а по прибытии в к-польское предместье Виктора (*τὰ Βίκτωρος* — см.: *Janin. 1950. P. 406–407*) их задержали (возможно, по приказу имп. Аркадия) и переправили во фракийскую крепость Афира, где содержали в тяжелых условиях. У легатов потребовали находящиеся при них письма, однако те отказались вручать их кому-либо, кроме имп. Аркадия, — тогда письма были взяты у них силой. Легаты не согласились вступить в общение со свт. *Аттиком* — преемником скончавшегося 11 нояб. 405 г. свт. Арсакия (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 20*). Неудачей закончилась попытка подкупить легатов за 3 тыс. монет, чтобы они перестали поддерживать И. З. и признали свт. Аттика. Тогда легаты были фактически высланы на Запад: их посадили на плохо оснащенный корабль, на к-ром они добрались до Лампсака, откуда, поменяв судно, за 20 дней доплыли до Италии. Находившиеся с ними вост. епископы по приезду в Афиру были помещены отдельно, а позже отправлены в ссылку (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 4 // SC. 341. P. 90–92*).

И. З. написал неск. писем, посвященных этому посольству: одни адресованы зап. епископам и пресвитерам (*Ioan. Chrysost. Ep. 156–161*), другие — вост. епископам (Ep. 165–167). Это однотипные письма, значительно различающиеся между собой. Адресаты анонимны: вероятно, письма были составлены И. З. еще до провала посольства, когда весть о направляющейся из Рима делегации достигла Кукуса, но святитель не был осведомлен о составе участников. И. З. благодарит адресатов за инициативу и призывает действовать как можно активнее, однако, по-видимому, испытывает неуверенность в успехе предприятия. В одном из писем (Ep. 160) он говорит корреспонденту, что будет ему благодарен, даже если не удастся сломить упорство тех, кто произвели смуту в Церкви. И. З. был осведомлен об активных действиях в его поддержку свт. Анисия Фессалонийского и др. епископов Вост. Иллирика. Послания свт. Анисию, собору епископов Македонии и Алек-

сандру Коринфскому, митр. Ахайи, выдержаны в том же духе, что и письма участникам рим. посольства, и написаны, вероятно, одновременно с ними, когда И. З. еще не знал, что италийской делегации не удалось скоординировать действия со свт. Анисием (Ep. 162–164). О неудаче, постигшей зап. посольство, в Кукусе узнали довольно быстро; о реакции на них И. З. известно из письма еп. Бриксии свт. Гауденцию. И. З. восхищается твердостью свт. Гауденция, благодарит за труды, понесенные ради него, и, несмотря на провал, просит удвоить усилия для восстановления благополучия Церкви (Ep. 184). Подобные мысли высказаны в письмах Венерию Медиоланскому и Исихию Салонскому, чтобы они не отступали от начатого, не погубили уже достигнутого и умножили рвение (Ep. 182, 183).

Весной 406 г. И. З., по всей видимости находясь в Арабиссе, отправил еп. Иннокентию новое письмо (см.: *Delmaire. 1991. P. 90*), в к-ром сетовал на сложности с отправкой писем, на отдаленность мест, где он ныне находится, и на разразившуюся в тех местах эпидемию. И. З. выразил надежду, что еп. Иннокентий по-прежнему ищет способ вернуть его из изгнания, но даже если попытки Римского епископа ни к чему не приведут, святитель заранее благодарен ему за труды (*Ioan. Chrysost. Epistula Innocentio, episcopo Romae // PG. 52. Col. 535–536 = Innocent. I, Papa. Ep. 11*). Однако еп. Иннокентий на тот момент уже не имел влияния, т. к. имп. Гонорий из-за осложнения обстановки в Италии, к-рой угрожали готы, не мог оказывать эффективное давление на брата. Вся антииоанновская коалиция: имп. Аркадий и предстоятели основных вост. Церквей (свт. Аттик К-польский, еп. Феофил Александрийский и еп. Порфирий Антиохийский) — не реагировала на призывы Римского епископа. В этих условиях еп. Иннокентию не оставалось ничего другого, как в одностороннем порядке разорвать общение с вост. Церквями. После этого надежда на изменение участи И. З. посредством вмешательства Запада окончательно исчезла.

Х. Вторая ссылка и кончина И. З. Из Вифинии через Никомидию И. З. в сопровождении солдат прибыл в Никею, где задержался на нек-рое время, возможно ожидая распоряжения императора относи-





тельно окончательного места ссылки. Из Никеи И. З. написал 2 письма Олимпиаде. В 1-м (самом раннем из сохранившихся писем из ссылки — июнь 404) он сообщает, что благополучно перенес плавание, превосходно себя чувствует и свежий воздух пошел ему на пользу, что охраняющие его воины очень хорошо к нему относятся и предоставляют все необходимое, так что даже не нужны слуги (*Ioan. Chrysost. Ep. 1 // SC. 13. P. 95 = Ep. 11 // PG. 52. Col. 609*). Во 2-м письме (от 3 июля 404) И. З. сетует по поводу того, что не получает известий от Олимпиады (*Ep. 2 // Ibid. P. 97 = Ep. 10 // Ibid. Col. 608*): вероятно, И. З. не располагал сведениями о событиях, происшедших в К-поле за 2 недели с момента его отъезда и ничего не знал о судебном процессе над Олимпиадой. 27 июня 404 г., через неделю после того как И. З. покинул К-поль, в ц. св. Апостолов состоялась интронизация нового епископа столицы — Арсакия, родного брата бывш. К-польского еп. Нектария (381–397).

В пути от Никеи до Кукуса И. З. провел 70 дней. В письме Брисону, написанном по прибытии в Кукус (*Ep. 234 // PG. 52. Col. 739*), И. З. жалуется на тяжести, выпавшие в дороге, на недостаток самого необходимого и на постоянную угрозу нападений исавров. Из др. писем известно, что условия содержания И. З. были не слишком суровы, хотя ему приходилось страдать от плохой воды (*Ep. 120 // Ibid. Col. 674*). Начальник конвоя Феодор относился к И. З. очень благожелательно: узнику было позволено передвигаться сидя на носилках (*Ep. 14 // Ibid. Col. 615*), писать письма. Кроме того, дорога пролегла через крупные города, где были общественные бани. В числе городов — 2 провинциальных центра: Анкира Галатийская и Кесария Каппадокийская. В Анкире И. З. встретил черствый прием и угрозы местного еп. Леонтия, к-рый был противником И. З. и одним из инициаторов его вторичного низложения (*Idem // Ibid. Col. 613*; ср.: *Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 9 // SC. 341. P. 184–186*). На подступах к Кесарии народ выходил к И. З. навстречу и выражал сострадание (*Ioan. Chrysost. Ep. 9 // PG. 52. Col. 608*). В Кесарии еп. Фаретрий формально оказал И. З. гостеприимство, однако И. З. скептически отзывался



друзей, в частности Пеания, не предпринимать попыток перевести его в др. место: тяготы но-

*Свт. Иоанн Златоуст отправляется в изгнание. Миниатюра из Мисология Василия II. 1-я четв. XI в. (Vat. gr. 1613. P. 178)*

вого пути пугали его гораздо больше, чем пребывание в Кукусе (*Ep. 193 // Ibid. Col. 720*). Однако

И. З. писал Олимпиаде, что готов переменить место ссылки, если ему предоставят право выбора или предложат переехать ближе к столице, напр. в Никомидию или в Кизик (*Ep. 13 // Ibid. Col. 611–612*). Живя в Кукусе, И. З. неоднократно жаловался, что оказался на краю земли, в месте, лишенном всяких признаков цивилизации (*Ep. 234–236 // Ibid. Col. 739–740*), однако в целом место ссылки его устраивало: климат напоминал антиохийский, И. З. чувствовал себя гораздо лучше, чем в К-поле, и мог отдохнуть от трудов и волнений (*Ep. 13, 14, 193*). В Кукусе И. З. был гостеприимно принят пресв. Константином, антиохийцем по происхождению. Из Антиохии прибыла, чтобы почтить И. З., пожилая диаконисса Савиниана. Богатый житель Кукуса Диоскор предоставил И. З. свой дом, а сам переехал в загородное поместье. Правитель пров. Армения Вторая Сопатр оказался весьма расположенным к И. З. В письме еп. Кириаку И. З. просит последнего взять под свое покровительство сына Сопатра, обучавшегося в К-поле (*Ep. 64 // Ibid. Col. 644*).

Две зимы, проведенные в ссылке (404/05 и 405/06), оказались крайне суровыми. В 1-ю зиму И. З. постоянно болел, к весне его пищеварительная система была окончательно расстроена, и он мог принимать только самую легкую пищу (*Ep. 4 // Ibid. Col. 593*). В течение следующей зимы в результате частых набегов исаврийского племени, жившего в горах Тавр, были истреблены целые города (*Ep. 61 // Ibid. Col. 642*). Ввиду реальной угрозы Кукусу его жители стали уходить в безопасные места (*Ep. 127 // Ibid. Col. 687*), в т. ч. (также и И. З.) в город-крепость Арабисс, в 52 милях от Кукуса. Несмотря на угрозу голода из-за большого скопления народа, И. З.

И. З. писал Олимпиаде, что готов переменить место ссылки, если ему предоставят право выбора или предложат переехать ближе к столице, напр. в Никомидию или в Кизик (*Ep. 13 // Ibid. Col. 611–612*). Живя в Кукусе, И. З. неоднократно жаловался, что оказался на краю земли, в месте, лишенном всяких признаков цивилизации (*Ep. 234–236 // Ibid. Col. 739–740*), однако в целом место ссылки его устраивало: климат напоминал антиохийский, И. З. чувствовал себя гораздо лучше, чем в К-поле, и мог отдохнуть от трудов и волнений (*Ep. 13, 14, 193*). В Кукусе И. З. был гостеприимно принят пресв. Константином, антиохийцем по происхождению. Из Антиохии прибыла, чтобы почтить И. З., пожилая диаконисса Савиниана. Богатый житель Кукуса Диоскор предоставил И. З. свой дом, а сам переехал в загородное поместье. Правитель пров. Армения Вторая Сопатр оказался весьма расположенным к И. З. В письме еп. Кириаку И. З. просит последнего взять под свое покровительство сына Сопатра, обучавшегося в К-поле (*Ep. 64 // Ibid. Col. 644*).

Две зимы, проведенные в ссылке (404/05 и 405/06), оказались крайне суровыми. В 1-ю зиму И. З. постоянно болел, к весне его пищеварительная система была окончательно расстроена, и он мог принимать только самую легкую пищу (*Ep. 4 // Ibid. Col. 593*). В течение следующей зимы в результате частых набегов исаврийского племени, жившего в горах Тавр, были истреблены целые города (*Ep. 61 // Ibid. Col. 642*). Ввиду реальной угрозы Кукусу его жители стали уходить в безопасные места (*Ep. 127 // Ibid. Col. 687*), в т. ч. (также и И. З.) в город-крепость Арабисс, в 52 милях от Кукуса. Несмотря на угрозу голода из-за большого скопления народа, И. З.

Тем не менее первые послания, написанные И. З. по прибытии в Кукус, исполнены облегчения и некоторой радости от окончания долгого перехода. И. З. просит к-польских



чувствовал себя в Арабиссе в большей безопасности (Ер. 69, 135 // *Ibid.* Col. 646, 693). Еп. Палладий приписывает переселение И. З. в Арабисс проискам недругов святителя, оставшихся в К-поле, к-рые приказали переправить И. З. в более суровую местность (*Pallad.* Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 11 // SC. 341. P. 220). Вероятно, к лету 406 г. И. З. вернулся в Кукус. В 2 письмах (кон. 406 — нач. 407) И. З. вспоминает о пребывании в Арабиссе как о прошлом (*Ioan. Chrysost.* Ер. 4, 126 // PG. 52. Col. 594, 687).

Во время пребывания в Арабиссе И. З. подружился с местным еп. Отреем. От него он получил нек-рые святыни, к-рые послал пресв. Констанцию, занимавшемуся миссионерской деятельностью среди сельских жителей в горах Ливана (Ер. 126 // *Ibid.* Col. 687). Сохранилась переписка И. З. с Константином, показывающая, какой интерес продолжал проявлять И. З. к миссионерству, даже находясь в изгнании. В 1-м из сохранившихся писем (Ер. 221 // *Ibid.* Col. 732–733; посланном, по-видимому, еще из Никеи) И. З. изъявляет желание быть в курсе деятельности Констанция на поприще распространения христианства и постройки церквей и призывает его продолжать начатое, несмотря на все трудности. И. З. послал Констанцию в помощь бывш. затворника, к-рого встретил в Никее. Как свидетельствуют дальнейшие письма (Ер. 21, 53–54, 123 // *Ibid.* Col. 624, 637–639, 676–678), И. З. помогал Констанцию и материально. В одном из последних писем (406) И. З. упоминает о том, что направляет к Констанцию пресв. Руфина для восстановления порядка, нарушенного из-за столкновений между христианами и язычниками, и посылает средства для скорейшего окончания строительства церквей. В др. посланиях И. З. призывает еп. Агапиту оказать поддержку пресв. Елпидию, к-рый проповедовал Евангелие жителям горных областей в районе хребта Аман, на границе Сирии и Киликии (Ер. 175 // *Ibid.* Col. 711–712). И. З. приложил немало усилий для выкупа захваченных исаврами в плен людей и для возвращения их родным. На это пошла часть средств, к-рые он получал из К-поля (гл. обр. от Олимпиады). Эти средства также использовались на благотворительность — для помощи местным жителям.

Христ. миссионерство для И. З. было настолько важным, что он советовал Олимпиаде поддерживать отношения со свт. *Маруфом*, еп. Мартиропольским (осудившим И. З. на Соборе «при Дубе»), к-рый активно занимался распространением христианства в Иране (Ер. 14 // PG. 52. Col. 618). Др. миссионерское дело, начатое И. З. еще во время епископского служения в К-поле, — распространение христианства среди готов, обитавших на сев. побережье Понта Эвксинского и в Тавриде, — было продолжено в ссылке. В изгнании он поддерживал связь с гот. монахами, жившими в к-польском поместье Промота. В одном из писем И. З. благодарит их за то, что они сохранили к нему расположение и после его изгнания, а также просит позаботиться, чтобы его личность не стала причиной раздора и расколов в среде гот. христиан (Ер. 207 // *Ibid.* Col. 726–727). В письме Олимпиаде И. З. озабочен по поводу буд. преемника скончавшегося гот. еп. Унилы, сомневаясь, что будет избран достойный епископ в условиях, сложившихся в К-польской Церкви после его изгнания (Ер. 14 // *Ibid.* Col. 618).

Сведения о последних днях И. З. содержатся гл. обр. в «Диалоге...» еп. Палладия (*Pallad.* Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 11 // SC. 341. P. 214–230). В отличие от предыдущего периода жизни И. З., свидетелем к-рого еп. Палладий был лично, с 406 г. он находился в ссылке в Сиене (ныне Асуан, Египет) и информацию об И. З. получал из вторых или третьих рук. Из-за этого еп. Палладий допускает неточности в рассказе: напр., воина мч. Василиска называет Команским епископом, не уверен в расстоянии (5 или 6 миль) между мартирием Василиска и г. Команы, ошибается в причине переезда И. З. в Арабисс и т. п. Однако др. церковные историки (Сократ, Созомен и еп. Феодорит Кирский) ограничиваются упоминанием факта кончины И. З. в Команах, а в Житии, приписываемом еп. Мартирию, говорится лишь о получении известия о смерти И. З. и о реакции на нее в К-поле. 2-ю пол. 406 и 1-ю пол. 407 г. И. З. находился скорее всего в Кукусе, вернувшись из Арабисса, хотя прямых свидетельств этого в источниках нет. В это время в К-поле было принято решение об изменении места ссылки — новым пунктом назначе-

ния указывался удаленный от всех центров цивилизации г. Питиунт (ныне Пицунда) на вост. берегу Понта Эвксинского, отстоящий от Кукуса более чем на 1 тыс. км. Нет оснований предполагать, что И. З. заранее знал о готовящемся переводе его в Питиунт, хотя возможность переноса ссылки в др. место он рассматривал еще в 404 г. (в письме Пеапию — *Ioan. Chrysost.* Ер. 193 // PG. 52. Col. 719–720). Еп. Палладий говорит, что идея отправки И. З. еще дальше принадлежала его недругам — сир. епископам, в т. ч. Севериану и Порфирию (*Pallad.* Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 11 // SC. 341. P. 222). И. З. пользовался в ссылке почетом и известностью: мн. сторонники святителя приходили к нему в Кукус из Антиохии и др. мест Сирии (*Sozom.* Hist. eccl. VIII 27), что не могло не вызывать ревность и опасения у еп. Порфирия Антиохийского. Созомен называет иную причину ужесточения ссылки: в К-поле враги И. З. были напуганы вмешательством Запада и требованием созыва оправдательного Собора (*Ibid.* 28).

Неизвестно, когда именно имп. приказ о переведении И. З. в Питиунт был доставлен в Кукус или в Арабисс. Еп. Палладий говорит о 3-месячном пути, к-рый предстояло преодолеть И. З. (*Pallad.* Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 11 // SC. 341. P. 224), однако это указание относится скорее ко времени, к-рое в среднем требовалось на путь до Питиунта (*Хрушкова Л. Г.* Раннехристианские памятники восточного Причерноморья (IV–VII вв.). М., 2002. С. 56), а не к реально затраченному И. З. времени на путь до Коман, куда И. З. прибыл 12 сент. По прибытии в Команы, не останавливаясь в городе, эскорт переправился по мосту на сев. берег р. Ирис. Привал был устроен лишь возле мартирия мч. Василиска, расположенного в 5–6 милях от города (*Pallad.* Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 11 // SC. 341. P. 224–226). (Еп. Палладий мог ошибиться в расстоянии, т. к. остатки визант. мон-ря мч. Василиска находятся неск. дальше, на месте совр. поселения Акбелен (Бизери), на расстоянии 16 км к северо-востоку от совр. тур. сел. Гюменек и развалин древних Коман. Возможно также, что мартирий мч. Василиска в IV в. находился ближе к Команам, чем позднейший монастырь. Раскопки 2004–2005 гг., проведенные тур. археоло-







гами, показали наличие некрополей рим. и ранневизант. периодов на холмах в окрестностях древних Коман. В частности, были обнаружены следы 2 визант. храмов с отсутствием следов поселений при них (*Burcu Er-ciyas D. Tokat li Komana Antik Kenti Yüzey Ara t rmas* 2004 // *Ara tirma Sonuçlar Toplantı s. Ankara, 2006. Vol. 23. N 2. P. 13–22; Eadem. Comana Pontica: A City or a Sanctuary? // Mithridates VI and the Pontic Kingdom. Aarhus, 2009. P. 289–312*). Т. о., археологические данные подтверждают сведения о мартирии, указанные еп. Палладием. Это относится и к упоминанию команского моста: о его существовании в IV–V вв. свидетельствует сохранившаяся рим. надпись на регуляторе уровня воды.) Заночевав у мартирии, И. З. во сне увидел мч. Василиска, к-рый ободрил святителя и предсказал, что на следующий день они будут вместе. Еп. Палладий упоминает о явлении мученика священнику часовни с повелением приготовить место для погребения И. З. Наутро (14 сент. 407), несмотря на просьбы И. З. задержаться на неск. часов у мартирии, конвой поторопился выступить в дальнейший путь. Однако, не пройдя и 30 стадий (ок. 5 км), они вынуждены были вернуться, т. к. И. З. стало совсем плохо. Он потребовал новых светлых одежд, переоделся, раздал оставшуюся одежду находившимся рядом. Затем И. З. причастился Св. Таин, произнес молитву, завершив ее, по своему обыкновению, фразой «Слава Богу за все», и «перешел ко Христу». К этому времени у мартирии собрались монахи и миряне из Сирии, Киликии, Понта и Армении. Погребен И. З. был в мартирии, рядом с могилой мч. Василиска.

Ю. А. Казачков

**Оправдание И. З. и перенесение его мощей в Константинополь.** Сторонники И. З. в К-поле и Антиохии отказывались признать Аттिका и Порфирия законными епископами, вследствие чего образовался иоаннитский раскол. Первая попытка примирения с иоаннитами была предпринята в Антиохии. Преемник Порфирия Александр (414–424) был настроен на перемирие со всеми раскольниками. Он первым внес имя И. З. как епископа в диптихи (ранее исключенное) (*Theodoret. Hist. eccl. V 35*) и вернул кафедры вост. епископам Паппе и Елпи-

дию, к-рые были низложены Порфирием за приверженность И. З. В 415 г. еп. Александр обратился в Рим с предложением восстановить церковное общение. Это предложение было рассмотрено еп. Иннокентием I и специальным Собором 20 италийских епископов и рим. клириков. Действия еп. Александра по примирению как с иоаннитами, так и с евстафианами были одобрены. В Антиохию были отправлены 2 послания Римского епископа (*Innocent. I, Papa. Ep. 19, 20*): одно официальное, за подписью 20 епископов, 2-е личного характера, где еп. Иннокентий выражает желание поддерживать постоянную переписку с еп. Александром, чтобы быть в курсе дел, происходящих на Востоке. По антиохийским вопросам еп. Иннокентий консультировался с нашедшим прибежище в Риме Иоанном Кассианом, к-рый ранее был диаконом у И. З. Хотя в посланиях еп. Иннокентий упоминает о консультациях с Иоанном Кассианом только по вопросу о евстафианах, не исключено, что затрагивалась и проблема иоаннитов.

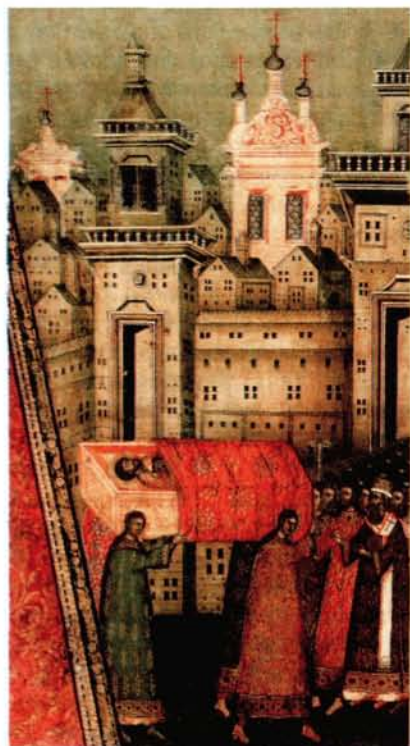
Антиохийские послы привезли еп. Иннокентию также письма еп. Акакия Веррийского, бывш. противника И. З., к-рый изъявлял желание восстановить общение с Римом. Ответное послание еп. Акакию было поручено передать через еп. Александра. Дело еп. Акакия разбиралось Собором 20 епископов, на котором было принято решение по этому вопросу (в послании не уточняется какое именно). Еп. Акакию еп. Иннокентий ответил, что требует от него лишь оставить злобу на иоаннитов и присоединиться к действиям еп. Александра, что еп. Акакий должен будет засвидетельствовать перед Римским епископом, — этого будет достаточно для его принятия в общение (*Idem. Ep. 21*).

Македонский еп. Максимиан, находившийся в 415 г. в Риме, по-видимому, как представитель епископов Вост. Иллирика (*Idem. Ep. 18*), выступил с инициативой примирения с Римом и К-польского еп. Аттिका. Тот не ответил на его предложение, и тогда еп. Максимиан письменно просил Римского епископа проявить инициативу. Однако в ответном письме еп. Иннокентий заявил, что с радостью пойдет на примирение с Аттиком, если тот, как еп. Александр Антиохийский, направит в Рим по-

слов с данным предложением и оправдает И. З. Но Аттик медлил с решением, т. к. внесение в диптихи имени И. З. означало бы, что Аттик занял К-польскую кафедру незаконно при жизни законного епископа (*Idem. Ep. 22*). Еп. Иннокентий написал также своему представителю в К-поле пресв. Бонифацию (участнику неудавшегося посольства 405–406 гг. и впосл. его преемнику на Римской кафедре), поручая ему поддерживать связи с теми, кто ратуют за восстановление Аттиком общения с Римом, однако следовать в этом намеченному Римским престолом курсу: примирение станет возможным только после оправдания И. З. и офиц. обращения к Римскому епископу (*Idem. Ep. 23*). Когда в 416 г. по частным делам в К-поль прибыл еп. Александр Антиохийский, столичные иоанниты собрались вокруг него и устроили манифестацию против еп. Аттика. Александр попытался склонить Аттिका к примирению с Римом. В результате под давлением извне и изнутри (со стороны своей недовольной паствы), посоветовавшись с имп. Феодосием II и с префектом претория Анфимием, Аттик внес имя И. З. в к-польские диптихи. Восстановление общения Рима с К-полем прошло более незаметно, чем с Антиохией; неизвестна даже точная дата этого события — оно датируется окончанием правления Иннокентия I († 417). Возможно, еп. Аттик не желал излишней огласки. В послании к свт. Кириллу Александрийскому (преемнику еп. Феофила с 412), объясняя свое поведение, он заявил, что включил имя И. З. в диптихи вынужденно, ради сохранения мира в Церкви (*Atticus Constantinopolis. Ep. 75 // PG. 77. Col. 348–352*). Он также коснулся событий в Антиохии, когда по смерти еп. Александра его преемник Феодот попытался вычеркнуть имя И. З. из диптихов, однако возмущение народа заставило епископа вновь восстановить его имя. В ответном письме свт. Кирилл назвал поступок Аттика глупым и сравнил его с включением Иуды в число апостолов (*Cyr. Alex. Ep. 76 // PG. 77. Col. 352–360*). Однако, вероятно, упорство свт. Кирилла продолжалось недолго: участники Карфагенского Собора (419) в послании к Бонифацию I, еп. Римскому, упоминают Александрийскую кафедру как находящуюся в общении



с Римом (*Munier C. Concilia Africae. Turnhout, 1974. P. 160. (CCSL; 149)*). Свт. Кириллу не приходилось надеяться на перемену политики Римского престола, с к-рым были солидарны К-поль и Антиохия, особенно после того как преемником Иннокентия I на кафедре стал безжавший в Рим и причисленный к местному



Перенесение мощей свт. Иоанна Златоуста.  
Фрагмент иконы «Свт. Иоанн Златоуст, со сценами рождества и перенесения мощей». Иконописец Феодор Игнатьев.  
Кон. XVII – нач. XVIII в. (ЯХМ)

клиру Зосим (417–418), ранее бывший диаконом у И. З.

Литургическое поминовение И. З. впервые было совершено 26 сент. 428 г. в Евдоме. Инициатором и совершителем этого торжества стал недавно поставленный К-польским епископом Несторий (*Marcellinus Comes. Chronicon an. 428 // MGH. AA. T. 11. P. 77*), как и И. З., вышедший из среды антиохийского клира. В кон. 437 – нач. 438 г. свт. Прокл К-польский (434–446) убедил имп. Феодосия II издать распоряжение о переносе останков И. З. из Коман в столицу. Останки были перевезены морем; в К-поль они прибыли 27 янв. 438 г. поздно вечером или ночью. Вся гавань и вход в Боспор были наполнены лодками, на к-рых люди с зажженными светильниками встречали процессию. Имп. Феодосий, скло-

нившись над гробом И. З., произнес молитву о прощении своих родителей Аркадия и Евдоксии. Захоронены мощи были в к-польской ц. св. Апостолов (*Theodoret. Hist. eccl. V 36; Socr. Schol. Hist. eccl. VII 45*), служившей усыпальницей императоров и епископов К-поля. Это событие стало фактически актом канонизации И. З. и окончательно примирло с К-польской Церковью оставшихся иоаннитов.

Д. В. Зайцев

**Сочинения.** Ни один из греч. отцов Церкви не оставил столь обширного лит. наследия, как И. З., к-рому принадлежит почти 900 сочинений (см.: СРГ, N 4305–5197). За редкий дар красноречия его нередко называли Златословным (*Χρυσολόγιος*) и Златоструйным (*Χρυσόρροος*), с сер. VI в. за ним закрепилось прозвание Златоуст (*Χρυσόστομος*). С V в. появляются переводы творений И. З. на латынь, затем на вост. языки: сирийский, армянский, грузинский, коптский и арабский, в посл. на старославянский и древнерусский. Большинство сочинений представляют собой стенографированные и отредактированные им устные проповеди (более 700), иногда тщательно подготовленные, а иногда произнесенные без предварительной подготовки (см.: *Kelly. P. 57–58; Брендле. 2006. С. 51*). По тематике они разделяются на неск. групп: догматико-полемические, экзегетические, пастырские и катехизические, нравственно-аскетические, праздничные, энкомнистические, автобиографические, на разные случаи. Помимо устных проповедей И. З. принадлежат трактаты догматического, пастырского и нравственно-аскетического содержания, письма и церковные документы – послания, постановления, указы, составленные И. З. во время архиерейского служения.

**Догматико-полемические.** I. «Против аномеев» (*Contra Anomaeos; CPG, N 4318–4325; PG. 48. Col. 701–812; SC. 28 bis. 396; рус. пер.: Творения. Т. 1. Кн. 2. С. 493–615*), общее заглавие 12 гомилий, посвященных опровержению аномейства (см. *Аномей*), а также рассмотрению трудных мест Свящ. Писания, на основании к-рых еретики превратно учили о сущностной инаковости Отца и Сына. До И. З. с аномеями вели богословскую полемику каппадокийцы, но если святители Василий Великий и Григорий, еп. Нисский, писали ско-



Беседа Иисуса Христа со свт. Иоанном Златоустом.  
Миниатюра из Киевской Псалтири.  
1397 г. (РНБ. Ф. 6. Л. 95 об.)

рее для профессиональных богословов, то И. З. обращается к простому народу, среди которого могли находиться и сторонники аномейства (см.: *Daniélou J. Introduction // SC. 28 bis. P. 16–17*).

«О непостижимом» (*Περὶ ἀκατάληπτου; De incomprehensibili Dei natura; CPG, N 4318; Χρήστου. 1953*), или «Против аномеев Слова 1–5», произнесены в Антиохии в сент. – дек. 386 г. (*Malingrey A.-M. Tableau chronologique // SC. 396. P. 369; Mayer. 2005. P. 250*). В 1-й гомилии святитель порицает еретиков за то, что они возомнили, будто обладают совершенным знанием сущности Божией, развивает традиц. для каппадокийцев аргументы о непостижимости Бога по сущности и познаваемости Его по энергиям. Во 2-й гомилии высмеивается утверждение аномеев, будто они знают Бога так, как Он знает Сам Себя. В 3-й гомилии И. З. говорит, что даже тот, кто хулит Бога, никогда не сможет повредить Ему. Ни люди, ни ангелы, говорится в 4-й и 5-й гомилиях, не знают Того, Кто обитает в неприступном свете; только Единородный Сын и Св. Дух обладают совершенным знанием Отца, будучи совечны и равны Ему.

«О блаженном Филогонии» (*Εἰς τὸν μακάριον Φιλογόνιον; De beato Philogonio; CPG, N 4319*), или «Против аномеев Слово 6», произнесено





в день памяти этого святого — 20 дек. 386 г. (*Malingrey A.-M. Tableau chronologique // SC. 396. P. 369; Allen, Mayer. 2000. P. 184; Mayer. 2005. P. 250*) в Антиохии, где свт. *Филогоний* ранее был епископом. По содержанию не относится к группе, поскольку И. З. отступает от обличения еретиков, чтобы почтить память святого, к-рый работал адвокатом, однако за добродетель был призван Господом к епископскому служению. И. З. говорит также о приближающемся празднике Рождества Христова и о том, как важно достойно подготовиться к принятию Христовых Таин.

«О единосущии» (Τοῦ ὁμοούσιον εἶναι τὸν Υἱὸν τῷ Πατρὶ ἁπόδειξις; De consubstantiali; CPG, N 4320), или «Против аномеев Слово 7», произнесено в янв. 387 г. (*Malingrey A.-M. Tableau chronologique // SC. 396. P. 369; Mayer. 2005. P. 250*); продолжение обличения аномеиста. Доказав, что Отца знают только Сын и Св. Дух, И. З. ставит вопрос о единосущии Отца и Сына: если единосущие рожденного с родившим видно не только у людей, но и у всех животных и деревьев, то почему нужно отказывать в этом едиnorodному Сыну? Если бы Сын был ниже Отца, то Он не произносил бы слов, выражающих Его равенство с Родителем (напр.: Ин 10. 30; 14. 9). Когда же Христос говорил о Себе уничижительно, то делал это по домостроительству, а также для того, чтобы научить слушателей смиренномудрию.

«О просьбе матери сыновей Зеведеевых» (Εἰς τὴν αἴτησιν τῆς μητρὸς τῶν υἱῶν Ζεβεδαίου; De petitione matris filiorum Zebedaei; CPG, N 4321), или «Против аномеев Слово 8», произнесено в то же время, что и предыдущее (*Mayer. 2005. P. 237, 250*). И. З. говорит о Христе как о Судии и указывает на Его равенство с Отцом, а также разъясняет просьбу матери сыновей Зеведеевых (Мф 20. 20–23) и ответ Спасителя: «не от Меня зависит», к-рый вовсе не означает, что Сын не равен Отцу по божеству.

«О четверодневном Лазаре» (Εἰς τὸν Τετραήμερον Λάζαρον; In quadri-duanum Lazarum; CPG, N 4322), или «Против аномеев Слово 9», предположительно произнесено в Лазареву субботу или на пасхальной неделе 387 г. (*Malingrey A.-M. Tableau chronologique // SC. 396. P. 369; Mayer. 2005. P. 250*); однако его подлинность ставится под сомнение (*Voicu. 1996. P. 107*). В нем говорится, что

молитва Христа перед воскрешением Лазаря (Ин 11. 41–42) не может дать повода к отрицанию единосущия Сына и Отца, ибо Спаситель воскрешал людей и без молитвы (см.: Мк 5. 41; Лк 7. 14), а это Его прошение было сказано для пользы народа, присутствовавшего при воскрешении Лазаря.

«О Христовых молитвах» (Εἰς τὰς εὐχὰς, ἃς ὁ Χριστὸς ᾤξατο; De Christi precibus; CPG, N 4323), или «Против аномеев Слово 10», произнесено после Лазаревой субботы или на пасхальной неделе 387 г. (*Malingrey A.-M. Tableau chronologique // SC. 396. P. 370; Mayer. 2005. P. 238, 250*) и продолжает тему, начатую ранее. Христос — Судья и Законодатель, Он Тот, Кто в начале сотворил человека и имеет одинаковую власть с Отцом. Сын воплотился не потому, что Он ниже Отца, но соизволил принять плоть по смирению. Подлинность этой гомилии также подвергается сомнению (см.: *Voicu. 1996. P. 107*).

«Против аномеев» (Πρὸς Ἀνομοίους; Contra Anomoeos; CPG, N 4324), или «Против аномеев Слово 11», произнесено 28 февр. 398 г. (*Malingrey A.-M. Tableau chronologique // SC. 396. P. 370; Mayer. 2005. P. 251*), в начале епископского служения И. З. в К-поле (*Mayer. 2005. P. 490, 511*). Святитель показывает, что и ВЗ и НЗ согласно говорят о единосущии Отца и Сына. Слова Писания: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему» (Быт 1. 26) — указывают на то, что Отец беседует с Сыном и под видом словесного совета утверждает равенство чести. О Сыне говорится, что Он сидит одесную Отца, т. е. имеет с Ним равную честь и одинаковую власть.

«О расслабленном», или «О божестве Христа» (Εἰς τὸν παραλυτικόν; De Christi divinitate; CPG, N 4325), «Против аномеев Слово 12», произнесено в нач. марта 398 г. (*Malingrey A.-M. Tableau chronologique // SC. 396. P. 370; Mayer. 2005. P. 251*). Основываясь на чуде исцеления расслабленного (Ин 5. 5–8), святитель показывает, что совершаемые Христом чудеса свидетельствуют о Его равенстве с Отцом.

II. Антиарианской полемике посвящены также нек-рые экзегетические гомилии: «На слова: «Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия» (Мф 26. 39)» (In illud: Pater, si possibile est, transeat a me calix iste;

CPG, N 4369; PG. 51. Col. 31–40; рус. пер.: Творения. Т. 3. Кн. 1. С. 16–26), произнесена, вероятно, в 398 г., в самом начале к-польского периода (ActaSS. Sept. Т. 4. P. 512–513). И. З. разъясняет подлинный смысл слов Христа, превратно истолковываемых арианами, говорит о двух волях во Христе и о равенстве божественной воли Сына и Отца.

«На слова: «Отче Мой доныне делает» (Ин 5. 17)» (In illud: Pater meus usque modo operatur; CPG, N 4441.10; PG. 63. Col. 511–516; рус. пер.: Творения. Т. 12. Кн. 1. С. 341–348) и «На слова: «Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего» (Ин 5. 19)» (In illud: Filius ex se nihil facit; CPG, N 4421, 4441.12; PG. 56. Col. 247–256; рус. пер.: Творения. Т. 6. Кн. 2. С. 545–556), произнесены 17 и 24 июля 399 г. в К-поле (*Pargoire. 1899/1900. P. 151–152; Aubineau. 1992. P. 540*), имеют преимущественно догматическое содержание и направлены против аномеев. Относятся к числу 15 гомилий к-польского периода (CPG, N 4441.1–15), сохранившихся в афонской рукописи XI в. из мон-ря *Ставропигита*, обнаруженной в 1955 г. А. Венгером (Ath. Stauronik. 6); 11 из них впервые были изданы Б. Монфоконом под названием «Новые гомилии» (*Novae homiliae*; подробнее о них см.: *Mayer. 2005. P. 491–510*). Правильный порядок гомилий был восстановлен Венгером по афонской рукописи (*Wenger. 1956. P. 32–43*), он неск. отличается от порядка Монфокона (№ 7 по Монфокону = № 8 по Венгеру; № 8 по Монфокону = № 9 по Венгеру; № 9 по Монфокону = № 10 по Венгеру; № 10 по Монфокону = № 11 по Венгеру; № 11 по Монфокону = № 13 по Венгеру).

III. Трактат «О блаженном Вавиле, против Юлиана и язычников» (Εἰς τὸν μακάριον Βαβύλαν καὶ κατὰ Ἰουλιανοῦ καὶ πρὸς ἔλληνας; De s. Babyła contra Julianum et gentiles; CPG, N 4348; PG. 50. Col. 533–572; SC. 362. P. 91–275; рус. пер.: Творения. Т. 2. Кн. 2. С. 573–617), написан ок. 378–379 гг. (*Schatkin M. A. Introduction // SC. 362 P. 20*). И. З. рассказывает о триумфе христианства и о падении язычества на примере чудес смчч. *Вавилы*, еп. Антиохийского, пострадавшего в 250 г. во время гонений имп. *Деция*.

IV. «Против иудеев» (Κατὰ Ἰουδαίων; Adversus Judaeos orationes; CPG, N 4327; PG. 48. Col. 843–942; рус.





пер.: Творения. Т. 1. Кн. 2. С. 645–759), 8 Слов, произнесены в последние месяцы 386 г. (Allen, Mayer. 2000. P. 148; Mayer. 2005. P. 260); обращены гл. обр. к иудействующим христианам, полагавшим, что могут участвовать в празднике кушей, справлять евр. новый год и Пасху 14 нисана (несмотря на решение I Вселенского Собора), соблюдать субботы, заверять клятвой сделки в синагогах и обрезать сыновей. И. З. стоило немалых усилий оградить паству от влияния иудеев, составлявших в то время в Антиохии значительную социальную и религ. силу. Согласно И. З., иудеи не только отвергли обещанного им Мессию, но и жестоко убили Его, за что подверглись справедливому наказанию. Святитель поясняет, что в критике иудеев он следует пророкам, к-рые, порицая Израиль за грехи, также выражались весьма жестко. По мнению И. З., закон приносит пользу только тогда, когда приводит ко Христу, в противном случае он может принести лишь вред, поскольку, привязывая к меньшему, лишает большего. Следование иудейским обычаям ведет христиан к разногласиям — одному из худших зол, раздражающих Церковь. Бог упразднил иудейские жертвоприношения, попустив разрушение Иерусалимского храма; левитское священство сменилось новым священством по чину Мелхиседека, древний закон заменен новым, и то, что некогда было законно, теперь стало беззаконно.

V. Тратат «Доказательство против иудеев и язычников о том, что Христос есть Бог» (Πρός τε ἰουδαίους καὶ ἑλλήνας ἀπόδειξις ὅτι ἐστὶ Θεός ὁ Χριστός; Contra Judaeos et gentiles quod Christus sit Deus; CPG, N 4326; PG. 48. Col. 813–838; McKendrick. 1966; рус. пер.: Творения. Т. 1. Кн. 2. С. 616–644), написан ок. 387 (Quasten. Patrology. Vol. 3. P. 468) или 390 г. (Mayer. 2005. P. 178). И. З. доказывает божество Христа на основании пророчеств как Самого Христа, так и ветхозаветных пророков. Из первых автор особенно выделяет пророчества о распространении и силе христ. религии и о разрушении Иерусалимского храма. Он упоминает о том, что имп. Юлиан Отступник издал указ о восстановлении иудейского храма, однако, после того как начались восстановительные работы, из основания здания вышел огонь и погубил строителей. Христиане же

почитают Гроб Господень, место Его воскресения, и Крест Христов, бывший орудием казни, но ставший символом победы. Вероятно, трактат остался незаконченным, поскольку он обрывается, и обещание автора подробнее написать против иудеев осталось неисполненным (Quasten. Patrology. Vol. 3. P. 468).

VI. «О том, что кто сам себе не вредит, тому никто вредить не может» (Ὅτι τὸν ἑαυτὸν μὴ ἀδικοῦντα οὐδεὶς παραβλάπτει δύναται; Quod nemo laeditur nisi a se ipso; CPG, N 4400; PG. 52. Col. 459–480; SC. 103; рус. пер.: Творения. Т. 3. Кн. 2. С. 475–496), трактат, имеющий форму послания, написан зимой 406/07 г. в Кукусе и тесно связан с письмами И. З. диакониссе Олимпиаде (см.: Ioan. Chrysost. Ep. 17. 4; Malingrey A.-M. Introduction // SC. 103. P. 7–8); адресован Олимпиаде и всем тем, кто пострадал из-за гонений на И. З. Святитель говорит о том, что ничто не может повредить человеку без его согласия. Для воли человека всегда есть возможность избежать единственного, что может ему повредить, — порока. Истинная ценность человеческой жизни заключается не в здоровье, положении или богатстве, ибо всего этого легко лишиться, а в сохранении правого учения и праведной жизни. Позиция, к-рую выражает И. З., близка к этическому учению стоиков («лучше переносить несправедливость, чем совершать ее» — см.: Бредле. 2006. С. 190).

VII. Тратат «О промысле Божию», или «К тем, которые соблазняются происшедшими несчастьями» (Περὶ τῆς τοῦ Θεοῦ προνοίας; Ad eos qui scandalizati sunt ob adversitates; CPG, N 4401; PG. 52. Col. 479–528; SC. 79; рус. пер.: Творения. Т. 3. Кн. 2. С. 497–549), написан в нач. 407 г. (см.: Ioan. Chrysost. Ep. 17. 4; Malingrey A.-M. Introduction // SC. 79. P. 7–8). Обращаясь с увещанием к к-польским друзьям, пришедшим в отчаяние от нахлынувших на них скорбей, святитель говорит, что, хотя Божий Промысл непостижим для человека, на него полагались ветхозаветные праведники, тем более на него должны уповать христиане. Даже если Божии намерения неясны, скорби и бедствия, выпадающие на долю праведных, никогда не должны позволять усомниться в благости Промысла Божия, управляющего миром.

VIII. Тратат «О судьбе и Промысле» (Περὶ εἰσαρμένης καὶ προνοίας;

De fato et providentia; CPG, N 4367; PG. 50. Col. 749–774; рус. пер.: Творения. Т. 2. Кн. 2. С. 797–830), время и место написания неизвестны (см.: Admonitio // PG. 50. Col. 749); состоит из 6 Слов, т. е. книг (λόγοι). Направлен против языческих представлений о том, что в мире все зависит от случая и слепой судьбы, так что от воли человека ничего не зависит. Святитель расценивает подобные мнения как богохульство и ложь, распространяемую диаволом, и противопоставляет христ. учение о том, что миром управляет Промысл Божий, сообразующийся со свободными поступками людей. Человек был сотворен Богом свободным и является господином своих действий, имея возможность свободно избирать между добродетелью и пороком. Бог призывает людей свободно следовать Его заповедям, за что обещает им вечные награды. Если же людей дурными или хорошими делает судьба, то зачем давать советы детям и уважать законы, грозящие наказанием преступникам? Если все обусловлено слепой необходимостью, то вообще нельзя говорить о различии между добром и злом, между хорошими людьми и дурными. Последнее Слово направлено против тех, кто, предоставляя все случаю, живут беззаботной жизнью, беспечно предаваясь чувственным наслаждениям.

IX. Гомилия «О воскресении мертвых» (Περὶ τῆς τῶν νεκρῶν ἀναστάσεως; De resurrectione mortuorum; CPG, N 4340; PG. 50. Col. 417–432; рус. пер.: Творения. Т. 2. Кн. 1. С. 465–481), произнесена в Антиохии, предположительно в 387 (ActaSS. Sept. T. 4. P. 461) или 388 г. (Baur. 1929–1930. Bd. 1. S. 235). Затрагивает вопросы христ. эсхатологии: Страшный Суд, воздаяние и награды в будущей жизни, воскресение, в к-ром тело, освободившись от глени и смерти, привнесенных грехом, соединится с душой и воскреснет весь человек.

X. Гомилия «Против катаров» (Adversus catharos; CPG, N 4441.6; PG. 63. Col. 491–494), входит в состав «Новых гомилий», произнесена в к-польской ц. св. Апостолов предположительно 17 янв. 399 г. (Bonsdorff. 1922. P. 74; Aubineau. 1992. P. 540). Святитель хвалит имп. Феодосия за благочестие, обличает новациан, называвших себя «чистыми» (καθαροί) и отрицавших за Цер-





ковью право проявлять милосердие к грешникам, прощая их грехи.

**Экзегетические.** Относятся преимущественно ко времени пресвитерского служения И. З. в Антиохии, составляют самую обширную группу его сочинений. В них И. З. следовал историко-грамматическому методу толкования, свойственному Антиохийской богословской школе (см. *Богословские школы древней Церкви*).

1. Ветхозаветные толкования. 9 «Слов на Бытие» (Sermones 1–9 in Genesim; CPG, N 4410; PG. 54. Col. 581–630; SC. 433; рус. пер.: Творения. Т. 4. Кн. 2. С. 726–775), произнесены в течение Великого поста 386 г. (Brottier L. Introduction // SC. 433. P. 11–12; Mayer. 2005. P. 251), охватывают первые 3 главы кн. Бытие, хотя автор высказывает намерение продолжить толкование при более благоприятных обстоятельствах. 9-е Слово, в к-ром речь идет об именах Авраама и Ноя, не связано с предыдущими и было добавлено к ним издателями (см.: Monitum // PG. 54. Col. 620); в рукописях оно часто присоединяется к серии бесед «О перемене имен» (CPG, N 4372) (Wenger. 1956. P. 45).

67 «Гомилий на Бытие» (Homiliae 1–67 in Genesim; CPG, N 4409; PG. 53. Col. 21–385; PG. 54. Col. 385–580; рус. пер.: Творения. Т. 4. Кн. 1. С. 1–455; Кн. 2. С. 459–725), относятся к 388 или 389 г. (Mayer. 2005. P. 238); первые 32 гомилии произнесены во время Великого поста, остальные — после Пятидесятницы (см.: Bonsdorff. 1922. P. 7–13; Baur. 1929–1930. Bd. 1. S. 235); охватывают всю кн. Бытие, нек-рые места имеют букв. совпадения с гомилиями из предыдущей серии.

5 Слов «Об Анне» (Περὶ τῆς Ἄννης; De Anna sermones 1–5; CPG, N 4411; PG. 54. Col. 631–676; рус. пер.: Творения. Т. 4. Кн. 2. С. 776–830), произнесены в 387 г. (Bonsdorff. 1922. P. 4; Baur. 1929–1930. Bd. 1. S. 235; Mayer. 2005. P. 90), представляют собой комментарии на 1-е главы Первой книги Царств. На примере св. Анны, матери прор. Самуила, И. З. показывает, что по силе нет ничего равного молитве и нет ничего могущественнее веры.

3 гомилии «О Давиде и Сауле» (Εἰς τὰ κατὰ τὸν Δαυὶδ καὶ τὸν Σαούλ; De Davide et Saule homiliae 1–3; CPG, N 4412; PG. 54. Col. 675–708; рус. пер.: Творения. Т. 4. Кн. 2. С. 831–870),



Свт. Иоанн Златоуст.  
Беседы на кн. Бытие. X–XI вв.  
(ГИМ. Сун. греч. 119. Л. 13)

относятся к 387 г. (Bonsdorff. 1922. P. 4; Mayer. 2005. P. 91), являются продолжением комментариев на Первую книгу Царств. И. З. приводит в качестве примера любви к врагам Давида, к-рый не держал зла на Саула и за это был щедро награжден Богом.

Гомилия «Об Илие и вдовице, а также и о милостыне» (Εἰς τὸν Ἠλίαν; In Heliam et viduam; CPG, N 4387; PG. 51. Col. 337–348; рус. пер.: Творения. Т. 3. Кн. 1. С. 348–358), время и место произнесения неизвестны. И. З. истолковывает рассказ о прор. Илие и о вдове из Сарепты Сидонской, оказавшей ему милость (3 Цар 17).

«Толкование на псалмы» (Ἐρμηνεία εἰς τοὺς ψαλμοὺς; Expositio in psalmos; CPG, N 4413; PG. 55. Col. 35–532; Malingrey. 1987. P. 351–378; рус. пер.: Творения. Т. 5. Кн. 1. С. 5–412; Кн. 2. С. 419–574), написано предположительно в 394/5–397 гг. (ActaSS. Sept. T. 4. P. 499–500); хотя была выдвинута гипотеза о том, что изначально оно охватывало всю Псалтирь (см.: Montfaucon. 1718–1738. T. 5. Praef. P. 1–4; ActaSS. Sept. T. 4. P. 497–498), в наст. время имеются толкования лишь 58 псалмов: 4–12, 43–49, 108–117, 119–150. И. З. затрагивает такие темы, как пороки и добродетели (Пс 100, 142, 146), истинная молитва (Пс 7, 9, 141), домашнее пение псалмов и гимнов (Пс 41, 134, 150), священство (Пс 113, 116), девство (Пс 44, 113), достойное принятие Св. Таин (Пс 133), паломничество в Св. землю (Пс

109). Кроме того, здесь встречается полемика с арианами, манихеями и последователями *Паула Самосатского* (Пс 46, 109, 148). В отличие от др. своих ветхозаветных толкований в этом И. З. цитирует Свящ. Писание не только в переводе LXX, но и привлекает переводы *Симмаха*, *Акилы* и *Феодотиона* (см.: Пс 4, 9, 53, 55 и др.). Помимо этого комментария сохранились проповедь И. З. на Пс 41, произнесенная в 387 г. (Quasten. Patrology. Vol. 3. P. 435), проповедь на Пс 145 (CPG, 4415; PG. 55. Col. 519–528; рус. пер.: Творения. Т. 5. Кн. 2. С. 580–590), произнесенная ок. 396 г. (Tillemont. Mémoires. T. 11. P. 560), и фрагменты комментария на Пс 103–106 (Malingrey. 1987. P. 351–378) и Пс 115. 1–3 (Haidacher. Drei unedierte Chrysostomus-Texte. 1907). И. З. принадлежат также 2 гомилии «На слова: «Не бойся, когда богатеет человек» (Пс 48. 17)» (In illud: Ne timueris cum dives factus fuerit homo; CPG, 4414; PG. 55. Col. 499–518; рус. пер.: Творения. Т. 5. Кн. 2. С. 574–580), произнесенные в июле 399 г. (ActaSS. Sept. T. 4. P. 542–543).

«Комментарий на Книгу Иова» (Ἑρμηνεία εἰς τὸν μακρόν Ἰὼβ; Commentarius in Iob; CPG, N 4443; SC. 346, 348; Hagedorn U. und D. 1990; PG. 64. Col. 503–506), охватывает большую часть Книги Иова с небольшими лакунами; сохранился в 2 рукописях IX–X вв., а также частично в составе экзегетических катен; долгое время оставался неизданным; 1-е критическое издание было подготовлено А. Сорленом, вышло в свет в Париже в 1988 г.; вслед за этим было выпущено берлинское издание 1990 г. под редакцией У. и Д. Хагедорн. Авторство И. З. в отношении данного комментария было убедительно доказано Сорленом на основании внешних и внутренних критериев (характерные для И. З. особенности употребления лексики, цитирование Свящ. Писания, лит. стиль, экзегетический метод и богословское содержание, сравнение с фрагментами из катен и др. подлинными творениями И. З. — см.: Sorlin H. Introduction // SC. 346. P. 33–69). Была также установлена неоспоримая связь этого комментария с гомилией И. З. «В отношении отсутствующих и изложенных состязаний и подвигов блаженного и праведного Иова» (Adversus eos qui non adfuerant ac demonstratio de agonibus



et certaminibus beati et iusti Iobi; CPG, 4441.4; PG. 63. Col. 477–486; рус. пер.: Творения. Т. 12. Кн. 1. С. 301–310), произнесенной в начале к-польского служения святителя в кон. 398 — нач. 399 г. (*Sorlin H. Introduction // SC. 346. P. 70*). Фрагменты толкований И. З. на Книгу Иова сохранились в составе экзегетических катен (CPG, 4444; PG. 64. Col. 505–656; рус. пер.: Творения. Т. 12. Кн. 3. С. 1005–1088). В катенах имеются также фрагменты толкований И. З. на Книгу Притчей Соломоновых (CPG, 4446; PG. 64. Col. 659–740; рус. пер.: Творения. Т. 12. Кн. 3. С. 1089–1318). Большой комментарий на эту книгу (*Commentarius in Proverbia; CPG, 4445*), сохранившийся в Патмосской рукописи X в. (Patm. 161), остается неопубликованным.

«Толкование на Книгу пророка Исаии» (Ἐρμηνεία εἰς τὸν προφήτην Ἰσαΐαν; In Isaiam; CPG, N 4416; PG. 56. Col. 11–94; SC. 304; рус. пер.: Творения. Т. 6. Кн. 1. С. 5–378), вероятно, является самым ранним экзегетическим сочинением И. З., написано ок. 381–386 гг. в период диаконата в качестве подготовительной работы для дальнейших проповедей (*Dumortier J. Introduction // SC. 304. P. 11, 14–15*); греч. оригинал толкования сохранился лишь частично и охватывает первые 8 глав (Ис 1 — 8. 10); текст толкования сохранился почти полностью в арм. переводе в рукописи XII в. (изд.: *Mechitharistae. Versio armeniaca in Is. 8–64* (на арм. яз.). Venetiis, 1880; лат. пер.: [*Troyan A., transl.*] In Isaiam prophetam interpretatio S. Joannis Chrysostomi. Venetiis, 1887; дополнение на Ис 1 — 2. 2: *Avetisean J. The Newly Discovered Part of the Armenian Version of St. John Chrysostom's Commentary on Isaias // Sion. 1935. Vol. 9. P. 21–24* (на арм. яз.)).

В посл. И. З. не раз возвращался к толкованию Книги прор. Исаии. Ему принадлежат 6 гомилий «На слова: «В год смерти царя Озии видел я Господа» (Ис 6. 1)» (In illud: Vidi Dominum; CPG, N 4417; PG. 56. Col. 97–142; SC. 277; рус. пер.: Творения. Т. 6. Кн. 1. С. 379–429), произнесенные в разное время: 2, 3, 5 и 6-я гомилии, предположительно, относятся к началу пресвитерского служения И. З. (кон. 386 — нач. 387), 1-я гомилия относится к концу антиохийского периода (395–398) (*Dumortier J. Introduction // SC. 277. P. 13*).

4-я гомилия не является подлинным творением И. З., составлена в IX в. патриархом Никифором К-польским (Ibid. P. 16–17). В 5-й и 6-й гомилиях видна прямая зависимость от «Толкования на Книгу пророка Исаии» (In Is. 6; см.: *Dumortier J. Introduction // SC. 304. P. 15*). И. З. также принадлежит гомилия «На слова: «Я образую свет и творю тьму, делаю мир и произвожу бедствия» (Ис 45. 7)» (In illud Isaiæ: Ego Dominus Deus feci lumen; CPG, N 4418; PG. 56. Col. 141–152; рус. пер.: Творения. Т. 6. Кн. 1. С. 430–442), произнесенная в ц. св. Ирины в К-поле после 398 г. (см.: *Aubineau. 1992. P. 543–541; Mayer. 2005. P. 251*). Святитель касается вопроса о том, что такое зло, и разделяет все поступки и события на 3 вида: одни суть добро, другие — зло, а третьи — нечто среднее, к-рое многим кажется злом, на самом же деле не таково.

Из толкований И. З. на Книгу прор. Иеремии сохранились лишь фрагменты подробного комментария (*Fragmenta in Ieremiam; CPG, N 4447; PG. 64. Col. 740–1037; Miller. 1992; рус. пер.: Творения. Т. 12. Кн. 3. С. 1137–1318*), а также гомилия «На слова: «Знаю, Господи, что не в воле человека путь его» (Иер 10. 23)» (In illud: Domine, non est in homine; CPG, N 4419; PG. 56. Col. 153–162; рус. пер.: Творения. Т. 6. Кн. 1. С. 442–452), произнесенная, вероятно, ок. 386–388 гг. (*ActaSS. Sept. T. 4. P. 504; Mayer. 2005. P. 267*). И. З. показывает, что слова пророка не означают, что нет ничего во власти людей и что совершающий добрые дела не достоин похвалы, а согрешивший не подлежит наказанию; их смысл заключается в том, что диавол может победить человека, только если Бог это ему попустит.

Сохранились ок. 230 фрагментов толкований И. З. на Книгу прор. Даниила (CPG, N 4448), частично заимствованные из др. его сочинений, частично дополненные из схолий на Книгу прор. Даниила, собранных Иоанном Друнгарием (CPG, N 4554).

И. З. принадлежат 2 гомилии «О неясности пророчеств» (*De prophetiarum obscuritate hom. 1–2; CPG, N 4420; PG. 56. Col. 163–192; Zincone. 1998; рус. пер.: Творения. Т. 6. Кн. 1. С. 452–465*), произнесенные предположительно в 386 г. (*Quasten. Patrology. Vol. 3. P. 435; Zincone. 1998. P. 396*). В них речь идет о том, что ветхоза-

ветные пророки не могли открыто говорить о пришествии Христа, за к-рым последовало отпадение Израиля, разрушение Иерусалима и призвание Церкви из язычников, но облекали это в форму неясных пророчеств для того, чтобы избежать расправы со стороны слушавших их иудеев. Гомилия «О покаянии Ниневитян» (CPG, N 4442; PG. 64. Col. 424–433) в наст. время считается неподлинной (см.: *Voicu. 1996. P. 107*).

II. Новозаветные толкования. Одни из самых ранних полных святоотеческих толкований, охватывающих большую часть НЗ. Согласно Лексикону «Суда» (*Suda. I 463*), И. З. составил толкования на все 4 Евангелия, из которых целиком сохранились беседы на Евангелия от Матфея и от Иоанна и фрагменты комментария на Евангелие от Луки.

«Беседы на святого евангелиста Матфея» (Ἑρμηνεία εἰς τὸν ἅγιον Ματθαῖον τὸν Εὐαγγελιστήν; In Matthaëum homiliae 1–90; CPG, N 4424; PG. 57. Col. 13–472; 58. Col. 469–794; рус. пер.: Творения. Т. 7. Кн. 1. С. 5–471; Кн. 2. С. 475–891), произнесены ок. 390 г. (*Bonsdorff. 1922. P. 21–22; Baur. 1929–1930. Bd. 1. S. 239*). Помимо толкования евангельского текста И. З. затрагивает вопросы особенностей 4 Евангелий и различий между рассказами евангелистов; говорит о способах толкования Свящ. Писания; подчеркивает единство ВЗ и НЗ вопреки манихеям; обличает ариан, доказывая, что Сын равен Отцу, и толкуя самоуничтожительные выражения Христа с т. зр. домостроительства воплощения; критикует увлечение народа театральными зрелищами; восхваляет монашество и христ. добродетели. Беседы сохранились во множестве рукописей, самая древняя относится к VI в. (*Cod. 95 — Б-ка герц. Августа, Вольфенбюттель*); в V в. переведены на лат., арм. и сир. языки.

«Беседы на святого апостола и евангелиста Иоанна» (Ἑρμηνεία εἰς τὸν ἅγιον Ἰωάννην τὸν Ἀπόστολον καὶ Εὐαγγελιστήν; In Ioannem homiliae 1–88; CPG, N 4425; PG. 59. Col. 23–482; рус. пер.: Творения. Т. 8. Кн. 1. С. 5–463; Кн. 2. С. 467–604), произнесены в 391 г. (*Bonsdorff. 1922. P. 28–29; Baur. 1929–1930. Bd. 1. S. 240*). В отличие от бесед на Евангелие от Матфея более краткие, имеют острую догматико-полемическую направленность, поскольку ариане, особенно аномеи, часто приводили ци-





таты из Евангелия от Иоанна в поддержку своих мнений. В толкованиях И. З. отсутствует эпизод о женщине, пойманной в прелюбодеянии (Ин 8. 1–11), вероятно отсутствовавший в тех рукописях, к-рыми он располагал. Отрывки из этих бесед цитировались на Вселенском IV Соборе в поддержку учения о двух природах Христа (*Quasten. Patrology. Vol. 3. P. 440*). Сохранились также фрагменты комментария И. З. на Евангелие от Луки (CPG, N 4449) и неск. бесед на отдельные стихи из 4 Евангелий.

«Беседы на Деяния апостолов» (ὑπόμνημα εἰς τὰς πράξεις τῶν ἀποστόλων; In Acta apostolorum homiliae 1–55; CPG, N 4426; PG. 60. Col. 13–384; рус. пер.: Творения. Т. 9. Кн. 1. С. 5–478), произнесены в К-поле в кон. лета или в нач. осени 400 г. (*Cameron. 1987. P. 344–351; Kelly. 1995. P. 166–167*), но не были отредактированы И. З., вслед. чего несколько уступают в красоте слога др. текстам святителя. Тем не менее в этих беседах имеется такое же ясное изложение исторического смысла, как и в др. комментариях И. З. В 1-й беседе святитель сетует на то, что книга Деяний св. апостолов мало читается в Церкви и остается практически неизвестной простым верующим, почему он и берет на себя обязательство подробно рассказать о ее авторе и растолковать содержание. Он последовательно комментирует рассказ ап. Луки о трудах св. апостолов, иногда ведет подсчет дней их миссионерских путешествий. Попутно касается различных вопросов духовной жизни верующих, обсуждает природу и назначение чудес, противопоставляя их волшебству и вместе с тем указывая, что лучше пострадать за Христа и победить свои грехи, чем изгонять бесов; говорит о необходимости молитвы, изучения Свящ. Писания и воспитания в себе добродетелей кротости и милосердия, осуждает обычай произносить клятвы. В рукописной традиции текст бесед сохранился в 2 редакциях, имеющих серьезные различия: 1-я стилистически не отредактирована и считается первоначальной версией, 2-я является позднейшей исправленной и отредактированной версией (см: *Smother. 1937. P. 513–548; Gignac. 1975. P. 30–37*). Вместе с тем во мн. рукописях и во всех печатных изданиях представлен текст смешанного типа, критического издания первоначального



Евангелист Матфей подносит Евангелие свт. Иоанну Златоусту. Миниатюра из Гомилий свт. Иоанна Златоуста на Евангелие от Матфея. 1042–1050 гг. (Sinait. gr. 364. Fol. 2v)

текста бесед не существует (*Quasten. Patrology. Vol. 3. P. 441*).

«О надписании книги Деяний» (In principium Actorum homiliae 1–4; CPG, N 4371; PG. 51. Col. 65–112; рус. пер.: Творения. Т. 3. Кн. 1. С. 51–100), 4 Слова, произнесены в течение пасхальной недели 388 г. (*Wenger A. Introduction // SC. 50bis. P. 65; Quasten. Patrology. Vol. 3. P. 441*). В 1-м Слове говорится о заглавии книги, во 2-м — о начале книги и о различии между действием и чудом, в 3-м — о пользе чтения Свящ. Писания, в 4-м — о том, почему книга Деяний читается в течение Пятидесятницы.

«Толкование на Послание к Римлянам» (Ἐρμηνεία εἰς τὴν πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολήν; In epistulam ad Romanos homiliae 1–32; CPG, N 4427; PG. 60. Col. 391–682; *Field. 1845–1862. T. 1; рус. пер.: Творения. Т. 9. Кн. 2. С. 488–859*), предположительно относится к 392 г. (*Bonsdorff. 1922. P. 38–39*). Преобладают нравственно-практические темы. В 23-й беседе святитель проводит различие между светской и духовной властью и развивает теорию происхождения гос-ва в результате общественного договора. Нек-рые беседы настолько длинные, что их произнесение заняло бы более 2 часов; это может свидетельствовать в пользу того, что они не предназначались для устной проповеди (см.: *Baur. 1929–1930. Bd. 1. S. 248*).

Беседы на Первое и Второе Послания к Коринфянам (ὑπόμνημα εἰς

τὴν πρὸς Κορινθίους πρώτην ἐπιστολήν; In epistulam I ad Corinthios argumentum et homiliae 1–44; CPG, N 4428; ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Κορινθίους δευτέραν ἐπιστολήν; In epistulam II ad Corinthios argumentum et homiliae 1–30; CPG, N 4429; PG. 61. Col. 9–610; *Field. 1845–1862. T. 2–3; рус. пер.: Творения. Т. 10. Кн. 1. С. 5–455*;



Свт. Иоанн Златоуст составляет толкование на Послание ап. Павла. Миниатюра из Гомилий свт. Иоанна Златоуста. XII в. (Ambros. 172 sup. Fol. 263v)

Кн. 2. С. 459–728), произнесены в кон. 392 — 1-й пол. 393 г. (*Bonsdorff. 1922. P. 41–50*). В 7-й беседе на Первое Послание И. З. развивает тему непостижимости Бога и Божественного домостроительства и резко критикует аномеев за склонность к чрезмерной рационализации христианства и к отрицанию в нем мистического измерения. В 40-й беседе (на 1 Кор 15. 29) приводятся важные сведения по истории таинства Крещения и «тайной дисциплины» (*disciplina arcani*), а также цитируется фрагмент антиохийского символа веры, к-рый произносили крещаемые перед вхождением в купель на ночном пасхальном богослужении. Сохранились неск. бесед И. З., посвященных отдельным стихам из Посланий к Коринфянам.

«Толкование на Послание к Галатам» (ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Γαλάτας ἐπιστολήν; In epistulam ad Galatas commentarius; CPG, N 4430; PG. 61. Col. 611–682; *Field. 1845–1862. T. 4. P. 1–103; рус. пер.: Творения. Т. 10. Кн. 2. С. 729–816*), написано в Антиохии в 393 г. (*Bonsdorff. 1922. P. 50–51*), представляет собой подробный



комментарий, лишь отдельные части к-рого могли быть устной проповедью (*Quasten. Patrology. Vol. 3. P. 446*).

«Беседы на Послание к Ефессянам» (Ἑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Ἐφεσίου ἐπιστολήν; In epistulam ad Ephesios argumentum et homiliae 1–24; CPG, N 4431; PG. 62. Col. 9–176; *Field. 1845–1862. T. 4. P. 104 sqq*; рус. пер.: Творения. Т. 11. Кн. 1. С. 5–218), произнесены в К-поле между сер. 402 и нач. 403 г. (*Allen, Mayer. 2000. P. 60*) или между 1-й и 2-й ссылками И. З. (*Costanza. 1952. P. 145; Mayer. 2005. P. 251*). В конце 11-й беседы святитель упоминает о «схизме» в Церкви, вызванной тем, что часть его паствы перешла на сторону его соперника, к-рый поначалу действовал в рамках церковных законов. По всей вероятности, речь идет о еп. Севериане Габальском или о новацианском епископе Сисинии (см.: *Allen, Mayer. 2000. P. 59–60*). В 20-й беседе содержится поучение о христ. браке.

«Беседы на Послание к Филиппийцам» (Ἑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Φιλιππησίου ἐπιστολήν; In epistulam ad Philippenses argumentum et homiliae 1–15; CPG, N 4432; PG. 62. Col. 177–298; *Field. 1845–1862. T. 5. P. 1–171*; рус. пер.: Творения. Т. 11. Кн. 1. С. 219–355), предположительно были первыми экзегетическими гомилиями, произнесенными И. З. в К-поле весной или в нач. лета 399 г. (*Bonsdorff. 1922. P. 81–82*). В 7-й беседе (на Флп 2. 5–11) И. З. защищает церковное учение о Боговоплощении, выступая против докетов, маркионитов, последователей Павла Самосатского, ариан; показывает, что Христос обладал двумя совершенными природами: божеством и человечеством, находящимися в неслитном и нераздельном единстве.

«Беседы на Послание к Колоссянам» (Ἑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Κολοσσαεῖς ἐπιστολήν; In epistulam ad Colossenses homiliae 1–12; CPG, N 4433; PG. 62. Col. 299–392; *Field. 1845–1862. T. 5. P. 172–312*; рус. пер.: Творения. Т. 11. Кн. 1. С. 356–469), большинством исследователей относятся к к-польскому периоду — ок. 399 г. (см., напр.: *Bonsdorff. 1922. P. 84–85; Baur. 1929–1930. Bd. 2. S. 83; Quasten. Patrology. Vol. 3. P. 448*); выдвинуто предположение, что нек-рые беседы (в частности, 7-я) были произнесены в Антиохии неск. лет спустя после 387 г. (*Allen, Mayer. 1994. P. 30–35; Mayer, Allen. 2000. P. 73*). Затра-

гиваются догматические и нравственные темы. В 1-й беседе говорится о видах дружбы между людьми; 3-я посвящена христологическим вопросам; в 4-й святитель рассуждает о том, почему Христос не пришел в мир ранее; в 5-й говорится о непостижимости Бога и Его домостроительства; в 6-й речь идет об искуплении, в 7-й — о силе таинства Крещения; в 8-й восхваляется добродетель благодарения, в 9-й автор призывает к усердию в чтении Свящ. Писания и говорит о нравственной пользе чтения и пения Псалтири; в 12-й христ. брак, освященный Христом и ангелами, противопоставляется языческим свадебным пиршествам.

Беседы на Первое и Второе Послания к Фессалоникийцам (Ἑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Θεσσαλονικεῖς πρώτην ἐπιστολήν; In epistulam I ad Thessalonicenses homiliae 1–11; CPG, N 4434; Ἑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Θεσσαλονικεῖς δευτέραν ἐπιστολήν; In epistulam II ad Thessalonicenses homiliae 1–5; CPG, N 4435; PG. 62. Col. 391–500; *Field. 1845–1862. T. 5. P. 313 sqq*; рус. пер.: Творения. Т. 11. Кн. 2. С. 475–617), произнесены в К-поле предположительно после Пасхи 402 г. (*Bonsdorff. 1922. P. 103–106*). Затрагиваются такие вопросы, как языческое представление о переселении душ и христ. вера в воскресение мертвых.

Беседы на Первое и Второе Послания к Тимофею (Ἑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Τιμόθεον πρώτην ἐπιστολήν; In epistulam I ad Timotheum argumentum et homiliae 1–18; CPG, N 4436; Ἑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Τιμόθεον δευτέραν ἐπιστολήν; In epistulam II ad Timotheum argumentum et homiliae 1–10; CPG, N 4437; PG. 62. Col. 501–662; *Field. 1845–1862. T. 6. P. 1–264*; рус. пер.: Творения. Т. 11. Кн. 2. С. 618–836), произнесены в 402 г. (*Nägele. 1935. P. 141–142; Mayer. 2005. P. 252*). Касаются таких тем, как происхождение ересей, смиренномудрие ап. Павла, воздаяние добром за зло, достоинство епископа и др.

«Беседы на Послание к Титу» (Ἑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Τίτον ἐπιστολήν; In epistulam ad Titum homiliae 1–6; CPG, N 4438; PG. 62. Col. 663–700; *Field. 1845–1862. T. 6. P. 264–324*; рус. пер.: Творения. Т. 11. Кн. 2. С. 837–883), произнесены, вероятно, в Антиохии в 397 г. (*Bonsdorff. 1922. P. 84–85; Baur. 1929–1930. Bd. 1. S. 249*). Затрагиваются темы обязан-



Свт. Иоанн Златоуст.  
Беседы на Послания ап. Павла. 993 г.  
(ГИМ. Стн. греч. 100. Л. 5)

ностей епископа и трудностей епископского служения, времени написания Послания и др.

«Беседы на Послание к Филимону» (Ἑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Φιλήμονα ἐπιστολήν; In epistulam ad Philemonem argumentum et homiliae 1–3; CPG, N 4439; PG. 62. Col. 701–720; *Field. 1845–1862. T. 6. P. 325 и далее*; рус. пер.: Творения. Т. 11. Кн. 2. С. 884–905), относятся, по-видимому, к 402 г. (*Bonsdorff. 1922. P. 108*). Излагается взгляд на природу рабства, к-рое святитель считает неизбежным, но вместе с тем неестественным, т. к. оно является следствием греха: Церковь не признает различий между рабом и свободным и побуждает хозяев-христиан освобождать своих рабов или, по крайней мере, обращаться с ними достойно, как с братьями во Христе.

«Беседы на Послание к Евреям» (Ἑρμηνεία εἰς τὴν πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολήν; In epistulam ad Hebraeos argumentum et homiliae 1–34; CPG, N 4440; PG. 63. Col. 9–236; *Field. 1845–1862. T. 7*; рус. пер.: Творения. Т. 12. Кн. 1. С. 5–281), произнесены, вероятно, в Антиохии в 396–397 гг. (*Opelt. 1970. S. 68–69; Mayer. 2005. P. 252*), но опубли. после смерти святителя по стенографическим записям, собранным антиохийским пресв. Константином (о к-ром И. З. упоминает в одном из писем, см.: *Ioan. Chrysost. Ep. 114 // PG. 52. Col. 670*), как это следует из сохранившегося в рукописях названия (см.: PG. 63. Col. 9). В связи с этим долгое время считалось, что беседы относятся к





последним годам к-польского служения И. З.: к 402–403 или к 403–404 гг. (см.: *Bonsdorff*. 1922. P. 112–116; *Quasten*. *Patrology*. Vol. 3. P. 450).

Помимо пространных толкований И. З., легких в основу большинства последующих визант. новозаветных комментариев, ему принадлежит множество бесед на отдельные места из НЗ:

Гомилия «На притчу о должнике десяти тысяч талантов» (Мф 18. 23–35) (*De decem millium talentorum debitor*; CPG, N 4368; PG. 51. Col. 17–30; рус. пер.: Творения. Т. 3. Кн. 1. С. 1–16), предположительно произнесена в Антиохии в 387 г. (*Baur*. 1929–1930. Bd. 1. S. 235).

Гомилия «На слова: «Жатвы много» (Мф 9. 37)» (*In illud: Messis quidem multa*; CPG, N 4441.11; PG. 63. Col. 515–524), вероятно произнесена в К-поле в июле 399 г. (*Bonsdorff*. 1922. P. 74–75). И. З. рассуждает о том, что понимает евангелист под словом «жатва», и для объяснения рассматривает историю эфиоп. евнуха (Деян 8).

7 Слов «О Лазаре» (Εἰς τὸν Λάζαρον; *De Lazaro conciones*; CPG, N 4329; PG. 48. Col. 963–1054; рус. пер.: Творения. Т. 1. Кн. 2. С. 778–877), произнесены скорее всего в янв.–февр. 388 г. (*Bonsdorff*. 1922. P. 5; *Baur*. 1929–1930. Bd. 1. S. 235) или в 393 г. (*Lietzmann*. 1916. Col. 1816; *Grillet B., Guinet J.-N.* Introduction // SC. 362. P. 280). Посвящены толкованию притчи о богатом и Лазаре (Лк 16. 19–31).

Слово «О расслабленном» (Εἰς τὸν παραλυτικόν; *In paralyticum demissum per tectum*; CPG, N 4370; PG. 51. Col. 47–64; рус. пер.: Творения. Т. 3. Кн. 1. С. 34–50), произнесено, вероятно, во время Великого поста 398 г. (*ActaSS*. Sept. Т. 4. P. 512). Посвящено сравнению рассказа евангелиста Иоанна об исцелении расслабленного у Овчей купели (Ин 5) с рассказом евангелиста Матфея об исцелении расслабленного, положенного на постели (Мф 9. 1–7).

Слово «О четверодневном Лазаре» (Εἰς τὸν τετραήμερον Λάζαρον; *In quatruiduanum Lazarum*; CPG, N 4356; PG. 50. Col. 641–644; рус. пер.: Творения. Т. 2. Кн. 2. С. 687–690), относится к антиохийскому периоду, произнесено 20 апр., в день памяти мучениц Верники, Просдоки и Домнины (см.: *Домнина, Вириния и Просдока*), год произнесения неизвестен (*Baur*. 1929–1930. Bd. 1. S. 165). Рас-

сматривается евангельский рассказ о воскрешении Лазаря (Ин 11), в котором И. З. видит ясное свидетельство нераздельного соединения во Христе двух действий — божественного и человеческого.

Гомилия «На слова: «И не сим только, но хвалимся и скорбями» (Рим 5. 3)» (*De gloria in tribulationibus*; CPG, N 4373; PG. 51. Col. 155–164; рус. пер.: Творения. Т. 3. Кн. 1. С. 148–158), время и место произнесения неизвестны (*Mayer*. 2005. P. 85). Говорится о гонениях на христиан и о подвиге ап. Павла, научающих христиан не только стойко переносить скорби, но и считать их своей славой.

Гомилия «На слова: «Знаем, что любящим Бога... все содействует ко благу» (Рим 8. 28)» (*In illud: Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*; CPG, N 4374; PG. 51. Col. 165–172; рус. пер.: Творения. Т. 3. Кн. 1. С. 158–164), произнесена, вероятно, в К-поле в 398 г. (*ActaSS*. Sept. Т. 4. P. 513).

Гомилия «Против не пришедших в собрание и на слова апостола: «Если враг твой голоден, накорми его» (Рим 12. 20)» (*In illud: Si esurierit inimicus*; CPG, N 4375; PG. 51. Col. 171–186; рус. пер.: Творения. Т. 3. Кн. 1. С. 165–180), относится к антиохийскому периоду (*Wenger*. 1956. P. 45; *Wilken*. 1983. P. 66. Not. 1).

2 беседы «На слова: «Приветствуйте Прискилле и Акилле» (Рим 16. 3)» (*In illud: Salutate Priscillam et Aquilam sermones 1–2*; CPG, N 4376; PG. 51. Col. 187–208; рус. пер.: Творения. Т. 3. Кн. 1. С. 181–203), произнесены, вероятно, в Антиохии в 388 г. (*ActaSS*. Sept. Т. 4. P. 487).

Гомилия «На слова: «Не хочу оставить вас, братия, в неведении, что отцы наши все были под облаком, и все прошли сквозь море» (1 Кор 10. 1)» (*In dictum Pauli: Nolo vos ignorare*; CPG, N 4380; PG. 51. Col. 241–252; рус. пер.: Творения. Т. 3. Кн. 1. С. 242–254), относится к антиохийскому периоду (*Mayer*. 2005. P. 439–440, 470). Касается вопроса о том, что Бог ВЗ и НЗ — один и тот же Бог, рассматривается переход через Чермное море как прообраз Крещения.

Гомилия «На слова: «Ибо надлежит быть и разномыслиям между вами, дабы открылись между вами искусные» (1 Кор 11. 19)» (*In dictum Pauli: Oportet haereses esse*; CPG, N 4381; PG. 51. Col. 251–260; рус. пер.: Творения. Т. 3. Кн. 1.

С. 254–263), место и время произнесения неизвестны (*Mayer*. 2005. P. 86). Говорится о том, что апостол не считал, будто ереси должны возникнуть с необходимостью, словно по какой-то объективной причине.

3 гомилии «На слова апостола: «Имея тот же дух веры» (2 Кор 4. 13)» (*In illud: Habentes eundem spiritum*; CPG, N 4383; PG. 51. Col. 271–302; рус. пер.: Творения. Т. 3. Кн. 1. С. 276–309), произнесены, вероятно, в Антиохии, в 387–388 гг. (*ActaSS*. Sept. Т. 4. P. 481). Содержат



Свт. Иоанн Златоуст.  
Икона. 2-я пол. XII в.  
(мон-рь вмц. Екатерины  
на Синае)

рассуждения о значении и силе веры, без к-рой не может быть и учения.

Гомилия «На слова: «О, если бы вы несколько были снисходительны к моему неразумию» (2 Кор 11. 1)» (*In illud: Utinam sustineretis modicum*; CPG, N 4384; PG. 51. Col. 301–310; рус. пер.: Творения. Т. 3. Кн. 1. С. 309–319), произнесена, вероятно, вскоре после предыдущих (*ActaSS*. Sept. Т. 4. P. 481–482). Гомилия «На слова: «Потому что немудрое Божие премудрее человеков, и немощное Божие сильнее человеков» (1 Кор 1. 25)» (*In illud: Quia quod stultum est Dei, sapientius est hominibus*; CPG, N 4441.14), не издана.





Гомилия «Против тех, которые злоупотребляют апостольским изречением: «Как бы ни проповедали Христа, притворно или искренно» (Флп 1. 18)» (De profectu evangelii; CPG, N 4385; PG. 51. Col. 311–320; рус. пер.: Творения. Т. 3. Кн. 1. С. 319–330), произнесена, по-видимому, в Антиохии в кон. дек. 386 г. (ActaSS. Sept. T. 4. P. 458). Направлена против тех, кто пользуются словами Свящ. Писания необдуманно, во вред ближним.

Гомилия «На слова: «Когда же Петр пришел в Антиохию, то я лично противостал ему» (Гал 2. 11)» (In illud: In faciem ei restiti; CPG, N 4391; PG. 51. Col. 371–388; рус. пер.: Творения. Т. 3. Кн. 1. С. 384–402), произнесена в Антиохии, вероятно, ок. 386–388 гг. (ActaSS. Sept. T. 4. P. 504). Рассматривается вопрос о разрыве между апостолами Петром и Павлом.

Гомилия «На слова: «Знай же, что в последние дни наступят времена тяжкие» (2 Тим 3. 1)» (In illud: Nos scitote quod in novissimis diebus; CPG, N 4423; PG. 56. Col. 271–280; рус. пер.: Творения. Т. 6. Кн. 2. С. 567–576), произнесена, предположительно в авг. 386 г. (ActaSS. Sept. T. 4. P. 465). Содержит практические выводы из эсхатологических предупреждений ап. Павла.

4 беседы «О перемене имен» (De mutatione nominum, hom. 1–4; CPG, N 4372; PG. 51. Col. 113–156; рус. пер.: Творения. Т. 3. Кн. 1. С. 101–148), произнесены весной 388 (Baur. 1929–1930. Bd. 1. S. 235; Wenger. 1956. P. 45) или 389 г. (Bonsdorff. 1922. P. 13. Not. 2). И. З. подробно говорит об обращении св. апостолов и рассуждает о том, почему апостол назывался сначала Савлом, а затем Павлом. Рассматривает также вопросы: почему нек-рым из ветхозаветных и новозаветных святых Бог давал имена, а другим нет. По мнению И. З., Бог давал имена Своим служителям, стремясь через это научить нас добродетели.

Сохранился также ряд принадлежащих И. З. незначительных экзегетических фрагментов толкований на НЗ, к-рые в основном представляют собой выдержки из его сочинений (см.: CPG, N 4495); самый большой из них – фрагмент толкований на апостольские соборные Послания (CPG, N 4423; PG. 64. Col. 1040–1062). Гомилия на слова ап. Павла (Тит 2. 11): «Явилась благодать Бо-

жья» (CPG, N 4456), впервые опубликован Венгером в 1971 г. под именем И. З., в наст. время считается неподлинной (Mayer. 2005. P. 26).

**Пастырские и катехизические.**  
I. Трактат «О священстве» (Περὶ ἱεροσύνης; De sacerdotio (lib. 1–6); CPG, N 4316; PG. 48. Col. 623–692; Narin. 1906; Colombo. 1934; SC. 272. P. 52–362; рус. пер.: Творения. Т. 1. Кн. 2. С. 403–484), основное святоотеческое сочинение по вопросам пастырского служения; по свидетельству Сократа Схоластика, трактат был написан вскоре после посвящения И. З. во диакона (Socr. Hist. eccl. VI 3), т. е. после 381 г., однако на основании различных критериев исследователями была предложена более поздняя датировка: ок. 386/7 г. (Narin. 1906. P. XV) и ок. 390/1 г. (Malingrey A.-M. Introduction // SC. 272. P. 13; Kelly. 1995. P. 25). Состоит из 6 Слов в форме диалога между И. З. и его другом Василием. В исследовательской лит-ре предпринимались попытки отождествить последнего с разными лицами: со свт. Василием Великим, с Василием, еп. Селевкийским, с Василием из Рафаней, но окончательной ясности в этом вопросе достигнуто не было (см.: Malingrey A.-M. Introduction // SC. 272. P. 8–10). На основании того что Василий больше не упоминается ни самим И. З., ни его биографами Сократом и Палладием, можно предположить, что Василий – вымышленный персонаж. Трактат написан по образцу «Защитительного Слова» (Ἀπολογητικός) свт. Григория Богослова (Greg. Nazianz. Or. 2, рус. пер.: Слово 3) и развивает затронутую там тему timor sacerdotalis («священнического трепета» – см.: Quasten. Patrology. Vol. 3. P. 462). В 1-м Слове И. З. рассказывает о том, как во время его подвижничества вместе с Василием разнесся слух, что их хотят рукоположить во епископов (предположительно это событие могло произойти ок. 370/1 г. – см.: Malingrey A.-M. Introduction // SC. 272. P. 11). Поскольку И. З. не считал себя достойным такой высокой чести, в самый последний момент он тайно скрылся, ничего не сказав Василию, к-рый принял епископство, полагая, что И. З. сделал то же самое. После рукоположения Василия И. З. оправдывается перед ним, говоря, что его хитрость была вызвана благими намерениями. Во 2-м Слове И. З. продолжает свое оправдание



Свт. Иоанн Златоуст.  
Миниатура из Служебника  
Хутынского мон-ря. Ок. 1400 г.  
(ГИМ. Сун. № 600. Л. 1 об.)

и говорит, что священническое служение требует высоких нравственных достоинств и благородства души; оно сопряжено с огромной ответственностью и полно трудностей и опасностей. И. З. считает себя еще духовно незрелым и не готовым к такому служению, в то время как добродетели Василия и его любовь к ближним, по мнению И. З., делают его в высшей степени достойным этого назначения. В 3-м Слове И. З. поясняет, что причиной его отказа была не гордость или тщеславие, ибо епископство дает гораздо больше поводов к тщеславию; описывает высокое достоинство священнического служения и высоту совершаемых ими священнодействий, к-рая служит для И. З. основанием полагать, что никого не следует осуждать в страхе перед таким служением. В 4-м Слове говорится о том, что нужно с величайшей осторожностью избирать человека для столь ответственного служения, как священство, и о требованиях, предъявляемых к священникам. Они должны быть искусными проповедниками и защитниками паствы от нападков язычников и еретиков, ярким примером чему служит жизнь ап. Павла. 5-е Слово посвящено искусству проповеди и может быть названо руководством для проповедников. В 6-м Слове священническое служение сравнивается с монашеством: если монах ответственен только за свои действия и печется о спасении лишь своей души, то священник ответствен за др. людей и за их спасение. Со-





гласно лексикону «Суда», трактат «О священстве» превосходит остальные сочинения И. З. высотой мысли, чистотой слога, красотой и элегантностью стиля (Suda. I 463).

II. «Огласительные гомилии» (Ὀμιλίαι κατηχητικαὶ πρὸς τοὺς μέλλοντας φωτίζεσθαι; Catecheses ad illuminandos; CPG, N 4460–4472). До нач. XX в. были известны лишь 3 огласительные гомилии. 1-я гомилия под названием «Слово к новокрещеным» (Sermo ad neophytos; incipit: Benedictus Deus) была известна только в лат. переводе Аниана Келедского и входила во все лат. издания творений И. З. в XVI в. На греческом она была опубл. в 1609 г. Ф. Дюком под заголовком: Τοῦ αὐτοῦ κατήχησις πρώτη πρὸς τοὺς μέλλοντας φωτίζεσθαι (Catechesis prima ad illuminandos, incipit: Ὡς ποθεινός). В 1718 г. Монфокон переиздал гомилию в числе творений И. З., поместив следом за ней др. гомилию под заголовком: Κατήχησις δευτέρα πρὸς τοὺς μέλλοντας φωτίζεσθαι (Catechesis secunda ad illuminandos, incipit: Τῶν πρώην εἰρημένων); он предположил, что эта гомилия могла быть произнесена в то же время, что и первая, и принадлежала к тому же циклу проповедей. Этот текст, в к-ром И. З. действительно обращается в т. ч. к оглашенным, был известен с самых первых изданий его сочинений и относился к серии гомилий «О статуях». Однако Монфокон отделил его от этой серии и представил как отдельную гомилию, обращенную только к новокрещеным. В наст. время эту гомилию относят, как и прежде, к серии гомилий «О статуях» и не рассматривают как гомилию, обращенную специально к «намеревающимся креститься» (см.: Piédagnel A. Introduction // SC. 366. P. 20–32; Paverd. 1991. P. 227–230; Пролыгина. 2006. С. 11, 18). В сер. XIX в. эти огласительные гомилии были переизданы в «Патрологии» Ж. П. Миня (PG. 49. Col. 223–240; рус. пер.: Творения. Т. 2. Кн. 1. С. 251–272). В 1909 г. А. И. Пападопуло-Керамевс в Москве в Синодальной б-ке обнаружил греч. рукопись X в. (ГИМ. Греч. Mosquensis. 129), содержащую 4 огласительные гомилии И. З. 1-я (incipit: Ὡς ποθεινός) была ранее известна по изданиям Монфокона и Миня (PG. 49. Col. 223–232), 4-я — только в лат. переводе Аниана Келедского (греч. текст издан не был); 2 др. гомилии были обнаружены впервые. Афон-

ская рукопись мон-ря Ставроникита, найденная Венгером в 1955 г., содержит неизвестную ранее серию из 8 огласительных гомилий И. З. При ее изучении было выяснено, что 3-я гомилия этой серии совпадает с 4-й гомилией из серии Пападопуло-Керамевса и скорее всего относится к последней серии (Пролыгина. 2006. С. 10–12). Огласительные гомилии, входящие в серию Пападопуло-Керамевса, по всей вероятности, были произнесены И. З. в Антиохии в течение Великого поста и Пасхи 388 г. (см.: Wenger A. Introduction // SC. 50 bis. P. 64; Piédagnel A. Introduction // SC. 366. P. 39; Mayer. 2005. P. 252);

1-я гомилия (Catechesis prima ad illuminandos; incipit: Ὡς ποθεινός; CPG, N 4331, 4460; PG. 49. Col. 223–232; SC. 366. P. 112–162; рус. пер.: Огласительные гомилии. 2006. С. 83–101), произнесена за 30 дней до Пасхи. И. З. говорит о различных названиях таинства Крещения, о его возрождающей и очищающей силе, благодаря к-рой человек рождается свыше и освобождается от всех прежних грехов. И. З. предупреждает, что готовящимся принять крещение предстоит тяжелая борьба с дьяволом, воздействующим на человека посредством соблазнов, страстей и дурных привычек, среди к-рых — произнесение клятвы.

2-я гомилия (Catechesis de juramento; CPG, N 4461; SC. 366. P. 166–208; рус. пер.: Там же. С. 101–117), произнесена за 20 дней до Пасхи. И. З. вновь возвращается к теме клятвы, а затем объясняет, почему была установлена древняя практика совершения Крещения на Пасху, к-рая есть день победы над дьяволом и смертью. Подробно рассуждает о смысле таинства Крещения, в к-ром происходит сораспятие и соумирание ветхого человека и совоскресение нового со Христом; об экзорцизмах, их назначении и пользе и в конце вновь возвращается к теме клятвы, для доказательства отрицательного воздействия к-рой приводит в пример клятву Ирода.

3-я гомилия (Catechesis ultima ad baptizandos; CPG, N 4462; SC. 366. P. 212–242; рус. пер.: Там же. С. 117–130), произнесена в Великую среду. Содержит последние наставления перед крещением. Как жених приходит к невесте, так и Бог благодаря домостроительству по плоти нисходит к человеческой природе. И. З. объясняет, почему крещенные назы-

ваются верными, и показывает тесную связь между крещением Христа и нашим крещением. Он также говорит об обряде отречения от сатаны и заключения договора со Христом, происходившем в Великую пятницу, в 9-й час, и о сопровождающем этот обряд елеопомазании. Заканчивается беседа объяснением обряда «целования мира».

4-я гомилия (Sermo ad neophytos; CPG, N 4463, 4467; SC. 50. P. 151–167; рус. пер.: Там же. С. 130–141), произнесена в пасхальную ночь, после крещения оглашенных. И. З. благодарит Бога за бесчисленные дары Крещения и предупреждает, что новокрещеным предстоит борьба с дьяволом; однако теперь они имеют непобедимое оружие — веру, праведность, Слово Божие и таинства Тела и Крови Христовых, из к-рых родилась Церковь.

Огласительные гомилии, входящие в серию Венгера, предположительно были произнесены в Антиохии в течение Великого поста и пасхальной недели 390 г. (Wenger A. Introduction // SC. 50bis. P. 63) или 391 г. (Paverd. 1991. P. 255–293);

1-я гомилия (Homilia 1; CPG, N 4465; SC. 50. P. 108–132; рус. пер.: Там же. С. 142–163), произнесена в начале Великого поста. И. З. говорит, что крещение — это духовный брак человека со Христом, гораздо более важный, чем телесный брак; приданое здесь — послушание и обеты, а дары — святость и чистота. Для готовящихся вступить в этот духовный брак необходимо иметь веру во Христа, к-рая есть основание благочестия, поэтому И. З. в главах 20–23 приводит краткое изложение христ. веры, а также дает наставление в христ. жизни. Он критикует свойственное женщинам излишнее увлечение нарядами и украшениями, выступает с критикой языческих обычаев наблюдения примет, произнесения клятв и посещения театральных зрелищ.

2-я гомилия (Homilia 2; CPG, N 4466; SC. 50. P. 133–150; рус. пер.: Там же. С. 163–175), произнесена в конце Великого поста. Начинается с рассуждения о неблагодарном поведении первого человека, Адама, и о человеколюбии, проявленном к нему Богом. И. З. говорит также о смысле таинства Крещения и о предшествующих ему обрядах отречения от сатаны, сочетания со Христом и елеопомазания, о совершении



тайинства Крещения, заканчивающегося участием новокрещеных в таинстве Евхаристии.

3-я гомилия (Homilia 3; CPG, N 4467), совпадает с 4-й в серии Пападопуло-Керамевса. 4-я гомилия (Homilia 4; CPG, N 4468; SC. 50. P. 182–199; рус. пер.: Там же. С. 175–189), произнесена в пасхальное воскресенье или в понедельник после Пасхи (Wenger A. Introduction // SC. 50 bis. P. 42). И. З. обращается к новокрещеным с радостными поздравлениями, говорит о многочисленных дарах Крещения, объясняет, почему оно есть новое творение и как благодать Божия в нем преобразует души, не изменяя сущности человека; напоминает о необходимости соблюдать обеты, данные Христу в крещении, и вести праведную жизнь.

5-я гомилия (Homilia 5; CPG, N 4469; SC. 50. P. 200–214; рус. пер.: Там же. С. 189–202), произнесена во вторник на пасхальной неделе, по содержанию близка к гомилии «Против упивающихся и о Воскресении» (CPG, N 4341). И. З. говорит, что хотя Великий пост и прошел, но христиане всегда должны соблюдать истинный пост — воздержание от греха; рассуждает о борьбе со страстями как плотскими (пьянство, распутство), так и духовными (тщеславие, гнев, высокомерие); призывает сохранять трезвость и духовную бдительность и замечает, что те, кто крестились уже давно, могут искренним покаянием снова стяжать непорочность новокрещеных.

6-я гомилия (Homilia 6; CPG, N 4470; SC. 50. P. 215–228; рус. пер.: Там же. С. 203–214), произнесена в среду на пасхальной неделе. Начинается с обличения христиан, к-рые вместо церкви пошли на скачки; затем И. З. разъясняет, что означают слова: «делать все во славу Божию» и как христианин может оставаться новопросвещенным всю жизнь.

7-я гомилия (Homilia 7; CPG, N 4471; SC. 50. P. 229–246; рус. пер.: Там же. С. 214–228), произнесена в пятницу на пасхальной неделе. Говорится о пользе почитания мощей мучеников, к-рые суть дар Божий людям, а также о том, что следует стремиться лишь к небесным благам и подражать примеру мучеников. И. З. подчеркивает необходимость сохранять полученные в крещении духовные одеяния в светлости и чистоте, что возможно с помощью молитвы (к-рая есть «разговор с Богом и бе-

седа с Владыкой всяческих» — гл. 25), милостыни и др. добродетелей.

8-я гомилия (Homilia 8; CPG, N 4472; SC. 50. P. 247–260; рус. пер.: Там же. С. 228–240), произнесена в субботу на пасхальной неделе, когда на праздник в церковь из окрестностей Антиохии пришли сироязычные монахи. И. З. восхваляет их простую трудовую жизнь как образец истинно христ. («ангельской») жизни, а также обращается к примеру Авраама, к-рый земным благам предпочел духовные. Проповедник сокрушается, что верующие поступают противоположным образом, и говорит о тщетности земных благ, призывает новокрещеных чаще бывать в храме и прежде всего заботиться о душе, а житейские заботы предоставить Богу.

**Нравственно-аскетические.** Гомилия «О наслаждении будущими благами и ничтожестве настоящих» (De futurae vitae deliciis; CPG, N 4388; PG. 51. Col. 347–354; рус. пер.: Творения. Т. 3. Кн. 1. С. 358–365), относится к антиохийскому периоду (Mayer. 2005. P. 470). Посвящена теме духовной свободы: подлинная власть у того, кто умеет управлять своими страстями; если же кто-то управляет людьми, но сам обуреваем различными страстями, то он скорее раб, чем свободный.

«К монаху Феодору, помышляющему оставить монастырь, жениться и заняться торговлей» (Πρὸς Θεόδωρον μοναχόν, σκελτόμενον ἐξελθεῖν τοῦ μοναστηρίου καὶ γαμῆσαι καὶ πραγματεύεσθαι; Ad Theodorum lapsum lib. 2; CPG, N 4305; PG. 47. Col. 309–316; SC. 117. P. 46–78; рус. пер.: Творения. Т. 1. Кн. 1. С. 36–43), по мнению большинства исследователей, сочинение написано ок. 367/8 г. (Dumortier J. Introduction // SC. 117. P. 10. Not. 2). Представляет собой письмо Феодору Мопсуестийскому, к-рого И. З. убедил не покидать монашество ради брака и светской карьеры, в результате чего тот одумался и вернулся к аскетической жизни (см.: Sozom. Hist. eccl. VIII 2. 9; Mansi. T. 9. P. 248; Kelly. 1995. P. 22). Известен ответ Феодора (Theodori lapsi responsio; CPG, N 4306; PG. 48. Col. 1063–1066; SC. 117. P. 220–238), однако его подлинность подвергается сомнению (Dumortier J. Introduction // SC. 117. P. 23).

«К падшему Феодору, а также о покаянии» (Πρὸς Θεόδωρον ἐκπεσόντα καὶ περὶ μετανοίας; Ad Theodorum



Свт. Иоанн Златоуст.  
Миниатюра из Художественной Псалтири.  
Ок. 850 г. (ГИМ. Худ. № 129-д. Л. 47 об.)

lapsum lib. 1; CPG, N 4305; PG. 47. Col. 277–308; SC. 117. P. 80–218; рус. пер.: Творения. Т. 1. Кн. 1. С. 1–35). Хотя долгое время считалось, что и этот трактат адресован Феодору Мопсуестийскому и излагает содержащиеся в предыдущем письме аргументы в более развернутом виде (см.: Quasten. Patrology. Vol. 3. P. 463), на основании внутренних критериев было установлено, что этот трактат является независимым произведением, написанным И. З. в Антиохии между 380 и 386 гг., в период его диаконовства (Dumortier J. Introduction // SC. 117. P. 11. Not. 2; Carter. Chrysostom's «Ad Theodorum lapsum». 1962. P. 88–92) и адресован неизвестному монаху знатного рода Феодору, к-рый оставил монашескую жизнь ради женщины по имени Гермiona (Altaner B. Patrologie. Freiburg i. Br.; Basel; W., 1978<sup>2</sup>. S. 327). И. З. укоряет молодого человека, показывая высокие достоинства иноческого пути и призывая его покаяться.

2 книги «О сердечном сокрушении» (Περὶ κατανύξεως; Ad Demetrium de compunctione (lib. 1), Ad Stelechium de compunctione (lib. 2); CPG, N 4308–4309; PG. 47. Col. 393–422; рус. пер.: Творения. Т. 1. Кн. 1. С. 131–164), написаны по просьбе монахов Димитрия и Стелехия, вероятно, после 372 г., в первые годы аскетических подвигов И. З. (Пападопуλος. 1999. Т. 1. С. 131) или в период его диаконовства (Baur. 1929–1930. Bd. 1. S. 133). Посвящены теме истинного сердечного сокрушения, необходимого для духовного возрастания.

Трактат «К враждующим против тех, которые привлекают к монашес-





кой жизни» (Πρὸς τοὺς πολεμοῦντας τοὺς ἐπὶ τὸ μονάζειν ἐνάγουσι; *Adversus oppugnatores vitae monasticae libri 1–3*; CPG, N 4307; PG. 47. Col. 319–386; рус. пер.: Творения. Т. 1. Кн. 1. С. 44–124), состоит из 3 книг, написан между 378–385 гг. (*Quasten. Patrology. Vol. 3. P. 463*). Поводом для его написания послужили нападки на христ. отшельников, живших вблизи Антиохии и бравших на воспитание городскую молодежь, в результате чего нек-рые из их учеников предпочли встать на иноческий путь. Это вызвало негодование их родителей, дело дошло до избиения монахов. И. З. опровергает обвинения в адрес монахов и убеждает как верующих, так и неверующих родителей без опасений посылать детей на обучение к христ. подвижникам, поскольку если родители действительно желают счастья детям, то они не должны им в этом препятствовать, т. к. подлинно счастливы только те, кто живет с Богом.

«Увещательное Слово к Стагирию подвижнику, одержимому демоном» (Λόγος παραινετικὸς πρὸς Σταγείριον ἀσκητὴν δαμιωνῶντα; *Ad Stagirium a daemone vexatum (lib. 1–3)*; CPG, N 4310; PG. 47. Col. 423–494; рус. пер.: Творения. Т. 1. Кн. 1. С. 165–246), состоит из 3 книг, написано ок. 381 г. или неск. позднее (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 3; Baur. 1929–1930. Bd. 1. S. 134; Παπαδόπουλος. 1999. Т. 1. Σ. 132*). Стагирий, юноша знатного происхождения, оставил мирскую жизнь и встал на монашеский путь, однако по попущению Божию начал страдать припадками беснования и пытался лишить себя жизни. Не имея возможности встретиться с ним лично, И. З. послал Стагирию свое сочинение, в к-ром утешал его в постигшем несчастье. Он призывает монаха терпеливо переносить выпавшие на его долю испытания и видеть в них благой Промысл Божий, поскольку лишь грехи удаляют нас от Бога и делают Его врагами, а наказания примиряют нас с Ним. Во 2-й и 3-й книгах И. З. приводит в пример несчастья, выпадавшие на долю святых, начиная с праотца Адама и кончая св. ап. Павлом, тем самым стараясь показать, что Бог с благими целями наказывает тех, кого любит.

Слова «О диаволе» (Περὶ τοῦ διαβόλου; *De diabolo tentatore homiliae 1–3*; CPG, N 4332; PG. 49. Col. 241–276; рус. пер.: Творения. Т. 2. Кн. 1.

С. 273–307), произнесены в Антиохии, вероятно, в период Великого поста 386 г. (*ActaSS. Sept. T. 4. P. 464–465*). И. З. обращается к вопросу о том, почему Бог попускает людям быть искушаемыми диаволом, и о различных путях воздействия его на людей. По мнению автора, причиняет вред людям не столько диавол, сколько их собственная беспечность и нерадение о своем спасении. Бог попускает действия лукавого для того, чтобы сделать нас крепче и привести к большей славе. Тем, кто укрепили волю в добре, диавол никогда не может повредить.

Неск. сочинений И. З. посвящены теме девства:

Трактат «О девстве» (Περὶ παρθενίας; *De virginitate*; CPG, N 4313; PG. 48. Col. 533–596; SC. 125. P. 92–393; рус. пер.: Творения. Т. 1. Кн. 1. 295–373), написан ок. 382 г. в Антиохии (*Grillet B. Introduction générale // SC. 125. P. 25*). Автор показывает высокое достоинство (ἀξίωμα) девства и его превосходство (ὑπεροχή) над браком, хотя и не отрицает последний, поскольку рассматривает освященный Церковью брак как пристань целомудрия и законное средство против невоздержания и распутства, о чем говорил уже св. ап. Павел, учение к-рого о девстве и браке, изложенное в Первом Послании к Коринфянам (1 Кор 7. 1–40), становится предметом подробного рассмотрения. Наилучший пример девства И. З. видит в земной жизни Христа, Который воплотился для того, чтобы сделать людей равными ангелам и научить их жизни небесной. Источниками для трактата И. З. предположительно могли служить «Пир десяти дев» сщмч. *Мефодия* Патарского и приписывавшийся свт. Афанасию Великому трактат «О девстве» (*Grillet B. Introduction générale // SC. 125. P. 35–36*).

2 пастырских послания: «К живущим вместе с девственницами» (Πρὸς τοὺς ἔχοντας παρθένοὺς συνεισάκτους; *Contra eos qui subintroductas habent virgines*; CPG, N 4311; PG. 47. Col. 495–514; *Dumortier. 1955. P. 44–94*; рус. пер.: Творения. Т. 1. Кн. 1. С. 247–271) и «О том, что церковные девственницы не должны жить с мужчинами» (Περὶ τοῦ τὰς κανονικὰς μὴ συνοικεῖν ἀνδράσιν; *Quod regulares feminae viris cohabitare non debeant*; CPG, N 4312; PG. 47. Col. 513–532; *Dumortier. 1955. P. 95–137*; рус. пер.: Творения. Т. 1. Кн. 1. С. 272–294),

написаны, вероятно, ок. 398 г. в начале к-польского служения И. З. (*Quasten. Patrology. Vol. 3. P. 464; Παπαδόπουλος. 1999. Т. 1. Σ. 132–133*). Хотя издатель критического текста посланий Ж. Дюмортье, основываясь на свидетельстве Сократа Схоластика (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 3*), датировал их 381–382 гг., Н. Эдкин показал необедительность его аргументации (*Adkin. 1992. P. 255–266; Mayer. 2005. P. 431. Not. 581*). В них святитель касается проблемы «сожительниц» (συνείσακτοι, *virgines subintroductae*), когда ведущие аскетический образ жизни мужчины и женщины проживали в одном доме. В 1-м послании И. З. обращается к клирикам и осуждает распространившийся среди них обычай приглашать девушек, давших обет безбрачия, к себе в дом для того, чтобы они помогали им по хозяйству и жили с ними как благочестивые сестры. Святитель уличает их в тайном сладострастии и говорит о том, что такая практика вводит в искушение других и не соответствует евангельскому благочестию. Во 2-м послании И. З. обличает церковных женщин, посвятивших себя девству, но живущих с мужчинами под одной крышей, поскольку, даже если в подобных случаях дело и не доходит до греха, это может вызвать у людей подозрения и ложные слухи, что хуже самого греха, — ведь такое поведение не только позорит людей, но и порочит высокий христ. идеал девства.

Ряд сочинений И. З. посвящены теме единокорачия и вдовства:

Небольшой трактат «К молодой вдове» (Εἰς νεωτέραν χηρεύσασαν; *Ad viduam juniozem*; CPG, N 4314; PG. 48. Col. 599–610; SC. 138. P. 112–159; рус. пер.: Творения. Т. 1. Кн. 1. С. 374–386), написан ок. 380/1 г. (*Quasten. Patrology. Vol. 3. P. 464; Παπαδόπουλος. 1999. Т. 1. Σ. 133*), адресован вдове погибшего молодого человека по имени Фирасий. И. З. обращается к ней со словами утешения и одновременно говорит о достоинстве вдовства, призывая ее не вступать во 2-й брак. «К ней же, о единокорачии» (Πρὸς τὴν αὐτὴν περὶ μοναχίας; *De non iterando conjugio*; CPG, N 4315; PG. 48. Col. 609–620; SC. 138. P. 160–201; рус. пер.: Творения. Т. 1. Кн. 1. С. 387–398), трактат, примыкающий к предыдущему и написанный, вероятно, вскоре после него (*Quasten. Patrology. Vol. 3. P. 464; Παπαδόπουλος. 1999. Т. 1. Σ. 133*). И. З. продолжает



восхвалять вдовство, говоря, что вдова немного уступает девственности, а иногда даже и превосходит ее. Он не отвергает повторное замужество, дозволенное ап. Павлом, но старается расположить вдов не привязываться к земному и стремиться к небесному. Гомилия «На слова: «Вдовица должна быть избирательна» (1 Тим 5. 9)» (In illud: Vidua eligatur; CPG, N 4386; PG. 51. Col. 321–338; рус. пер.: Творения. Т. 3. Кн. 1. С. 330–348), произнесена, вероятно, после февр. 388 г. (Bonsdorff. 1922. P. 5). И. З. отмечает, что, хотя вдовство обычно расценивается как несчастье, на самом деле это великая честь и слава, поскольку вдова, не вступающая в повторный брак, удостоивается стать невестой Христа и может посвятить жизнь творению добрых дел.

Следующие 3 гомилии, в к-рых речь идет о браке, относятся, вероятно, к к-польскому периоду, хотя точное время их произнесения неизвестно (Aubineau. 1992. P. 538. Not. 30; Mayer. 2005. P. 251). В гомилии «На слова: «Но, во избежание блуда, каждый имей свою жену» (1 Кор 7. 2)» (In illud: Propter fornicationes uxorem; CPG, N 4377; PG. 51. Col. 207–218; рус. пер.: Творения. Т. 3. Кн. 1. С. 203–214) святитель, предпочитая целомудрие, вслед за ап. Павлом рассматривает брак как средство против блуда, говоря о равенстве в этом отношении мужа и жены, и критикует языческие свадебные обряды. В гомилии «На слова: Жена связана законом, доколе жив муж ее» (1 Кор 7. 39)» (De libello repudii; CPG, N 4378; PG. 51. Col. 217–226; рус. пер.: Творения. Т. 3. Кн. 1. С. 214–223) И. З. говорит о единобрачии и о непозволительности вступления в брак с разведенной женой, когда ее первый муж еще жив. В «Похвальном Слове Максиму и о том, каких нужно брать жен» (Εὐκόμιον εἰς Μάξιμον καὶ περὶ τοῦ ποίας δεῖ ἄγεσθαι γυναῖκας; Quales ducendae sint uxores; CPG, N 4379; PG. 51. Col. 225–242; рус. пер.: Творения. Т. 3. Кн. 1. С. 223–242) святитель советует обратиться к Посланиям ап. Павла, чтобы узнать, каких следует избирать жен и что следует делать, когда попадется жена злобная, коварная, преданная пьянству, злословная. И. З. полагает, что в таких случаях муж должен приложить все усилия, чтобы исправить пороки жены, а не разводиться



Гомилии свт. Иоанна Златоуста.  
1-я треть X–XI в.  
(ГИМ. Сит. греч. 128. Л. 1)

с ней. Упомянутый в заглавии Максим, речь к-рого хвалит И. З. в 1-й гл., вероятно, является другом И. З. еп. Максимом Селевкийским (см.: Aubineau. 1992. P. 538. Not. 30).

Ряд гомилий И. З. посвящены теме покаяния и способам очищения от грехов:

9 гомилий «О покаянии» (Περὶ μετανοίας; De poenitentia homiliae 1–9; CPG, N 4333, 4508; PG. 49. Col. 277–350; рус. пер.: Творения. Т. 2. Кн. 1. С. 308–391), произнесены, по видимому, в Антиохии, в период пресвитерства И. З. (ActaSS. Sept. Т. 4. P. 697; Mayer. 2005. P. 365), но в разное время и объединены вместе лишь позднее (Quasten. Patrology. Vol. 3. P. 453). 7-я гомилия в наст. время приписывается Севериану Габальскому (Martin. 1930. P. 331–343; Aldama. 1965. N 395); Datema. 1988. P. 107–115); 8-я гомилия (CPG, N 4508), считавшаяся сомнительной (Aldama. 1965. N 88), в наст. время признана подлинной (Voicu. 1996. P. 108; Mayer. 2005. P. 27); 9-я относится к числу сомнительных (Mayer. 2005. P. 27). В 1-й гомилии И. З. говорит о недопустимости отчаяния, происходящего от греха, поскольку оно угодно диаволу: покаяние должно вытеснить отчаяние, ибо через покаяние согрешивший делается чужим для диавола. Во 2-й и 3-й гомилиях речь идет о различных путях покаяния: первый путь — исповедь пред Богом, второй — оплакивание своего греха, третий — смиренно-

мудрие, четвертый — милостыня, царица добродетелей, пятый — непрестанная молитва. В 4-й гомилии рассматривается вопрос о временном оставлении Богом человека ради его блага и приводятся в пример падения, приключившиеся с праведниками, из к-рых они извлекали великую пользу. В 5-й и 6-й гомилиях говорится о посте и воздержании, а также о том, что Бог не заповедовал людям ничего невозможного и Его закон для них отнюдь не обременителен. В 8-й гомилии И. З. вновь возвращается к теме отчаяния и необходимости покаяния как врачевства от ран, нанесенных душе грехами.

Гомилия «О том, что говорить к народу с угодливостью опасно как для тех, кто говорит, так и для тех, кто слушает, и о том, что речь против собственных прегрешений полезна и является величайшей праведностью» («Ὅτι ἐπικίνδυνον καὶ τοῖς λέγουσι, καὶ τοῖς ἀκούουσι τὸ πρὸς χάριν δημηγορεῖν, καὶ ὅτι χρήσιμον καὶ δικαιοσύνην μεγίστην τὸ κατηγορεῖν τῶν οἰκείων ἁμαρτημάτων; Non esse ad gratiam concionandum; CPG, N 4358; PG. 50. Col. 653–662; рус. пер.: Творения. Т. 2. Кн. 2. С. 699–709), произнесена, вероятно, в Антиохии (ActaSS. Sept. Т. 4. P. 504), время произнесения неизвестно. И. З. обличает тех, кто незастойно причащаются, а также продолжает тему покаяния и исповедания грехов пред Богом.

Гомилия «О милостыне» (Περὶ ἐλεημοσύνης; De eleemosyna; CPG, N 4382; PG. 51. Col. 261–272; рус. пер.: Творения. Т. 3. Кн. 1. С. 263–276), произнесена в Антиохии предположительно зимой 387 г. (ActaSS. Sept. Т. 4. P. 481), после того как И. З. увидел на площади бедных и нищих, лежавших без призрания.

Гомилия «О том, что не должно разглашать грехов братий и молиться о вреде врагам» (Περὶ τοῦ μὴ δημοσιεύειν τὰ ἁμαρτήματα τῶν ἀδελφῶν, μηδὲ κατεύχεσθαι τῶν ἐχθρῶν; Pessata fratrum non evulganda; CPG, N 4389; PG. 51. Col. 353–364; рус. пер.: Творения. Т. 3. Кн. 1. С. 365–376), произнесена, вероятно, в дек. 386 г. (ActaSS. Sept. Т. 4. P. 561). И. З. говорит о пользе покаяния, совершаемого в церкви не публично, но внутренне и тайно, а также порицает тех, к-рые в молитве просят у Бога не о прощении грехов, но о покарании врагов.

Гомилия «О том, что никому не должно отчаиваться и не должно молиться о вреде врагам» (Περὶ τοῦ



μη ἀπογινώσκειν τινὰς ἑαυτῶν, μηδὲ κατεύχεσθαι τῶν ἐχθρῶν; Non esse desperandum; CPG, N 4390; PG. 51. Col. 363–372; рус. пер.: Творения. Т. 3. Кн. 1. С. 376–384), произнесена, вероятно, вскоре после предыдущей (ActaSS. Sept. T. 4. P. 561). И. З. говорит о том, как правильно молиться, здесь же рассуждает о важности единодушия супругов.

Трактат «О тщеславии и о том, как должно родителям воспитывать детей» (Περὶ κενοδοξίας καὶ ὅπως δεῖ τοὺς γονεῖς ἀνατρέφειν τὰ τέκνα; De inani gloria et de educandis liberis; CPG, N 4455; *Exarchos*. 1952; *Fantini*. 1959; SC. 188; рус. пер.: *Бликутейн*. 1990. С. 109–114), написан в кон. 393 – нач. 394 г. (*Malingrey A.-M.* Introduction // SC. 188. P. 47), долгое время считался псевдоэпиграфом и не включался в печатные издания трудов И. З. (за исключением издания Ф. Комбефуса – Р., 1656); в нач. XX в. С. Хайдакер и Ф. Шульте опубл. нем. перевод и критическое издание текста этого сочинения, обстоятельно доказав его подлинность (*Haidacher*. Des hl. Johannes Chrysostomus Buechlein. 1907; *Schulte*. 1914; *Malingrey A.-M.* Introduction // SC. 188. P. 17–40). Трактат состоит из 2 частей. В 1-й части (главы 1–15) И. З. обличает распространенные в Антиохии пороки роскоши и тщеславия, происходящие от недостатка нравственного воспитания молодежи, и показывает, в чем заключается подлинная слава человека; во 2-й (главы 16–90) он стремится оградить молодых людей от этих пороков, указывая родителям правильный путь христ. воспитания детей. И. З. показывает, как надо хранить свои чувства от мирских соблазнов, как умерять гнев и др. неразумные стремления души, как формировать интеллектуальную культуру. Если с детства в душе ребенка запечатлеть любовь к добродетелям, то ничто не сможет их изгладить. Это небольшое сочинение имеет немалую ценность в качестве одного из самых ранних образцов христ. педагогики.

**Праздничные.** «Слово на новый год» (Λόγος ἐν ταῖς καλάνδαῖς; In Kalendas; CPG, N 4328; PG. 48. Col. 953–962; рус. пер.: Творения. Т. 1. Кн. 2. С. 767–777), произнесено в Антиохии, по всей вероятности, 1 янв. 388 г. (*Bonsdorff*. 1922. P. 5; *Baur*. 1929–1930. Bd. 1. S. 235). И. З. обличает языческие суеверия, связанные с празднованием новолетия, такие

как безудержное веселье, пьянство, бесчинство и т. п., поскольку неразумно думать, будто для того, чтобы весело и счастливо провести наступающий год, необходимо весело и счастливо провести его 1-й день; напротив, как в 1-й, так и в остальные дни года следует стремиться делать угодное Богу.

Беседа «В день Рождества Господа нашего Иисуса Христа» (Εἰς τὴν γενέθλιον ἡμέραν τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν



Свт. Иоанн Златоуст  
благословляет слушателей.  
Миниатюра из Гомилий  
свт. Иоанна Златоуста  
(Paris. gr. 799. Fol. 97)

Ἰησοῦ Χριστοῦ; In diem natalem; CPG, N 4334; PG. 49. Col. 351–362; рус. пер.: Творения. Т. 2. Кн. 1. С. 392–404), произнесена 25 дек. 386 г. (*Bonsdorff*. 1922. P. 3; *Baur*. 1929–1930. Bd. 1. S. 213; *Kelly*. 1995. P. 67). И. З. разъясняет, почему Рождество празднуется именно в этот день, хотя ранее в Антиохии был обычай праздновать его 6 дек. вместе с Богоявлением; рассказывает пастве об обстоятельствах рождения Спасителя. Рождество есть величайшая тайна, поэтому язычники не могут постичь ее и принять истину Боговоплощения.

Слово «О Крещении Христа» (Εἰς τὸ βάπτισμα τοῦ Σωτῆρος; De baptismo Christi; CPG, N 4335; PG. 49. Col. 363–372; рус. пер.: Творения. Т. 2. Кн. 1. С. 404–413), произнесено 6 янв. 387 г., в праздник Крещения Господня (*Bonsdorff*. 1922. P. 3; *Baur*. 1929–1930. Bd. 1. S. 213; *Kelly*. 1995. P. 67). И. З. сравнивает иудейское очищение, к-рое освобождало не от грехов, а лишь от телесной нечистоты, с христ. Крещением, к-рое освобождает от грехов, очищает душу и подает дар Св. Духа. Он также касается темы достойного причащения Св. Таин. Подлинность др. проповеди на Богоявление (In s. theophaniam

seu baptismum Christi; CPG, N 4522; PG. 50. Col. 805–808; рус. пер.: Творения. Т. 2. Кн. 2. С. 871–875) вызывает сомнения.

2 гомилии «О предательстве Иуды» (Εἰς τὴν προδοσίαν τοῦ Ἰουδα; De prodicione Iudae; CPG, N 4336; PG. 49. Col. 373–392; рус. пер.: Творения. Т. 2. Кн. 1. С. 414–437), относятся предположительно к 388 (*Baur*. 1929–1930. Bd. 1. S. 235) или к 389 г. (*Bonsdorff*. 1922. P. 13. Not. 2). Посвящены событиям Тайной вечери и предательству Иуды. Подлинность 2-й гомилии, являющейся редакцией 1-й, подвергается сомнению (*Aldama*. 1965. N 313; *Voi-*

*si*. 1971. P. 105. Not. 91). Гомилия, носящая то же название и посвященная той же теме (In prodicionem Iudae; CPG, N 4511; PG. 50. Col. 715–720; рус. пер.: Творения. Т. 2. Кн. 2.

С. 763–766), вероятно, является неподлинной (*Quasten*. Patrology. Vol. 3. P. 455).

Гомилия «О кладбище и кресте» (Εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κοιμητηρίου καὶ εἰς τὸν σταυρὸν τοῦ Κυρίου; De coemeterio et de cruce; CPG, N 4337; PG. 49. Col. 393–398; рус. пер.: Творения. Т. 2. Кн. 1. С. 437–443), произнесена, вероятно, в Страстную пятницу 391 (*Rauschen*. 1897. S. 525) или 392 г. (*Montfaucon*. 1718–1738. T. 2. P. 396).

И. З. говорит о том, почему христиане называют смерть успением, и рассуждает о победе Христа над дьяволом посредством крестного древа, ставшего из орудия казни знаменем победы над грехом и смертью.

2 гомилии «О кресте и разбойнике» (Εἰς τὸν σταυρὸν καὶ εἰς τὸν ληστήν; De cruce et latrone homiliae 1–2; CPG, N 4338–4339; PG. 49. Col. 399–418; рус. пер.: Творения. Т. 2. Кн. 1. С. 443–465). 1-я предположительно произнесена в Страстную пятницу 388 г. (*Baur*. 1929–1930. Bd. 1. S. 235), 2-я, по всей вероятности, является редакцией 1-й (*Quasten*. Patrology. Vol. 3. P. 455). В них И. З. возвращается к теме Креста Христова, отверженного для людей рай и принесшего им спасение.



Слово «Против упивающихся и о Воскресении» (Κατὰ μεθύνων καὶ εἰς τὴν Ἀνάστασιν; Adversus ebriosos et de resurrectione; CPG, N 4341; PG. 50. Col. 433–442; рус. пер.: Творения. Т. 2. Кн. 1. С. 481–491), произнесено предположительно на Пасху 1 апр. 389 г. (Bonsdorff. 1922. P. 13. Not. 2). После порицания обычая напиваться на праздник и призыва к духовной трезвости И. З. произносит похвалу Воскресению Христову.

Гомилия «На святую Пасху» (Εἰς τὸ ἅγιον Πάσχα; Homilia in sanctum pascha; CPG, N 4408; PG. 52. Col. 765–772; рус. пер.: Творения. Т. 3. Кн. 2. С. 820–826), относится, вероятно, к антиохийскому периоду (Mayer. 2005. P. 470), однако время ее произнесения неизвестно. Представляет собой хвалебный гимн Воскресению Господа, имеет текстуальные совпадения с предыдущим Словом. Подлинность гомилии подвергалась сомнению, но, как оказалось, безусловно (Voicu. 1996. P. 106. Not. 1). Приписывавшееся И. З. начиная с IX в. и доныне читаемое на правосл. пасхальной заутрене «Слово огласительное на Святую Пасху» (Sermo catecheticus in pascha; CPG, N 4605; PG. 59. Col. 721–724; рус. пер.: Творения. Т. 8. Кн. 2. С. 923–924) в действительности ему не принадлежит (см.: Пролыгина. 2006. С. 241).

Гомилия «На Вознесение Господне» (Εἰς τὴν Ἀνάληψιν τοῦ Κυρίου; In ascensionem Domini nostri Iesu Christi; CPG, N 4342; PG. 50. Col. 441–452; рус. пер.: Творения. Т. 2. Кн. 1. С. 491–501), произнесена в Антиохии, вероятно, 14 мая 386 г. (Eltester. 1937. S. 281), хотя эта дата спорна (Mayer. 2005. P. 219). И. З. рассуждает о значении вознесения Христа на небо и «седения» Его одесную Отца, видя в этом совознесение и обожение всей человеческой природы.

2 гомилии «На святую Пятидесятницу» (Εἰς τὴν ἁγίαν Πεντηκοστήν; De sancta pentecoste homiliae 1–2; CPG, N 4343; PG. 50. Col. 453–470; рус. пер.: Творения. Т. 2. Кн. 1. С. 502–520), произнесены, по мнению ряда исследователей, вероятно, в Антиохии в 386 г. (Kelly. 1995. P. 67; Mayer. 2005. P. 511). И. З. развивает тему сошествия Св. Духа на апостолов и на всех верующих, ставя этот праздник в тесную связь с предыдущим праздником Вознесения Христова: тогда наша природа взошла на царский престол, а теперь на нее снисшел Св. Дух, освобождающий нас от рабства греху,

дарующий духовную свободу и усновляющий нас Богу. В совр. науке высказывается мнение о неподлинности 2-й гомилии: помимо использования аутентичных гомилий И. З. она включает фрагмент из сочинения еп. Севериана Габальского; С. Войку датирует ее приблизительно VII в. (см.: Voicu. 2008. P. 71–72, 82–86).

**Похвальные Слова. 7** «Бесед об апостоле Павле» (Εἰς τὸν ἀπόστολον Παύλον; De laudibus sancti Pauli apostoli homiliae 1–7; CPG, N 4344; PG. 50. Col. 473–514; SC. 300; рус. пер.: Творения. Т. 2. Кн. 2. С. 515–557), первые 6 произнесены в Антиохии незадолго до наступления 390 г. и в самом начале года; датировка 7-й беседы, произнесенной, как предполагают, гораздо позднее, представляется весьма затруднительной (Piédagnel A. Introduction // SC. 300. P. 20). И. З. говорит о превосходстве ап. Павла над ветхозаветными праведниками — Авелем, Ноем, Авраамом и др. вплоть до Иоанна Крестителя и представляет его высшим образцом добродетели, стяжавшим совершенную любовь Христову. Хотя за свою проповедь Христа «апостол языков» перенес многочисленные лишения, оскорбления и гонения, он лишь хвалился ими и почитал их за великую честь. И. З. рассказывает также об обращении апостола, о его первоначальной проповеди в Дамаске, о путешествии в Рим и о той решающей роли, к-рую он сыграл в распространении евангельского благовестия по всему миру. Эти беседы пользовались необычайной популярностью как на христ. Востоке, так и на христ. Западе, где уже в 415–418 гг. были переведены на лат. язык Анианом Келедским.

Ряд похвальных Слов И. З. посвящен знаменитым святым — представителям Антиохийской Церкви (с некоторыми из них он был лично знаком), а также памяти святых, особо чтимых в Антиохии:

Гомилия «О иже во святых отце нашем Мелетии» (Εἰς τὸν ἐν ἁγίοις πατέρα ἡμῶν Μελέτιον; De s. Meletio Antiocheno; CPG, N 4345; PG. 50. Col. 515–520; рус. пер.: Творения. Т. 2. Кн. 2. С. 557–562); произнесена в Антиохии, вероятно, в годовщину кончины святого в мае 386 (ActaSS. Sept. T. 4. P. 450) или 387 г. (Baur. 1929–1930. Bd. 1. S. 213). Посвящена памяти свт. Мелетия Антиохийского.

Гомилия «О святом мученике Лукиане» (Εἰς τὸν ἅγιον μάρτυρα Λου-

κιανόν; In s. Lucianum martyrem; CPG, N 4346; PG. 50. Col. 519–526; рус. пер.: Творения. Т. 2. Кн. 2. С. 562–568), произнесена 7 янв. 387 г. (ActaSS. Sept. T. 4. P. 460; Rauschen. 1897. S. 504). И. З. восхваляет труды и славную мученическую кончину сщмч. Лукиана, пресв. Антиохийского.

Слово «О священномученике Вавиле» (Εἰς τὸν ἱερομάρτυρα Βαβύλαν; De s. hieromartyre Babylla; CPG, N 4347; PG. 50. Col. 527–534; SC. 362. P. 277–312; рус. пер.: Творения. Т. 2. Кн. 2. С. 568–573), произнесено 24 янв. 388 или 393 г. (Grillet B., Guinot J.-N. Introduction // SC. 362. P. 280). Посвящено памяти сщмч. Вавилы, еп. Антиохийского. И. З. говорит о чудесах, совершившихся святым после смерти, видя в них действие силы Божией и ясное доказательство буд. воскресения.

Слово «О мучениках Иувентине и Максимине» (Εἰς τοὺς μάρτυρας Ἰουβεντίνου καὶ Μαξιμίνου; In Iuvenatinum et Maximinum martyres; CPG, N 4349; PG. 50. Col. 571–578; рус. пер.: Творения. Т. 2. Кн. 2. С. 618–623), служивших солдатами и пострадавших при имп. Юлиане Отступнике, датируется янв. или февр. 388 г. (Bonsdorff. 1922. P. 5; Baur. 1929–1930. Bd. 1. S. 235).

Слово «О святой мученице Пелагии, что в Антиохии» (Εἰς τὴν ἁγίαν μάρτυρα Πελαγίαν τὴν ἐν Ἀντιοχείᾳ; De sancta Pelagia virgine et martyre; CPG, N 4350; PG. 50. Col. 579–584; рус. пер.: Творения. Т. 2. Кн. 2. С. 623–630), датируется 8 окт. 386 г. (Malin-grey A.-M. Tableau chronologique // SC. 396. P. 369. Not. 3; Mayer. 2005. P. 251). И. З. произносит похвалу антиохийской мученице св. Пелагии, к-рая, будучи осужденной на смерть, лишила себя жизни не по боязни смерти, но чтобы спастись от поругания.

Гомилия «О священномученике Игнатии Богоносце» (Εἰς τὸν ἅγιον ἱερομάρτυρα Ἰγνάτιον τὸν θεοφόρον; In s. Ignatium martyrem; CPG, N 4351; PG. 50. Col. 587–596; рус. пер.: Творения. Т. 2. Кн. 2. С. 632–642), произнесена 17 окт. 386 г. (Malin-grey A.-M. Tableau chronologique // SC. 396. P. 369. Not. 3; Mayer. 2005. P. 251). Посвящена памяти одного из мужей апостольских — сщмч. Игнатия Богоносца, еп. Антиохийского, осужденного на смерть в Антиохии, но принявшего мученическую кончину в Риме в правление имп. Траяна.





Слово «О святом Евстафии, архиепископе Антиохийском» (Εἰς τὸν Εὐστάθιον ἀρχιεπίσκοπον Ἀντιοχείας; In s. Eustathium Antiochenum; CPG, N 4352; PG. 50. Col. 597–606; рус. пер.: Творения. Т. 2. Кн. 2. С. 642–650), произнесено в Антиохии, вероятно, ок. 386–388 гг. (ActaSS. Sept. T. 4. P. 504). И. З. восхваляет свт. Евстафия как мученика, несмотря на то что тот умер в изгнании своей смертью. По мнению И. З., мучеником делает не одна лишь смерть, но и душевный настрой и расположение воли.

«Похвала епископу Диодору» (Εἰς Διόδωρον ἐπίσκοπον; Laus Diodori episcopi; CPG, N 4406; PG. 52. Col. 761–766; рус. пер.: Творения. Т. 3. Кн. 2. С. 817–820), произнесена в Антиохии, вероятно, в 392 г. (Tillemont. Mémoires. T. 11. P. 92; Quasten. Patrology. Vol. 3. P. 456) в честь присутствовавшего на богослужении учителя И. З. Диодора, еп. Тарсийского, посетившего родной город и собиравшегося произнести проповедь вслед за И. З. Фрагменты еще одного Слова о Диодоре (Sermo de magistro Diodoro; CPG, N 4407) сохранились в лат. пер. у Факунда Гермианского (Facund. Pro defens. cap. IV 2).

Слово «О святом мученике Романе» (Εἰς τὸν ἅγιον μάρτυρα Ῥωμανόν; In s. Romanum; CPG, N 4353; PG. 50. Col. 605–612; рус. пер.: Творения. Т. 2. Кн. 2. С. 650–657), произнесено в Антиохии в день памяти мученика 18 нояб. 386–388 гг. (ActaSS. Sept. T. 4. P. 504).

3 беседы «О святых Маккавеех» (Εἰς τοὺς ἁγίους Μακκαβαίους; De Macabeis, hom. 1–3; CPG, N 4354; PG. 50. Col. 617–628; рус. пер.: Творения. Т. 2. Кн. 2. С. 662–674), произнесены предположительно в Антиохии в день памяти святых 1–2 авг. 386–388 гг. (ActaSS. Sept. T. 4. P. 504). И. З. ставит в пример твердости веры мать святых отроков Маккавейских и увещевает подражать ей, порицая малодушные нек-рых христиан. О святых Маккавеех святитель говорит также в гомилии «О Елеазаре и семи отроках» (CPG, N 4441.13; PG. 63. Col. 523–530), произнесенной 31 июля 399 г. в К-поле (Pargoire. 1899–1900. P. 151–152; Aubineau. 1992. P. 540).

Слово «О святых мученицах Вернике и Просдоке и их матери Доминике» (Εἰς τὰς ἁγίας μάρτυρας Βερνίκην καὶ Προσδόκην παρθένους, καὶ Δομνίαν τὴν μητέρα αὐτῶν; De ss. Bernice et Prosdoce; CPG, N 4355;

PG. 50. Col. 629–640; рус. пер.: Творения. Т. 2. Кн. 2. С. 674–687), произнесено, вероятно, 20 апр. 391 г. (Rauschen. 1897. S. 525; Baur. 1929–1930. Bd. 1. S. 165) или 14 апр. 392 г. (Montfaucon. 1718–1738. T. 2. P. 396, 633). И. З. рассказывает, как святые мученицы, спасаясь от поругания, выбрали смерть, тем самым показав, что среди христиан ее презирают даже женщины.

Похвала «Св. мученику Юлиану» (Εἰς τὸν ἅγιον μάρτυρα Ἰουλιανόν; In s. Iulianum martyrem; CPG, N 4360; PG. 50. Col. 665–676; рус. пер.: Творения. Т. 2. Кн. 2. С. 713–723), произнесена, вероятно, в Антиохии в день памяти святого (Baur. 1929–1930. Bd. 1. S. 165).

Слово «О мученике Варлааме» (Εἰς τὸν ἅγιον μάρτυρα Βαρλαάμ; In s. Barlaam martyrem; CPG, N 4361; PG. 50. Col. 675–682; рус. пер.: Творения. Т. 2. Кн. 2. С. 723–730), произнесено в Антиохии предположительно в день памяти святого 31 мая (Baur. 1929–1930. Bd. 1. S. 165), год произнесения неизвестен. И. З. говорит, что можно и не подвергаясь гонениям подражать мученикам, борясь с огнем страстей; рассказывает о мученичестве св. Варлаама.

Слово «О св. великомученице Дросиде» (Εἰς τὴν ἁγίαν μεγαλομάρτυρα Δροσίδα; De s. Droside martyre; CPG, N 4362; PG. 50. Col. 683–694; рус. пер.: Творения. Т. 2. Кн. 2. С. 730–741), произнесено в Антиохии в день памяти святой 22 марта (Baur. 1929–1930. Bd. 1. S. 25, 165), год произнесения неизвестен. И. З. говорит об обстоятельствах кончины и прославления мученицы.

Слово «О египетских мучениках» (Εἰς μάρτυρας Αἰγυπτίους; In martyres Aegyptios; CPG, N 4363; PG. 50. Col. 693–698; рус. пер.: Творения. Т. 2. Кн. 2. С. 741–745), произнесено в Антиохии (Baur. 1929–1930. Bd. 1. S. 165), время произнесения неизвестно. И. З. отмечает, что некогда богоборческий Египет ныне сияет мучениками; и хотя диавол умножает мучения, чтобы одолеть подвижников, Бог попускает это, чтобы еще более их прославить.

Слово «О священномученике Фоке» (Εἰς τὸν ἅγιον ἱερομάρτυρα Φοκᾶν; De s. hieromartyre Phoca; CPG, N 4364; PG. 50. Col. 699–706; рус. пер.: Творения. Т. 2. Кн. 2. С. 746–753), произнесено в К-поле, вероятно ок. 398/9 г. (ActaSS. Sept. T. 4. P. 528–529) или неск. позже (Baur.

1929–1930. Bd. 2. S. 35), на гробнице св. Фоки, мощи к-рого были перенесены из Понта в К-поль. Здесь же святитель опровергает еретиков-ариан, хотевших усвоить Отцу имя «Бог» как высшее, а Сыну имя «Господь» как низшее.

Беседа «О мучениках и о сокрушении и милостыне» (Εἰς μάρτυρας καὶ περὶ κατανύξεως καὶ ἐλεημοσύνης; In martyres et de compunctioine cordis et elemosyna; CPG, N 4357; PG. 50. Col. 645–654; рус. пер.: Творения. Т. 2. Кн. 2. С. 691–698), произнесена в Антиохии (Mayer. 2005. P. 511), время произнесения неизвестно. И. З. уподобляет души святых колеснице, пребывающей у Бога; их тела Бог оставил нам для нашей пользы, чтобы мы, вспоминая их страдания ради Христа, бесстрашно шли путем подвижничества.

Гомилия «О мучениках» (Εἰς μάρτυρας ὁμιλία; Homilia in martyres; CPG, N 4359; PG. 50. Col. 661–666; рус. пер.: Творения. Т. 2. Кн. 2. С. 710–713), произнесена, вероятно, в мартинии, в пригороде Антиохии, год произнесения неизвестен (Allen, Mayer. 2000. P. 93). И. З. в присутствии городского начальства говорит о благоговейном почитании мучеников, поскольку мн. горожане, следуя местным языческим обычаям, по окончании праздничного богослужения имели обыкновение тотчас предаваться различным увеселениям.

Похвала «Всем святым, во всем мире пострадавшим» (Εἰς τοὺς ἁγίους πάντας τοὺς ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ μαρτυρήσαντας; De ss. martyribus; CPG, N 4365; PG. 50. Col. 705–712; рус. пер.: Творения. Т. 2. Кн. 2. С. 753–759), произнесена, вероятно, в Антиохии (Mayer. 2005. P. 470), год произнесения неизвестен. И. З. рассуждает о мученичестве в целом, его значении и буд. награда за него. Гомилия «О всех мучениках» (In martyres omnes; CPG, N 4441.15), входящая в состав «Новых гомилий» и относящаяся к к-польскому периоду (Mayer. 2005. P. 509–510), не издана.

«Когда в полночь царица пришла в Великую церковь» (Τῆς βασιλίδος μέσων νυκτῶν εἰς μεγάλην ἐκκλησίαν προσελθούσης; Homilia, dicta postquam reliquiae martyrum; CPG, N 4441.1; PG. 63. Col. 467–472; рус. пер.: Творения. Т. 12. Кн. 1. С. 291–296), принадлежит к «Новым гомилиям», произнесена предположительно в 398 г. (Bonsdorff. 1922. P. 73–74; Aubineau. 1992. P. 540) или, вероятнее, между



10 янв. 400 и 10 янв. 402 г. (см.: *Holum*. 1982. P. 56; *Allen, Mayer*. 2000. P. 85) в Дриппи, пригороде К-поля, куда в присутствии имп. Евдоксии из Великой церкви были перенесены мощи мучеников. Пользуясь случаем, И. З. спешит восхвалить императрицу за ее добродетели и ревность о церковном благочестии. С этой гомилией тесно связана гомилия, произнесенная на следующий день в присутствии имп. Аркадия в ц. св. ап. Фомы, где были захоронены останки мучеников: «В следующий день, когда был царь в мартириуме апостола и мученика Фомы» (Τῆ ἐπιούσῃ ἡμέρᾳ, παραγενομένου τοῦ βασιλέως ἐν τῷ μαρτυρίῳ τοῦ ἀποστόλου καὶ μάρτυρος Θωμᾶ; *Homilia, dicta praesente imperatore*; CPG, N 4441.2; PG. 63. Col. 473–478; рус. пер.: Творения. Т. 12. Кн. 1. С. 296–301).

**Автобиографические.** «Слово по рукоположении во пресвитера» («Ὅτε пресβύτερος προεχειρίσθη; *Sermo cum presbyter fuit ordinatus*; CPG, N 4317; PG. 48. Col. 693–700; SC. 272. P. 388–418; рус. пер.: Творения. Т. 1. Кн. 2. С. 485–492), произнесено накануне Великого поста 386 г. в Антиохии, в Золотой ц., когда еп. Флавиан рукоположил И. З. во пресвитера (*Malingrey. A.-M. Introduction // SC. 272. P. 367; Mayer*. 2005. P. 250; *Брендле*. 2006. С. 41). Возблагодарив Бога за данный ему талант проповедника, И. З. приносит похвальное Слово своей общине, не упуская возможности воздать хвалу почившему еп. Мелетию и выразить глубокую признательность еп. Флавиану. По мнению И. З., идеальный священник не должен безудержно предаваться умерщвлению плоти, но быть умеренным во всем.

Слово «О возвращении» (*De regressu*; CPG, N 4394; PG. 52. Col. 421–424; рус. пер.: Творения. Т. 3. Кн. 2. С. 436–440), произнесено по возвращении из Эфеса в К-поль после Пасхи 401 или 402 г. Долгое время было известно только в лат. переводе Аниана Келедского; греч. текст впервые опублик. Венгером (*Wenger*. 1961. P. 110–123). И. З. выражает радость по поводу того, что в его продолжительное отсутствие паства осталась тверда в вере.

Слово «О принятии Севериана» (*De recipiendo Severiano*; CPG, N 4395; PG. 52. Col. 423–426 (греч. текст утрачен); рус. пер.: Творения. Т. 3. Кн. 2. С. 440–442), произнесено, вероятно, вскоре после преды-



Свт. Иоанн Златоуст.  
Фреска ц. вмч. Георгия в Курбиново,  
Македония. 1191 г.

душего, т. е. в апр.— мае 401 (*Baur*. 1929–1930. Bd. 2. S. 139–140) или, вероятнее, 402 г. (*Kelly*. 1995. P. 187) в связи с примирением И. З. с еп. Северианом Габальским. Святитель призывает паству принять еп. Севериана в мире как брата во Христе. Слово сохранилось только в лат. переводе Аниана Келедского.

Прощальное Слово к пастве «Перед отправлением в ссылку» (Πρὸ τῆς ἐξορίας; *Sermo antequam iret in exsilium*; CPG, N 4396; PG. 52. Col. 427–432; рус. пер.: Творения. Т. 3. Кн. 2. С. 444–449), произнесено в К-поле в кон. сент. 403 г., после решений Собора «при Дубе» и до ареста, последовавшего через 3 дня (*Kelly*. 1995. P. 229–230). Святитель пытается умиротворить разгневанную паству, говоря о непобедимости Церкви Христовой и о нерасторжимом союзе членов ее Тела с ее Главой. Слово со сходным названием «Когда отправлялся в ссылку» («Ὅτε ἀπῆει ἐν τῇ ἐξορίᾳ; *Sermo cum iret in exsilium*; CPG, N 4397; PG. 52. Col. 435–438; сир. перевод: *Chahine*. 2002; рус. пер.: Творения. Т. 3. Кн. 2. С. 452–454), по всей вероятности, представляет собой др. редакцию предыдущей речи (*Kelly*. 1995. P. 231).

1-е краткое Слово «По возвращении из первой ссылки» (*Sermo 1 post reditum a priore exsilio*; CPG, N 4398; PG. 52. Col. 439–442 (только лат. перевод); греч. текст: *Joannis Chrysostomi Opera omnia que exstant*. P., 1837. T. 3. Pars 2. P. 506–507; рус. пер.: Творения. Т. 3. Кн. 2. С. 455–456), произнесено в ц. св. Апостолов в К-поле

в нач. окт. 403 г. (*Kelly*. 1995. P. 235–236). На следующий день, в воскресенье в Великой ц. вернувшийся к епископским обязанностям И. З. произнес 2-е, более пространное Слово «По возвращении из первой ссылки» (*Sermo 2 post reditum a priore exsilio*; CPG, N 4399; PG. 52. Col. 443–448; рус. пер.: Творения. Т. 3. Кн. 2. С. 457–462; см.: *Kelly*. 1995. P. 236–237), в к-ром благодарит и хвалит паству, несмотря на угрозы и обман проявившую неколебимую твердость в вере и верность архипастырю.

**Гомилии на разные случаи.** «О статуях, к народу Антиохийскому» (Εἰς τοὺς ἀνδριάντας; *Ad populum Antiochenum homiliae 1–21*; CPG, N 4330; PG. 49. Col. 15–222; рус. пер.: Творения. Т. 2. Кн. 1. С. 5–250), произнесены в течение Великого поста и пасхальной недели с 21 февр. по 25 апр. 387 г. (*Paverd*. 1991. P. 364), являются одними из самых превосходных по форме проповедей И. З.; всего была произнесена 21 проповедь, однако в неск. иной последовательности, чем они размещены в рукописях и печатных изданиях (новый порядок см.: *Ibid*. P. 233–240; *Mayer*. 2005. P. 251). Поводом для произнесения гомилий (кроме 1-й, более ранней, посвященной словам ап. Павла в 1 Тим 5. 23) послужил мятеж, происшедший в Антиохии после объявления о повышении налогов, в ходе к-рого с постаментов были свергнуты бронзовые статуи императора и членов его семьи, в результате чего из К-поля в Антихию были присланы магистр оффиций (начальник дворцовой администрации) Кесарий и генерал Еллевих для подавления мятежа и ареста зачинщиков беспорядков (см.: *Kelly*. 1995. P. 72–75; *Брендле*. 2006. С. 47–51). Этими обстоятельствами объясняется название гомилий и особенно их содержания, поскольку И. З. в проповедях на Великий пост, которые он хотел посвятить богослужебным чтениям из кн. Бытие, был вынужден вновь и вновь возвращаться к происшедшим событиям, изображая состояние Антиохии и ее жителей, опасавшихся наказания со стороны властей, и подавая им духовное утешение. Проповедник также обличает пороки и дурные нравы горожан, вызвавших праведный гнев Божий. В последней гомилии, произнесенной в воскресенье пасхальной недели, И. З. радостно возвещает народу о том, что усилия еп. Флавиана,





отправившегося в столицу просить имп. Феодосия о милости, увенчались успехом. К гомилиям «О статуях» в рукописях и старых изданиях присоединялась гомилия под названием «Огласительное Слово к просвещенным» (*Catechesis secunda ad illuminandos*; CPG, N 4331, 4464).

«После землетрясения» (*Μετὰ τὸν σεισμόν*; *De terrae motu*; CPG, N 4366; PG. 50. Col. 713–716; рус. пер.: Творения. Т. 2. Кн. 2. С. 759–763), произнесена в К-поле предположительно после землетрясения 398 г. (*ActaSS. Sept. T. 4. P. 505, 513*) или скорее между 400 и 403 гг. (*Cameron. 1987. P. 351–355*). Хотя подлинность гомилии ставилась под сомнение (*Voicu. 1996. P. 107*), лексика и стиль ясно указывают на ее принадлежность И. З. (*Mayer. 2005. P. 27*). Святитель говорит о духовной пользе, которую можно извлечь из происшедшего природного бедствия, поскольку оно погасило среди людей ненависть и низкие страсти и пробудило в них чувство человеколюбия и благочестия.

«О Евтропии» (*Εἰς Εὐτρόπιον*; *In Eutropium*; CPG, N 4392; PG. 52. Col. 391–396; рус. пер.: Творения. Т. 3. Кн. 2. С. 403–408), произнесена, по-видимому, в кон. июля (*Kelly. 1995. P. 147*) или в авг. 399 г. (*Cameron. 1988. P. 34; Mayer. 2005. P. 251*) по поводу случая с евнухом Евтропием, искавшим убежища в храме Св. Софии (см.: *Kelly. 1995. P. 146–147; Брендле. 2006. С. 108–109*).

«Когда Евтропий, найденный вне церкви, был схвачен» (*Ὅτε τῆς ἐκκλησίας ἔξω εὐρεθεὶς Εὐτρόπιος ἀλεσπάσθη*; *Nomilia de capto Eutropio*; CPG, N 4528; PG. 52. Col. 395–414; рус. пер.: Творения. Т. 3. Кн. 2. С. 409–430), долгое время относилась к числу сомнительных (*Aldama. 1965. N 170*), поскольку описанные в ней обстоятельства ареста некоего сановника, впавшего в немилость и искавшего убежища в церкви, но схваченного после выхода из нее, не совпадали с данными древних историков об аресте Евтропия; однако в наст. время она признается подлинной, хотя и не относящейся к делу Евтропия (*Cameron. 1988. P. 36–39; Mayer. 2005. P. 27*). Как предполагают, в гомилии идет речь о деле комита Иоанна, доверенного лица имп. Евдоксии, низложенного полководцем Гайной вместе с Сатурнином и Аврелианом в апр. 400 г. (*Cameron. 1988. P. 39–45; Mayer. 2005. P. 252*). И. З. опровергает ложный слух, будто он

выдал сановника властям, и говорит, что церковь не несет ответственности за того, кто покинул ее стены.

«Когда Сатурнин и Аврелиан были отправлены в ссылку» (*Ὅτε Σατορνίνος καὶ Αὐρηλιανὸς ἐξωρίσθησαν*; *Cum Saturninus et Aurelianus*; CPG, N 4393; PG. 52. Col. 413–420; рус. пер.: Творения. Т. 3. Кн. 2. С. 430–435), произнесена по случаю ссылки префекта претория Аврелиана и генерала Сатурнина предположительно в апр. 400 г. (*Cameron. 1988. P. 36; Mayer. 2005. P. 251*), за 2 месяца до избиения готов в К-поле, происшедшего в июле 400 г., после того как Гайна со своими войсками покинул столицу.

К этой группе сочинений относятся остальные гомилии из афонской рукописи, найденной Венгером (принадлежат к-польскому периоду): «О том, что следует часто собираться в церковь» (*Quod frequenter conveniendum sit*; CPG, N 4441.3; PG. 63. Col. 461–468), предположительно произнесена зимой 399 г. (*Bonsdorff. 1922. P. 75*) в церкви на Древней горе по случаю того, что мн. верующие, испугавшись холода, остались дома. И. З. призывает паству, несмотря ни на что, как можно чаще собираться в церковь, не отчаиваться в спасении, но приносить покаяние во грехах. «Об усердии присутствовавших» (*De studio praesentium*; CPG, N 4441.5; PG. 63. Col. 485–492), произнесена в ц. св. Ирины, вероятно, в кон. 398 г. или в нач. янв. 399 г. (*Aubineau. 1992. P. 540–541*). Святитель хвалит тех, кто усердно посещают богослужения, и укоряет отсутствующих за беспечность, а также говорит о пользе пения псалмов и о том, что жен. природа не мешает женщинам идти путем добродетели. «Против оставивших церковь и ушедших на конские ристалища и зрелища» (*Πρὸς τοὺς καταλείψαντας τὴν ἐκκλησίαν καὶ αὐτομολήσαντας πρὸς τὰς ἰπποδρομίας καὶ τὰ θεάτρα*; *Contra ludos et theatra*; CPG, N 4422, 4441.7; PG. 56. Col. 263–270; рус. пер.: Творения. Т. 6. Кн. 2. С. 561–567), произнесена, вероятно, 3 июля 399 г. (*Pargoire. 1899–1900. P. 151–152; Aubineau. 1992. P. 540*). И. З. негодует на тех, кто сразу после богослужения поспешили на ипподром. «Гомилия, произнесенная в церкви св. Анастасии» (*Nomilia dicta in templo s. Anastasiae*; CPG, N 4441.8; PG. 63. Col. 493–500), относится предположительно к 398/9 г. (*Bonsdorff.*

1922. P. 73). Святитель рассуждает о проповеди Евангелия, укрепляемой скорбями проповедников. К этому же периоду (*Bonsdorff. 1922. P. 73*) относится гомилия, произнесенная в к-польской ц. св. Павла за богослужением, в к-ром участвовали готы, когда читалось Евангелие в гот. переводе и один готский пресвитер произнес предварительную проповедь — «Гомилия, произнесенная после [проповеди] готского пресвитера» (*Nomilia habita postquam presbyter Gothus*; CPG, N 4441.9; PG. 63. Col. 499–510). И. З. восхваляет Бога за обращение варварских народов в христианство, чему немало способствует перевод Евангелия на их национальные языки.

**Письма.** Датируются периодом 2-й ссылки И. З. (404–407) и адресованы более чем 130 лицам; являются основным источником сведений о последнем периоде жизни святителя и имеют большую историческую ценность. До наст. времени письма И. З. не исследованы в должной мере, ставятся вопросы о подлинности ряда писем. Письма 18–173 производят впечатление написанных по единому образцу, тогда как письма 174–242 отличаются живостью языка и богатством содержания. Часть писем И. З. не сохранилась.

17 «Писем Олимпиаде» (*Epistulae ad Olympiadem 1–17*; CPG, N 4405; PG. 52. Col. 549–622; SC. 13 bis; рус. пер.: Творения. Т. 3. Кн. 2. С. 565–649), обращены к знатной вдове диакониссе Олимпиаде, духовной дочери И. З. От несправедливого суда и сурового отношения к И. З. имп. власти и церковных кругов, от обвинений в ее собственный адрес, последующего домашнего ареста и изгнания Олимпиада пала духом, за что ее укоряет святитель. Пытаясь ее утешить и ободрить, он старается представить собственные страдания как нечто незначительное и призывает с христ. стойкостью относиться к постигшим ее скорбям. В письмах Олимпиаде приводятся исторические сведения об удалении И. З. из К-поля и об обстоятельствах его жизни во 2-й ссылке, равно как и о судьбе самой его духовной дочери (см.: *Malingrey. Introduction // SC. 13 bis. P. 33–37*).

Письма 18–242 (*Epistulae 18–242*; CPG, N 4405; PG. 52. Col. 623–748; рус. пер.: Творения. Т. 3. Кн. 2. С. 650–812), адресованы различным лицам в К-поле и Сирии. Среди них —





Свт. Иоанн Златоуст.  
Миниатюра из Часослова Фикара. XV в.  
(Ath. Dionys. 471. Fol. 27v)

письмо 125, Кириаку, сохранившееся в неск. редакциях, по мнению П. Николопулоса, было составлено противниками И. З. между окт. 404 и 11 нояб. 405 г.; представляет собой компиляцию из 5 фрагментов, включающих 3 отрывка из писем И. З. Олимпиаде, 1 — из его гомилии «К живущим вместе с девственницами» (CPG, N 4311), остальные части написаны неизвестным автором в полемических целях (Николопулос. 1973. Σ. 528). Письмо 225, к мон. Кесарию, в полном виде дошло только в средневек. лат. переводе, некоторые места сохранились по-гречески в цитатах древних авторов. По содержанию оно принадлежит к эпохе христологических споров, зависит от сочинений Феодорита Кирского и поэтому не может принадлежать И. З. Письмо 233, к Антиоху, также считается неподлинным, письма 237–241 принадлежат пресв. Констанцию. Большинство писем имеют небольшой объем, в основном посвящены заботам И. З. об оставленной пастве, духовным наставлениям, утешениям в преследованиях и скорбях, постигших его друзей среди к-польских клириков и мирян, не признавших назначение Арсакия новым епископом столицы и оставшихся верными своему пастырю; многие из писем — это пожелания друзьям доброго здоровья и увере-

ния в искренней дружбе и любви к ним. Подробнее о содержании и датировках отдельных писем см.: Delmaire. 1991. P. 71–180.

2 «Письма папе Иннокентию» (Epistulae 1–2 ad Innocentium papam; CPG, N 4402–4403; PG. 52. Col. 529–536; рус. пер.: Творения. Т. 3. Кн. 2. С. 550–558). 1-е, более пространное, написано в К-поле после Пасхи 404 г. (Quasten. Patrology. Vol. 3. P. 469). Посвящено событиям, происшедшим в К-поле после прибытия туда в 403 г. еп. Феофила Александрийского; говорится об обстоятельствах суда над И. З. и его смещения с кафедры на Соборе «при Дубе», о его восстановлении, о возобновившихся в посл. проишествиях против него. В этом же письме И. З. описывает кровавые события, происшедшие накануне и в самый день Пасхи 404 г. Текст письма полностью цитируется еп. Палладием (Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 2 // SC. 342. P. 68–94). 2-е письмо, небольшое по объему, написано в кон. 406 г. из Кукуса, о чем свидетельствуют слова И. З. о том, что он проводит в ссылке уже 3-й год (PG. 52. Col. 536); письмо содержит слова благодарности еп. Иннокентию за его усилия, к-рые он прилагал для оправдания И. З., и просьбу не оставлять этих усилий. Известны 2 ответных письма еп. Иннокентия (PG. 52. Col. 537–538): 1-е, написанное в 405 г., адресовано лично И. З., 2-е — верным ему к-польским клирикам и мирянам; оба письма приводятся у Созомена (Sozom. Hist. eccl. VIII 26).

Краткое «Письмо епископам, пресвитерам и диаконам» (Epistula ad episcopos, presbyteros et diaconos; CPG, N 4404; PG. 52. Col. 541–542; рус. пер.: Творения. Т. 3. Кн. 2. С. 563–565), время написания неизвестно. Вероятно, оно было адресовано последователям И. З. среди к-польского клира, к-рые подверглись арестам и ссылке. Хотя в конце письма упоминается, что автор разлучен со своим клиром и уже долгое время находится вдали от него, в целом письмо имеет слишком общее содержание; оно не подписано именем И. З. и не содержит обычных для него приветственных и заключительных слов.

За время епископского служения И. З. в К-поле им было составлено немало документов служебного характера, относящихся к периоду 401–404 гг.: послания к епископам — Фео-

филу Александрийскому, Севериану Габальскому, Епифанию Кипрскому, к имп. Аркадию, соборные постановления, дисциплинарные каноны и т. п. (CPG, N 4495.28–33). Часть из них упоминается или цитируется еп. Палладием (Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 7–10 // SC. 341. P. 141–215) и Сократом (Socrat. Hist. eccl. VI 14). У поздних авторов и в средневек. визант. флорилегиях сохранилось множество отрывков из текстов, написанных именем И. З., большая часть к-рых — подлинные, принадлежность же др. вызывает сомнения (см., напр.: Aldama. 1965. N 45, 581). Имеется ок. 30 таких фрагментов разнообразной тематики (CPG, N 4495.1–27, 34–35; Haidacher. Chrysostomos-Fragmente. 1907; Bardy. 1922/1923; ACO II. T. 1. P. 310–312). Многие из них сохранились в «Словах о св. иконах» прп. Иоанна Дамаскина (Ioan. Damasc. De imag. I–III).

**Издания.** Первые печатные издания творений И. З. появились в нач. XVI в.; они содержали лат. переводы отдельных произведений, 1-й греч. текст был напечатан в 1529 г. в Вене (гомиллии на Послания ап. Павла с предисловием М. Доната). В 1591–1602 гг. появилось издание толкований на НЗ, выпущенное И. Коммелином в Гейдельберге в 4 т. in folio. Попытку издания полного собрания творений И. З. в 8 т. с предисловием и примечаниями предпринял в 1612–1613 гг. Г. Савилий; в основу он положил издание Коммелина, сверенное с неск. доступными ему рукописями; текст был опубликован только на греческом. Через нек-рое время в Париже Ф. Дюк начал осуществлять издание текста на греческом и латинском, однако не успел его закончить; издание завершили в 1633 г. братья Ф. и К. Морель (переиздано в 1698, 1701 и 1723); это было собрание в 12 т., в основе которого также лежало издание Коммелина с небольшими изменениями. Новое издание осуществил в XVIII в. в Париже Монфокон. Неск. лет он и его помощники посвятили поиску и коляции рукописей в б-ках Италии, Парижа. Было открыто свыше 300 рукописей, и после более чем 20-летнего труда в 1738 г. завершено выпуск собрания сочинений И. З., в к-ром мн. сочинения были опубликованы впервые. Издание снабжено предисловиями, написанными Монфоконем к каждой серии бесед и каждому отдельному произведению, в к-рых





обсуждалась возможная датировка, содержание и характер произведения. Оно неоднократно переиздавалось вплоть до сер. XIX в. (1743–1741, 1755, 1780, 1834–1840). В 1865–1873 гг. текст Монфокона снабдил франц. переводом и издал в Париже Ж. Барель в 19 т. Последнее полное издание творений И. З., актуальное и по сей день, сделано аббатом Ж. П. Минем в «Греческой патрологии» (PG. 47–64). По сути это было воспроизведение с нек-рыми изменениями текста последнего переиздания Монфокона, вышедшего в 1834–1840 гг. под редакцией Ж. А. Гома. Иногда текст Монфокона заменялся имевшимся критическим изданием. Так, текст Бесед на Евангелие от Матфея был заимствован из критического издания Ф. Фильда. В XX в. были предприняты многочисленные попытки критического издания отдельных творений И. З., многие из к-рых вышли и продолжают выходить в серии «Sources Chrétiennes». Начиная с 1821 г. на протяжении XIX в. творения И. З. в рус. переводе регулярно печатались в ж. «Христианское чтение». Сначала это были выборочные места из творений, как правило, назидательного характера, с 1847 г. появляются целые произведения, которые выходят также и отдельными книгами. В кон. XIX в. в СПбДА было предпринято издание полного собрания творений И. З. (Иоанн Златоуст, свт. Творения. СПб., 1895–1906. Т. 1–12).

**А. Р. Фокин**

**Приписываемые.** В единственной систематической работе, посвященной неподлинным текстам, приписываемым И. З., — «Repertorium Pseudochrysostomicum» (Aldama. 1965) — отмечено ок. 600 произведений, в т. ч. центоны, эклоги и отрывки, однако перечислено очень мало неизданных текстов, материал ограничивается греч. традицией. Более совр. сведения содержатся в позднейших специальных публикациях (см.: CPGS, N 4500–5197, мн. ошибочные атрибуции И. З. разбросаны в этом издании в рубриках, посвященных др. авторам; о новых эклогах, опубл. до 1999, см.: Codices Chrysostomici Graeci. 1968–1999). Кроме того, на мн. др. языках были составлены подложные тексты или сохранились те, греч. оригиналы к-рых были утрачены. Более или менее полные обзоры существуют для слав. (Гранстрем, Творогов, Валевилюс. 1998; Thom-

son F. J. 1982), арм. (Thomson R. W. 1995. P. 63–65; дополнения: Voicu. 2000. P. 588–589), эфиоп. (Lusini. 1988), араб. (Graf. 1944), груз. (Peradze. 1931; Tarchmishvili. Assfalq. 1955), сир. ([Gonnet]. 2007. P. 201–203, 211–212), лат. (Bouhot. 1989; Bady. 2008) традиций. Для др. древних языков, в частности для коптского, имеющиеся материалы весьма устарели и/или неудовлетворительны. Серьезным препятствием для изучения неподлинных сочинений является наличие большого количества неопубл. текстов на древних языках.

В целом известно не менее 1500 произведений, к-рые приписываются И. З., но ему не принадлежат. Из них, вероятно, ок. 1000 текстов передают в основном аутентичный материал, но в неоригинальной форме. Эта группа текстов включает выдержки, к-рые представляют собой как самостоятельные произведения (наиболее известный пример — т. н. ethica, т. е. гомилии нравственного содержания, скомпилированные преимущественно из завершающих частей экзегетических гомилий И. З.), так и выборки, составленные гл. обр. из аутентичных фрагментов (напр., эклоги (eclogae), опубл. в PG. 63). Вероятно, нек-рые подлинные произведения были стилистически переработаны, и их первоначальный текст утрачен. Др. группа текстов состоит из оригинальных произведений, приписанных И. З. по разным причинам.

Вопрос о существовании произведений, приписываемых И. З., но ему не принадлежащих, впервые был поднят в издании Савилия, к-рый отмечал, что определенные тексты отличаются по стилю от подлинных произведений или атрибутируются др. авторам в рукописной традиции прямо или косвенно (напр., гомилии «О сотворении мира» (In mundi creationem // PG. 56. Col. 429–500; CPG, N 4194), принадлежащие еп. Севериану Габальскому).

Большое количество неправильных атрибуций в греч. рукописях выявлено в опубл. томах серии «Codices Chrysostomici Graeci». К более или менее обоснованным атрибуциям относятся: 1) аутентичные тексты, переработанные, вероятно, по стилистическим или вероучительным причинам; 2) древние тексты, к-рые реконструируют то, что должен был бы сказать И. З. во время пребывания в К-поле; 3) древние тексты, к-рые, вероятно, были приписаны

И. З. его последователями; 4) неподлинные произведения, принадлежащие осужденным или подозрительным авторам; 5) произведения, умышленно помещенные под именем И. З.; 6) совр. атрибуции И. З. (см.: Aldama. 1966; Voicu. 1996; Idem. 2008).

I. Переработки аутентичных текстов. Подлинная проповедь «О святой мученице Пелагии» (CPG, N 4350), возможно, была стилистически переработана (Voicu. 2008. P. 72–73). Вероятно, то же самое произошло с трактатом «О тщеславии...» (CPG, N 4455), в к-ром перемешаны подлинный материал и неаутентичные отрывки (Ἐξαρχος. 1941–1948; Idem. 1952), а также с неполным «Толкованием на Книгу пророка Исаии» (CPG, N 4416), где встречается множество выражений, чуждых И. З., и с др. приписываемыми И. З. комментариями на ВЗ из экзегетических катен (см.: Bady. 2005). Комплятивный характер бесед на Послания ап. Павла к Евреям, к Колоссянам и к Филиппийцам показали П. Аллен и В. Майер (Allen, Mayer. 1994; Eidem. Chrysostom. 1995; Eidem. The Thirty-Four Homilies on Hebrews. 1995). В этом случае процесс композиции похож на процесс в др. святоотеческих произведениях, окончательный вариант к-рых возник на основе стенографических записей, сделанных скорописцами и секретарями. Единственным отличием в случае И. З. является то, что гомилии были оформлены в последовательные комментарии, вероятно, после его смерти. Этот факт несомненен в отношении толкования на Послание к Евреям.

II. Произведения, связанные с событиями из жизни И. З. Нек-рые гомилии, относящиеся к пребыванию И. З. в К-поле, к его 1-й ссылке и к изгнанию, представляют проблемы подлинности и/или целостности. В последнем предложении 1-й гомилии «На Пятидесятницу» (In Pentecosten sermo 1 // PG. 52. Col. 803–808; CPG, N 4536; рус. пер.: Творения. Т. 3. Кн. 2. С. 862–868) упоминается рождение имп. Феодосия II. Она была произнесена в день Пятидесятницы 401 г., и, учитывая торжественность события, вряд ли могла быть произнесена кем-то иным, кроме И. З. Тем не менее стиль этого текста не соответствует стилю подлинных его произведений; 2-я часть проповеди, по-видимому, зависит от древней неподлинной гомилии «На





слова: «Кто во Христе, тот новая тварь» (2 Кор 5. 17)» (CPG, N 4701). Возможно, 1-я гомилия «На Пятидесятницу» была составлена кем-то во время изгнания И. З., т. е. между 404 и 407 гг., чтобы способствовать примирению его с имп. четой (см.: *Voicu*. In *Pentecosten*. 2002).

В Слове «О священномученике Фоке» (CPG, N 4364) встречаются термины, неиспользуемые И. З., а также большой фрагмент, совпадающий с 8-й беседой «О покаянии» (*De poenit.* 8 // PG. 49. Col. 335–344; ср.: *Voicu*. 2005. P. 108–109). Отдельные выражения и фрагменты, стиль к-рых отличен от стиля И. З., встречаются также в гомилии «Когда Евтропий, найденный вне церкви, был схвачен» (CPG, N 4528), в 8-й беседе «О покаянии» и в беседе «О хананеянке» (*De Chananaea* // PG. 52. Col. 449–460; CPG, N 4529) (*Voicu*. 2005. P. 109–113; ср.: *Persiani*. 1997). К той же категории, возможно, принадлежит и гомилия «На святых Петра и Илию» (*In SS. Petrum et Heliam* // PG. 50. Col. 725–736; CPG, N 4513), подлинность к-рой защищал Ж. П. Буо (*Bouhot*. 2002), несмотря на многочисленные примеры, не соответствующие стилю И. З. Аналогичные наблюдения действительны для гомилии «О принятии Севериана» и для несколько гомилий, относящихся к изгнанию И. З. в 403 г. и к его окончательной ссылке в 404 г. (CPG, N 4395–4399). Нек-рые из этих текстов зависят от подложной гомилии «На Усекновение главы Предтечи и Крестителя Иоанна и об Иродиаде» (CPG, N 4570) и содержат выпады против имп. Евдоксии, к-рые кажутся более вероятными после ее смерти 6 окт. 404 г. (*Mayer*. *Doing Violence*. 2006).

III. Произведения, приписанные И. З. его последователями. Использование в нек-рых текстах, касающихся пребывания И. З. в К-поле, др. подложных гомилий предполагает существование и атрибуцию последних И. З. уже в 1-м десятилетии V в. Поскольку вплоть до 417 г., когда имя святителя было вновь внесено в диптихи в К-поле, И. З. рассматривался либо как известный автор, либо как опальный деятель, то маловероятно, что эти атрибуции были произвольными. Ввиду отсутствия др. объяснений, вполне вероятно, что отдельные труды были приписаны И. З. его учениками, к-рые, удалившись из К-поля (возможно,

в имениа диакониссы Олимпиады), унесли с собой не только подлинные его труды, но и много анонимных текстов и опубликовали их под именем И. З. Изучение этих текстов позволяет определить существование разных сборников гомилий, к-рые можно отнести к др. авторам, чьи имена неизвестны (см.: *Voicu*. «*Gruppo chiamati giovaniti...*». 2004). Выявление этих групп текстов, к-рые в рукописной традиции представлены исключительно под именем И. З. или под недостоверными именами, было сделано благодаря анализу их стиля (см., напр.: *Voicu*. 1994).

1. Автор каппадокийского происхождения. Наиболее важный корпус древних подложных текстов включает не менее 37 гомилий, произнесенных в К-поле (ввиду их аллюзий на марафониан — последователей еретика Марафония, жившего в К-поле) неким автором (возможно, пресвитером), к-рый получил образование, вероятно, в Каппадокии и был очень тесно связан со свт. Василием Великим (возможно, он был его учеником). К наиболее заметным особенностям этого проповедника, кроме явно аллегорической экзегезы, относятся использование «Физиолога» и апокрифов, а также знакомство с произведениями Оригена. Проповеди могут быть датированы временем ок. 390 г. Из этих гомилий особое значение имеет беседа «На Усекновение главы Предтечи и Крестителя Иоанна и об Иродиаде» (*In decollationem S. Iohannis* // PG. 59. Col. 485–490; CPG, N 4570; рус. пер.: Творения. Т. 8. Кн. 2. С. 606–612), в к-рой было использовано неск. гомилий, относящихся к изгнанию И. З.; на нее ссылались Сократ и Созомен в изложении эпизода (вероятно, вымышленного) о критике, к-рую И. З. обратил к имп. Евдоксии по поводу статуи. В др. гомилии — «На притчу о смоковнице» (*In parabola de ficu* // PG 59. Col. 585–590; CPG, N 4588; рус. пер.: Творения. Т. 8. Кн. 2. С. 737–742) — критикуется оригеновское толкование евангельского эпизода с проклятой смоковницей (см.: *Voicu*. 2007. P. 42–51). Интересно также упоминание Филистиона в гомилии «На слова: «Фарисеи же, выйдя» (Мф 12. 14)» (*In illud: Exeuntes Pharisaei* // PG. 61. Col. 705–710; CPG, N 4640; рус. пер.: Творения. Т. 10. Кн. 2. С. 853–857; Й. Хаммерштедт считает, что послание *Нила Анкирского* зависит от

этого текста, а не наоборот — *Hammerstaedt*. 1996). Подробное исследование этого корпуса отсутствует; он включает в себя по меньшей мере 1 неизданное произведение: «О том, что детям надлежит чтить родителей» (*Quod filii debeant honorare parentes*; ср.: CPG, N 5092).

2. Неизвестный антиохийский автор, проповедовавший в К-поле. 5 гомилий можно атрибутировать одному автору, стиль к-рого имеет много общего со стилем И. З. и чья экзегеза — умеренного антиохийского типа (иногда используются аллегории). Возможно, он проповедовал в К-поле ок. 400 г. (*Voicu*. 1981. P. 302. N 16), на что указывают постоянные аллюзии на имп. власть и упоминания марафониан в неизданном фрагменте гомилии «На слова: «Довольно для тебя благодати Моей» (2 Кор 12. 9)» (*In illud: Sufficit tibi gratia mea* // PG. 59. Col. 507–516; CPG, N 4576; рус. пер.: Творения. Т. 8. Кн. 2. С. 633–645). Особенно важной является его гомилия «На слова: «Кто во Христе, тот новая тварь» (2 Кор 5. 17)» (*In illud: Si qua in Christo nova creatura* // *Uthemann*. 1993. S. 28–45; PG. 64. Col. 25–34; CPG, N 4701; рус. пер.: Творения. Т. 12. Кн. 2. С. 910–925), к-рая была использована редактором 1-й гомилии «На Пятидесятницу» (CPG, N 4536). Гомилия «На Крещение и искушение» (*In Baptismum et tentationem*; BHG, N 1936m; CPG, N 4735) атрибутировалась еп. Севериану Габальскому, однако стиль авторов весьма различается (см.: *Uthemann*. *Die pseudo-chrysostomische Predigt*. 1994). Весь корпус не исследован.

3. Неизвестный автор, проповедовавший в Антиохии. Стиль этого автора позволил выявить 3 стилистически однородные гомилии. Одна метафора, использованная также И. З., и цитата из энкомия Кресту заставляют предполагать, что автор проповедовал в Антиохии в самом кон. IV в. Гомилия «О честном и животворящем Кресте» (*In venerabilem atque vivificum crucem sermo* // *Browne*. *Ps.-Chrysostom, In venerabilem crucem sermo*. 1990. P. 126–138; PG. 50. Col. 815–820; CPG, N 4525; рус. пер.: Творения. Т. 2. Кн. 2. С. 887–893) находится под именем Иоанна Иерусалимского в арм. антологии «Печать веры» (ок. 630), но эта атрибуция неверна. Одна из древнейших гомилий, приписываемых И. З., цитируется блж. Августином по древ-







нему лат. переводу (вместе с лат. гомилией, которая имела хождение под именем Потамия Лисабонского, атрибуция Потамию подтверждена в ст.: *Zelzer*. 2005). Эта гомилия получила наибольшее распространение на древних языках (известен в т. ч. средневек. нубийский перевод). Общее исследование этих текстов отсутствует (см.: *Potamii Episcopi Olisponensis Opera omnia* / Ed. M. Conti. Turnhout, 1999. (CCSL; 69A); *Voicu*. 1971; *Idem*. Le prime traduzioni latine. 1993; *Idem*. 1999; *Brotier*. 1993; *Browne*. 1984; *Idem*. 1986).

4. Гомилия «На Рождество Христа Бога» (In natalem Christi diem // PG. 56. Col. 385–394; CPG, N 4560; рус. пер.: Творения. Т. 6. Кн. 2. С. 692–699), цитируется под именем И. З. свт. Кириллом Александрийским (Oratio ad dominas // ACO I. T. 1 (5)). Ее подлинность защищал Ш. Мартен, однако единственным доводом в пользу ее аутентичности является характерная для нее антиохийская христология. Известно много редакций гомилии (одна из них опубл. под именем свт. Афанасия Александрийского), к-рые составляют нерешенную критическую проблему (см.: *Martin*. 1928; *Aldama*. 1975; *Idem*. 1981).

5. Др. древние тесты, приписанные И. З. Множество древних гомилий надписано именем И. З., однако отсутствие внешних свидетельств не позволяет с уверенностью отнести их к самому нач. V в. и допустить, что они были составлены учениками И. З., в т. ч. преднамеренно. Для мн. текстов существование копт. саидского перевода (сделан, вероятно, до 550) или сир. перевода является нижней временной границей (об особом значении сир. перевода см.: *Hatch W. H. P.* An Album of Dated Syriac Manuscripts. Boston, 1946). Наиболее наглядным примером является гомилия «На притчу о блудном сыне» (In parabolam de filio prodigo // PG. 59. Col. 515–522; CPG, N 4577; рус. пер.: Творения. Т. 8. Кн. 2. С. 646–653), переписанная в сир. рукописи 550/1 г. в форме, отличной от греч. оригинала (см.: *Sauget*. 1985). В нек-рых случаях нижней временной границей является арм. традиция (особенно в антологии «Печать веры»; см.: *Lebon*. 1929). Те же соображения применимы в меньшей степени и к произведениям на араб., груз., лат. и слав. языках.

Неопубликованная «Похвала апостолов» (Laudatio apostolorum; CPG,

N 4970), возможно, была произнесена в К-поле между 363 и 380 гг. (*Voicu*. 1997) одним из епископов того времени. Однако гипотеза эта недоказуема, потому что от к-польских епископов *Евдоксия* (360–370) и *Димофила* (370–380) не сохранилось текстов, с к-рыми ее можно было бы сравнить. Гомилия «О святом апостоле Фоме» (In sanctum Thomam Apostolum sermo // PG. 59. Col. 497–500; CPG, N 4574; рус. пер.: Творения. Т. 8. Кн. 2. С. 621–624) была произнесена в 402 г. по случаю падеши Гайны; наиболее вероятное место произнесения — К-поль, храм св. Фомы в Дрипии, а не Эдесса, как это иногда утверждается (см.: *Cameron, Long, Sherry*. 1993. P. 332–333). Возможно, в нач. V в. в К-поле была произнесена гомилия «О цирке» (De circo // PG. 59. Col. 567–570; CPG, N 4584; рус. пер.: Творения. Т. 8. Кн. 2. С. 715–718), известная своими метафорами. Два древних произведения под именем И. З. включены на латыни в т. н. Собрание 38 гомилий (см.: *Wenk*. 1988): гомилия «О духовном служении» (De militia spirituali // PG. 31. Col. 620–625), к-рая по-гречески известна под именем свт. Василия Великого, и гомилия «О кресте и разбойнике» (De cruce et latrone; см.: *Wenger*. 1954, атрибуция еп. Севериану Габальскому необоснованна). Др. произведения известных и неизвестных авторов приписываются И. З. в том же Собрании, но нет уверенности, что все они дошли в оригинальной редакции нач. V в.

К нач. V в., возможно, восходит гомилия «На пророка Илию» (In Eliam prophetam // PG. 56. Col. 583–586; CPG, N 4565; рус. пер.: Творения. Т. 6. Кн. 2. С. 943–948), к-рой подражал Василий Селевкийский (см.: *Marx*. 1940. S. 17–19. N 5, атрибуция свт. *Проклу* К-польскому неверна). Неизвестно, когда были приписаны И. З. 2 «несторианские», т. е. антиохийские, гомилии, к-рые были произнесены в 1-й пол. V в.: «На Вознесение Господне» (In assumptionem Domini // *Baur*. 1953. P. 116–119; CPG, N 4739) и «На святого Стефана, гомилия 1» (In sanctum Stephanum homilia 1 // PG. 63. Col. 929–931; CPG, N 4690; см.: *Voicu*. Due omelie. 2004).

Произнесенные в Антиохии гомилии «О предательстве Иуды» (In prodicionem Iudae // PG. 50. Col. 715–720; CPG, N 4511; рус. пер.: Творения. Т. 2. Кн. 2. С. 763–766) и «На слова: «Ибо

Царство Небесное подобно хозяину дома» (Mф 20. 1)» (In illud: Simile est regnum caelorum patrifamilias // PG. 59. Col. 577–586; CPG, N 4587; рус. пер.: Творения. Т. 8. Кн. 2. С. 727–737), несомненно, составлены до Эфесского Собора (431). К тому же периоду должна относиться гомилия «О покаянии» (De poenitentia // PG. 59. Col. 757–766; CPG, N 4614; рус. пер.: Творения. Т. 8. Кн. 2. С. 973–987), к-рая цитируется, вероятно, в нач. VI в. в гомилии «О покаянии, воздержании и девстве» (De poenitentia et continentia et virginitate // PG. 88. Col. 1937–1977). Литургические свидетельства позволяют считать древними «Похвальное Слово Павлу апостолу» (Laudatio Pauli apostoli // *Uthemann*. Ein Enkomion. 1994; CPG, N 4850), гомилию «На Преображение» (In transfigurationem // PG. 61. Col. 721–724; CPG, N 4646; рус. пер.: Творения. Т. 10. Кн. 2. С. 872–874) и фрагмент, процитированный Евстратием К-польским (*Van Deun*. 2006. P. 65–66).

Вполне вероятно, что подложные гомилии по вопросу о subintroductae (девственницах, живущих в «духовном браке» с безбрачными клириками и мирянами) являются древними, хотя вопрос неоднократно поднимался в визант. период — «О том, что аскету не должно предаваться шутливости» (Ascetam facetiis uti non debere // PG. 48. Col. 1055–1060; CPG, N 4501; рус. пер.: Творения. Т. 2. Кн. 2. С. 899–906), «О совратителях дев» (De corruptoribus virginum // PG. 60. Col. 741–744; CPG, N 4624) и «На евангельское чтение и о девстве» (In Euangelii dictum et de virginitate // PG. 64. Col. 37–44; CPG, N 4702; рус. пер.: Творения. Т. 12. Кн. 2. С. 932–941). Напротив, в отношении гомилии «На святую Пасху» (In sanctum Pascha), к-рая переписывалась под именем сщмч. *Ипполита Римского* (*Visonà*. 1988), атрибуция И. З. кажется слишком поздней, независимо от реальной даты гомилии (IV в.?).

IV. Произведения, приписывавшиеся И. З. до X в.

1. Отдельные атрибуции. Гомилия «О том, что тяжко презирать чело-веколюбие Божие» (Quod grave sit dei clementiam contemnere // *Uthemann, Regtuit, Tevel*. 1994. P. 84–88; PG. 64. Col. 17–18; CPG, N 4697; рус. пер.: Творения. Т. 12. Кн. 2. С. 899), содержит указание на землетрясение; возможно, речь идет о к-польском



землетрясения 542 г. «Огласительная беседа с готовящимся к просвещению» (*Catechesis de illuminandis // Paramelle. 1984; CPG, N 4764*), относится, вероятно, к VI в., если допустить, что она имеет вост. происхождение (поскольку в более поздний период практика оглашения исчезает из визант. мира). Однако единственная рукопись, в которой она сохранилась, — итало-греческая, поэтому беседа отражает богослужебный обряд, о котором не известно ничего определенного. Используемые в ней святоотеческие цитаты указывают на ее позднее происхождение.

Нет точных данных относительно даты составления «Слова огласительного на Пасху» (*Sermo catecheticus in Pascha // PG. 59. Col. 721–724; CPG, N 4605; рус. пер.: Творения. Т. 8. Кн. 2. С. 923–924*), к-рое до сих пор используется в пасхальном богослужении (см.: *Franco. 1910*); вероятно, оно восходит к VI–VII вв. Из Антиохии, уже находящейся под властью арабов, происходит «Слово о лжепророках» (*Sermo de pseudoprophetais // PG. 59. Col. 553–568; CPG, N 4583; рус. пер.: Творения. Т. 8. Кн. 2. С. 695–715*), произнесенное ок. 677 г. (см.: *Whealey. 1999*). Дата гомилии «На день Рождества Христова» (*In Christi natalem diem // PG. 61. Col. 737–738; CPG, N 4650; рус. пер.: Творения. Т. 10. Кн. 2. С. 893–895*) неизвестна, но ее распространение на лат. и арм. языках под разными именами, в т. ч. Прокла и Григория Просветителя, указывает на то, что она древнее VIII в. (*Aubineau, Lemarié. Une adaptation. 1985*). Несмотря на распространенное мнение, гомилия «Сравнение власти, богатства и преимуществ царских с истинным и христианским любомудрием монашеской жизни» (*Comparatio regis et monachi; CPG, N 4500; PG. 47. Col. 387–392; рус. пер.: Творения. Т. 1. Кн. 1. С. 124–130*) является неподлинной. Она не имеет никакого стилистического сходства с подлинными произведениями И. З. и использует языческие источники (Ливаний и античные авторы) в таком объеме и таким образом, как не засвидетельствовано ни в одном произведении И. З. Дата написания остается под вопросом — вероятно, это VII или VIII в., — т. к. косвенная традиция не сохранила никаких сведений об этой гомилии (ср.: *Voicu. 2008. P. 67–71*).

2. Гомилия «О покаянии, воздержании и девстве» (*De poenitentia et*

*continentia et virginitate // PG. 88. Col. 1937–1977*), опубли. под именем Иоанна Постника (впосл. патриарх К-польский, 582–595), согласно заголовку единственной греч. рукописи.



Святители Иоанн Златоуст и Василий Великий, предстоящие Иисусу Христу. Средник триптиха. XVII в. (мон-рь вц. Екатерины на Синае)

Однако остальная традиция, прямая и косвенная, единогласно приписывает ее И. З. (см.: *Esbroeck M., van. Les plus anciens homéliaires géorgiens: Étude descriptive et historique. Louvain-la-Neuve, 1975. P. 117–118*), в частности копт. саидский перевод, к-рый был выполнен скорее всего в сер. VI в., задолго до того, как Иоанн Постник стал патриархом. Гомилия опирается на неск. более древних святоотеческих текстов, в особенности на произведения, атрибутированные И. З. Вероятно, это наиболее древний из известных случаев подобной техники повторного использования текстов, т. к. гомилия, по-видимому, была составлена во 2-й пол. V в. Автор — экзегет, не принадлежавший к антиохийской школе. Заимствования из подлинных текстов И. З. многочисленнее тех, что были определены Хайдахером, к-рый упоминает лишь о неск. дословных цитированиях (*Haidacher. 1902*).

3. Гомилии «На слова: «Первосвященники и фарисеи собрали совет и говорили: что нам делать?» (Ин 11. 47)» (*In illud: Collegerunt Iudaei // PG. 59. Col. 525–528; CPG, N 4579; рус. пер.: Творения. Т. 8. Кн. 2. С. 658–*

661) и «На слова: «Отче Мой! если возможно» (Мф 26. 39)» (*In illud: Pater, si possibile est // PG. 61. Col. 751–756; CPG, N 4654; рус. пер.: Творения. Т. 10. Кн. 2. С. 912–917*), составлены, по всей видимости, одним автором. Они стилистически сходны и представляют собой сокращенные версии более древних гомилий: 1-я основывается на неподлинной гомилии И. З. (*In illud: Exeuntes Pharisaei // PG. 61. Col. 705–710; CPG, N 4640*); 2-я — на одноименной гомилии свт. Амфилохия Иконийского (*Amphilochii Iconiensis Opera: Orationes pluraque alia quae supersunt, nonnulla etiam spuria. Turnhout, 1978. P. 139–152. (CCSG; 3); CPG, N 3237*). 3-я гомилия — «На слова: «Огонь пришел Я низвести на землю» (Лк 12. 49)» (*In illud: Ignem veni mittere in terram // PG. 62. Col. 739–742; CPG, N 4669; рус. пер.: Творения. Т. 11. Кн. 2. С. 938–942*), первоначально была атрибутирована этому же неизвестному автору (*Voicu. 1971*), однако позднее было доказано, что она принадлежит автору каппадокийского круга (*Idem. Ancora due omelie. 1993*).

4. Гомилия «На Благовещение Богородицы» (*In Annuntiationem Deiparae // PG. 62. Col. 763–770; CPG, N 4677; рус. пер.: Творения. Т. 11. Кн. 2. С. 973–979*), восходит, вероятно, к сер. VI в. Она начинается с напоминания о том, что за неск. дней до праздника была прочитана гомилия свт. Василия Великого. Этот факт был истолкован как указание на то, что гомилия была произнесена, пока свт. Василий был еще жив, но гораздо более вероятно, что она является одним из древнейших свидетельств составления богослужебных гомилиариев (вероятно, VI в.). Атрибуция мнимому Иоанну, ученику свт. Василия, объяснена поздней конъектуре в рукописной традиции (см.: *Voicu. 1983; Gambero. 1985*).

5. Гомилия «О св. Фоме» (*In s. Thomam et in oeconomiam domini nostri; CPG, N 4924*), произнесена в К-поле, вероятно, в течение VI в. (*Datema C. New Evidence for the Encounter between Constantinople and «India» // After Chalcedon: Studies in Theology and Church History: Offered to Professor A. Van Roey for his 70<sup>th</sup> Birthday / Ed. C. Laga, J. A. Munitiz, L. van Rompay. Leuven, 1985. P. 57–65; Datema C., Allen P. BHG 1841s: An Unedited Homily of Ps. Chrysostom on Thomas // Byz. 1986. Vol. 56. P. 28–53*).



6. Две гомилии с толкованием отрывка из Евангелия от Матфея. Сравнение гомилии «О милостыне» (De eleemosyna // PG. 60. Col. 747–752; CPG, N 4626) с гомилией «На слова: «Смотрите, не творите милостыни вашей пред людьми» (Мф 6. 1)» (In illud: Attendite ne eleemosynam // PG. 59. Col. 571–574; CPG, N 4585; рус. пер.: Творения. Т. 8. Кн. 2. С. 719–723) показывает, что они следуют друг за другом в истолковании 6-й гл. Евангелия от Матфея (Voicu. 1981. P. 302. Not. 17); возможно, произнесены в К-поле; предположительно древнее VIII в.

7. Две гомилии о Великом посте — «На среднюю седмицу поста» (In mediam hebdomadam ieiuniorum // PG. 59. Col. 701–704; CPG, N 4601; рус. пер.: Творения. Т. 8. Кн. 2. С. 897–899) и сохранившаяся только на сирийском «На последнюю субботу поста» (In sabbatum ultimum ieiuniorum; см.: Rilliet. 1980), вероятно, принадлежат одному автору. Датировка сир. рукописи указывает на то, что она была составлена до кон. VIII в.

8. Две гомилии об Иоанне Крестителе (BHG, N 843k, 847), согласно выводам К. Датема, принадлежат одному и тому же автору и следуют друг за другом. Поскольку они описывают праздник в честь Иоанна Крестителя, длившийся 2 дня, исчезнувший в IX в., — вероятно, гомилии были составлены не позднее этого времени (Datema. 1982; Idem. 1983).

9. Несколько атрибуций относятся к поздневизант. периоду, их рукописная традиция не древнее XI в., в них отражена позднейшая проблематика. «О терпении, проповедь 2» (De patientia sermo 2 // PG. 60. Col. 729–736) содержит ряд текстов, приписанных И. З., и, возможно, один фрагмент из сочинения свт. Василия Великого (см.: Voicu. 1971. P. 78–81; Idem. 1976. P. 503–504; Idem. 1983. P. 660–661; Idem. 1986. P. 83). Единственная известная рукопись XI в. (Codices Chrysostomici Graeci. 1968–1999. Т. 6. P. 8–9. N 6) близка к оригиналу. Гомилия «На Сретение» (In Hurapanten // Bickersteth. 1966; CPG, N 4756), вероятно, была составлена до XII в. (к к-рому относится самая ранняя рукопись; см.: Voicu. 2008. P. 73–74, 94–96). Гомилия «На поклонение досточтимому Кресту» (In adoracionem venerandae crucis // PG. 62. Col. 747–754) известна в рукописях начиная с XVI в. (Voicu. 1992).

V. Произведения осужденных или подозрительных авторов. В ряде случаев атрибуция И. З. была способом сохранить эти произведения. К ним относится в т. ч. субординационистская гомилия, восходящая, вероятно, к нач. V в. (Voicu. 1978). Под именем И. З. также сохранились 5 гомилий *Нестория* (Loofs F., Hrsrg. Nestoriana. Halle, 1905; Nau F. Le texte grec de trois homélies de Nestorius, et une homélie inédite sur le Psaume 96 // ROC. 1910. Vol. 15. P. 113–124; Voicu. Nestorio. 2003); 2 гомилии, вероятно принадлежащие *Акакию* К-польскому, осужденному за защиту «Энотикона» (одна из них содержит аллюзию на землетрясение, происшедшее при имп. *Зиноне*; Voicu. Due terremoti. 2003); 2 гомилии, содержащие аномейские идеи, произнесенные во время Светлой седмицы, вероятно, ок. сер. V в. (Liébert J. Deux homélies anoméennes pour l'octave de Pâques. P., 1969. (SC; 146); относительно даты см.: Simonetti M. Note su due omelie ariane pubblicate recentemente // Studi classici in onore di Quintino Cataudella. Catania, 1972. Vol. 2. P. 417–423); около половины из 37 гомилий, принадлежащих *Леонтию* К-польскому (Voicu. 2001; Datema. 1981); корпус гомилий еп. Севериана Габальского, надписанный именем И. З. ок. сер. VI в., вероятно, с целью сохранить произведения, к-рые могли быть спутаны с трудами Севира Антиохийского, осужденного в 536 г. (Voicu. 2006).

VI. Необъяснимые атрибуции. Большая часть гомилий, атрибутируемых свт. Проклу К-польскому, дошла также под именем И. З. (Marx. 1940 (почти все предложенные Б. Марксом атрибуции псевдозлатоустовских гомилий Проклу неверны); Leroy F.-J. L'homilétique de Proclus de Constantinople: Tradition manuscrite, inédits, études connexes. Vat., 1967). Необъяснимым является и то, что практически весь корпус гомилий, атрибутируемых Евсевию Александрийскому, дошел под именем И. З.

Слово «На Благовещение Пресвятой Богородицы» (In Annuntiationem Beatae Virginis; BHG, N 1128f; CPG, N 4519; Aldama. N 389), одна из самых известных греч. гомилий, посвященных празднику Благовещения, имеет обширную рукописную традицию; в большинстве рукописей надписана именем И. З., но также зафиксированы атрибуции святите-

лям *Григорию Чудотворцу*, Проклу К-польскому, Григорию Богослову и митр. Макарию Филадельфийскому (XIV в.). Однако никто из них не является автором гомилии. Существуют арм., груз. и старослав. переводы. Вероятно, гомилия была написана в промежутке между 431 г. и сер. VI в., т. к. имеет прямые заимствования из *Акафиста* Пресв. Богородице (в композиционном, стилистическом, семантическом и метрическом плане), а также параллели с энкомием Пресв. Богородице свт. Прокла К-польского (см.: Казачков. 2006).

VII. Ошибочные современные атрибуции. 2 произведения были атрибутированы И. З. в наст. время безосновательно: гомилия «На мученика Варлаама» (In Barlaam martyrem // PG. 31. Col. 484–489), сохранившаяся под именем свт. Василия Великого (ее ритмическая структура указывает на то, что это произведение было составлено в позднейший период), и анонимная гомилия из сборника Симеона Метафраста (In catenas s. Petri; CPG, N 4745).

VIII. Письма. Небольшое число неподлинных писем сохранилось на греческом (полное изд.: *Николо́пулос*. 1973; поправки: Gain. 1994; уточнения даты и происхождения «Послания к монахам» (Epistula ad monachos // PG. 60. Col. 751–756; CPG, N 4627); Rigo. 1983).

IX. Некоторые латинские тексты. Довольно многочисленны, но мало изучены произведения, написанные на латыни и сохранившиеся под именем И. З. (см.: Gryson. 2007. Т. 1. P. 382–396). Сборник из 30 (или 31) гомилий (PLS. Т. 4. Col. 741–834; CPL, N 915) был впервые атрибутирован Иоанну Среднему (епископ Неаполя, между 532 и 535 — между 552 и 555) Ж. Мореном, который в посл. отказался от этой атрибуции (см.: Morin. 1894; Idem. 1895; Lambert. 1969; Bouhot. 1970). Происхождение и датировка гомилий, использующих труды блж. Августина и лат. переводы И. З., остаются невыясненными. Др. серия лат. гомилий, приписанных И. З., была изучена Ф. Ж. Леруа, к-рый предполагает их африканское происхождение (Leroy. 1994; Idem. 1997; Idem. 1999). Некоторые произведения блж. Иеронима также приписывались И. З. (см.: Courtray. 2008). Наиболее известный лат. трактат, приписанный И. З., — «Книга к Григории» (Liber ad Gregoriam), —

перечисляемый под именем И. З. у *Исидора*, еп. Гиспальского (*Isid. Hisp. De vir. illustr. 19*), в наст. время атрибутируется *Арнобию Младшему* (сер. V в.) (*Cozic. 1997*). После многочисленных споров установлено, что «Незавершенное толкование на Евангелие от Матфея» (*Opus imperfectum in Matthaeum // PG. 56. Col. 611–948; CPG, N 4569*) принадлежит лат. автору, к-рый был хорошо знаком с греч. традицией, но использовал и лат. источники, в частности лат. переводы Оригена (*Mali. 1991; ср.: Etaix. 1974; Banning. 1989*); вероятно, трактат был написан на лат. языке во 2-й пол. V в. в Иллирике или на Балканах.

X. Некоторые коптские тексты. И. З. приписывались гомилии на копт. языке, часть из них не издана или сохранилась полностью на араб., эфиоп. или нубийском языках: «На архангела Михаила и благоразумного разбойника» (*In Michaellem et de latrone bono; Simon. 1934–1935*); «Похвальное Слово архангелу Рафаилу» (*Encomium in Raphaellem archangelum; Budge. 1915. P. 128–145; копт. фрагм.: Brogne. 1998; критические замечания: Idem. Ad Ps.-Chrysostomi in Raphaellem. 1990*); «Похвальное Слово на четырех животных» (*Encomium in quattuor bestias incorporeas*), «Гомилия на св. архангела Михаила» (*Homilia in s. Michaellem archangelum (Depuydt. 1991)*). Датировка этих произведений неясна, вероятно, они были составлены после араб. завоевания Египта, в VIII–IX вв.

**С. Войку**

**Язык и стиль.** Первые исследователи языка и стиля И. З. полагали, что святитель враждебно относился к эллинской культуре и лит-ре (*Ackermann. 1889; Wilamowitz-Moellendorf U., von. Die griechische und lateinische Literatur and Sprache. B.; Lpz., 1907<sup>2</sup>. S. 214; Norden E. Die antike Kunstprosa vom VI. Jh. v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance. Lpz.; B., 1918<sup>3</sup>. Bd. 2. S. 569*). Вместе с тем А. Негеле показал, что И. З., как и Ориген, свт. Василий Великий и свт. Григорий Богослов, стремился к сближению христ. и эллинской культур (*Nägele. 1904*). Роль софистической риторики в текстах И. З. получила осмысление после публикации работ Л. Меридье и М. Гинье. Они подняли вопрос о том, в какой мере христ. гомилетика IV в. зависела от правил школьных риторик, и систематизировали приемы ораторов

Второй софистики, проанализировав степень их употребления в текстах свт. Григория Нисского и свт. Григория Богослова (*Méridier L. L'influence de la seconde sophistique sur l'oeuvre de Grégoire de Nysse. P., 1906; Guignet M. St. Grégoire de Nazianze et la rhétorique. P., 1911*). Разработанная ими методика легла в основу изучения языка и стиля отдельных сочинений И. З. (*Ameringer. 1921; Burns. 1930; Maat. 1944*). Оказалось, что святитель широко использовал в проповедах все риторические приемы, характерные для ораторов III–IV вв., в выборе и трактовке образов в основном следовал традициям своего времени (см. также: *Degen. 1921; Sawhill. 1928; Brottier. 1994*).

Контраст между практическим использованием риторического инструментария и теоретическим осуждением эллинского образования, встречающийся в творениях И. З., объясняется апологетическим характером мн. его проповедей, в к-рых он противопоставлял светскому образованию в риторской школе духовное — в мон-ре (*Festugière. 1959*). В ряде случаев И. З. признает пользу изучения эллинской словесности как источника практической мудрости (*Soffray. 1948*). Кроме того, исторический контекст создания сочинений



Святители Иоанн Златоуст, Василий Великий, Николай Чудотворец, Григорий Богослов. Мозаичная икона. Нач. XIV в. (ГЭ)

ний И. З. показывает, что наиболее резкие отзывы он написал, когда стремился «защитить монахов от враждебности, жертвой которой они стали во время гонений» имп. Ва-

лента (*Malingrey A.-M. «Philosophia»: Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IVe siècle après J.C. P., 1961. P. 266*).

Наибольшее влияние софистических моделей на стиль христ. проповеди и, в частности, на стиль И. З., проявилось в жанре энкомия, или панегирика (см.: *Delehaye H. Les passions des martyrs et les genres littéraires. Brux., 1921*). В отличие от энкомиев каппадокийцев, к-рые следовали традиц. софистической модели построения, панегирики И. З. не укладываются в традиц. схему, однако сохраняют стандартный набор риторических фигур. Наиболее часто встречаются повтор, антитеза, гипербола, сравнение и экфраса (*Hubbel. 1924; Simonetti. 1953; Piedagnel A. Panégyriques de S. Paul // SC. 300. P. 21–38*). Анализ лит. источников, прямых и скрытых цитат в текстах И. З. показывает, что творения святителя представляют важный источник по истории античной философии и просопографии (*Coleman-Norton. 1930*). И. З. был хорошо знаком с произведениями *Иосифа Флавия*, к-рого цитирует почти так же часто, как Платона (*Idem. 1931*). Нередко встречаются цитаты из произведений античных поэтов и историков (*Idem. 1932*). Особое внимание исследователей уделено пословицам и поговоркам в сочинениях И. З. (*Kukules. 1939; Jean Chrysostome et Augustin. 1975. P. 199–218*).

Лексический анализ ранних сочинений И. З., произведенный Г. Фабрициусом (*Fabricius. 1962*), опроверг восходившее к мнению У. Вилламовица-Меллендорфа представление о И. З. как о чистом аттицисте: И. З. является умеренным классицистом; в отличие от строгих классицистов, таких как Ливаний и Аристид, он старается избежать специальной классической лексики и сдержан в цитировании классических авторов. В то же время в отличие от Оригена и свт. Афанасия Великого И. З. старается избегать и неклассической лексики. Наибольшее число аллюзий и цитат заимствовано им из текстов Демосфена, Платона, Гомера, Фукидида, Еврипида, Аристофана и Ливания.

Изучение творений И. З. с лингвистической стороны показало, что в употреблении оппозитивного наклонения он следовал аттической норме с элементами разговорного койне (*Dickinson. 1926*). Анализ синтаксиса гомилий «О статуях» показыва-



ет, что в основном И. З. придерживался классической аттической традиции, восходящей к прозе Фукидида, Ксенофонта и Платона. Это проявляется как в простом предложении: функциях падежей, управлении предлогов и глаголов, так и в сложных периодах. Наблюдается и следование разговорной традиции своего времени, выраженное в смешении наклонений в целевых и временных предложениях и в путанице отрицаний (*Soffray*. 1939). Отход от классицизма виден в таких особенностях синтаксиса И. З., как отсутствие двойственного числа, редкое употребление местоимения ὅστις и др. (*Fabricius*. 1962).

Одним из первых И. З. стал использовать ритмические, а не метрические клаузулы, т. е. украшать речь ритмическими окончаниями, основанными на ударении (*Skimina*. 1927).

В последние годы интерес исследователей сосредоточен на разрешении вопроса о степени влияния риторического образования проповедников IV в. на толкование библейских текстов (*Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period*, 330 B.C.— A.D. 400 / Ed. S. E. Porter. Leiden, 1997. P. 633–670). С этой т. зр. неоднократно рассматривалось толкование И. З. на Послание к Галатам. И. З. хорошо идентифицирует риторические приемы апостола. При этом он не пользуется техническими терминами, а сосредоточивает внимание на прояснении замысла апостола, на способах аргументации и на интерактивных функциях его высказываний (*Thurén*. 2001. P. 180–218). Было исследовано влияние риторического образования И. З. на технику композиции этих гомилий (*Mitchell*. 2000; *Idem*. 2001). И. З. анализирует структуру Послания к Галатам, применяет приемы контрпозиции (возражения вымышленного оппонента) и разрешения. Проповедник сочетал топоры разных жанров: апологии, протрептики, панегирика (*Heath*. 2004).

**И. В. Прозьгина**

**Учение.** Считая правильную веру необходимым условием спасения, И. З. в то же время призывал верить в простоте сердца, не обнаруживая излишнего любопытства и помня, что «природа рассудочных доводов подобна некоему лабиринту и сетям, нигде не имеет конца и не позволяет мысли утвердиться на

твердом основании» (*Ioan. Chrysost.* In Rom. 2. 6; ср.: In Ioan. 4. 2) и что для христиан важно не только сохранять «правильность веры» (τῆς πίστεως τῆς ὀρθῆς), но в первую очередь вести праведную жизнь (βίον ἀριστον, см.: In Matth. 64. 4; In Ioan. 28. 2; Adv. oppugn. vitae mon. 6). В связи с этим он разделял богословие на 2 части: догматическую и нравственную (τὰ δόγματα καὶ τὰ ἠθικά, τὰ δογματικά καὶ τὰ ἠθικώτερα, δογματικὸς λόγος καὶ ἠθικὸς λόγος — De resurrect. 1. 1; Non esse desp. 5; In Rom. 12. 2; 20. 3), к-рые, по его глубокому убеждению, тесно связаны и неотделимы друг от друга (см.: *Schatkin*. 1987. P. 18–21). Нравственную часть богословия И. З. называет также христианским «любомудрием» (φιλοσοφία), или «любомудрием по Богу» (ἡ κατὰ Θεὸν φιλοσοφία — *Ioan. Chrysost.* In Gen. 14. 1; In Matth. 62. 4; In 1 Cor. 29. 6). Хотя ему нередко приходилось опровергать ту или иную ересь и отстаивать веру Церкви, в отличие от мн. современников он не принимал участия в догматических спорах IV в. (см.: *Quasten*. Patrology. Vol. 3. P. 474). И. З. прежде всего был «человеком действия, проповедником и моралистом» (*Bardy*. 1924. P. 672); «прирожденным пастырем душ и реформатором чело-



овеческого общества» (*Quasten*. Patrology. Vol. 3. P. 474). Отсутствие у него интереса к отвлеченным проблемам и склонности к систематическому изложению взглядов вместе с тем не исключало глубокого понимания им сложных богословских вопросов.

**Богопознание.** И. З. рассматривал проблему богопознания прежде всего с практической и дидактической стороны в исторической перспективе. В начале человеческой истории Бог «Сам беседовал с людьми, насколько им было возможно услышать» (*Ioan. Chrysost.* In Gen. 2. 2); Он также вложил в людей «знание

о Себе» (In Rom. 3. 2), научая их «не через Писания, а через [Свои] деяния», т. е. «через само творение» (Ad popul. Antioch. 9. 2; ср.: Рим 1. 19–20). Бог дал им в помощь Свое творение, которое, будучи упорядочено и гармонично устроено, красотой и величием возвещает Творца, так что «при посредстве одного созерцания красоты всего видимого и мудрец, и необразованный, и скиф, и варвар, научившись, может возноситься мыслью к Богу» (*Ioan. Chrysost.* In Rom. 3. 2). Бог предложил людям сотворенный Им мир «вместо учения», дал им ум и рассудок (νοῦν καὶ διάνοιαν), способные достичь должного познания, если сохранить их в чистоте (*Ibid.* 3. 3; In Matth. 1. 1). Однако люди согрешили и удалились от Бога, не только утратив с Ним непосредственную связь, но и не воспользовавшись данными им способностями и окружающим их миром для своего спасения; более того, они извратили изначально данное им знание о Боге, приложив его к деревьям и камням, презрев истину и начав почитать тварь вместо Творца. Так они утратили истинное знание о Боге и оказались во тьме неведения и идолопоклонства (In Rom. 3. 2). Бог не оставил людей в таком бед-

ственном положении, но вновь сообщил им знание о Себе и Своей воле

*Свт. Иоанн Златоуст.  
Фрагмент композиции  
«Беседа трех святителей»  
в росписи ц. арх. Михаила  
в Леспове, Македония.  
1347–1348 гг.*

через Свящ. Писание (γραφή, γράμματα), «как бы посредством некоего

письма возобновляя прежнюю дружбу» (In Gen. 2. 2). Вместе с тем ветхозаветный Закон, данный Моисею и избранному израильскому народу «ради наказания согрешивших», мог лишь частично восстановить утраченное людьми богопознание, будучи «образом» (τύπος), а не самой истиной; ведь закон являлся «духовным, но не подавал Духа, ибо Моисей принес не Духа, а буквы» (In 2 Cor. 6. 2 // PG. 61. Col. 438; ср.: In Matth. 1. 1). НЗ в отличие от ВЗ изначально не был дан апостолам в виде Писания, но был непосредственно вложен в их сердца Св. Духом,



ведь «апостолы не с горы сошли с каменными скрижалями в руках, подобно Моисею, а неся в душе [своей] Духа, и всюду ходили, источая некое сокровище и источник учений, [духовных] даров (θησαυρόν τινα καὶ πηγὴν δογμάτων καὶ χαρισμάτων) и всяких благ, став по благодати одушевленными книгами и законами» (βιβλία καὶ νόμοι ἔμψυχοι — In Matth. 1. 1; ср.: In Hebr. 14. 3). И только впоследствии, когда верующие стали уклоняться от истинного учения или от чистоты жизни и нравственности, апостолы записали то, что им открыл Христос и о чем напомнил Св. Дух (In Matth. 1. 1). Но и теперь, как полагает И. З., если бы христиане стремились вести жизнь столь же чистую, то им «вместо книг служила бы благодать Духа, чтобы как те [ветхие книги] были исписаны чернилами, так и наши сердца были исписаны Духом» (Ibidem). Однако поскольку для большинства верующих это остается практически недостижимым идеалом, И. З. настойчиво напоминает о необходимости изучать Свящ. Писание как само Слово Божие и основу христ. веры и нравственности. Незнание Свящ. Писания И. З. считал причиной всех бед и несчастий (In Rom. Praef. 1; In Col. 9. 1). Он был убежден, что заключающийся в Библии духовный свет богопознания, просвещающий душу, может появиться в ней лишь «посредством веры» (In Ioan. 5. 4), к-рая есть «наставница всех» (In Psalm. 115. 2) и «основание благочестия» (Catech. III 1. 20; ср.: Ibid. II 3. 3). Познание Бога и Его чудес невозможно без веры (In Philip. 11. 2); только вера может постичь то, что превосходит рассудок и превышает умозаключения; только она при содействии благодати Св. Духа может дать человеку истинное «религиозное знание» (τὴν γνῶσιν τῆς εὐσεβείας — In Psalm. 115. 1–2; ср.: Catech. II 3. 3).

**Богодухновенность Свящ. Писания.** Согласно И. З., все Свящ. Писание, включая апостольские и пророческие книги (ἀποστολικὰ καὶ προφητικὰ βιβλία), богодухновенно, поскольку «и Новый, и Ветхий Завет принадлежит одному Духу, и один и тот же Дух (τὸ αὐτὸ Πνεῦμα) и в этом говорил, и в том глагола» (In Psalm. 115. 2). Все библейские книги были ниспосланы свыше как «написанные не рабами, а Владыкой всего Богом» (In Galat. 1. 7;

ср.: De Lazaro. 3. 2; In Gen. 8. 3; In 2 Tim. 9. 1). Это подтверждается не только их божественным происхождением (In Gen. 2. 2), но и исполнением содержащихся в них пророчеств (In Psalm. 4. 11). Подобно александрийским экзегетам, И. З. полагал, что в Свящ. Писании нет ни одной незначительной или лишней буквы или даже черты, но в каждом слове сокрыты великие сокровища смысла (In illud: Salutate Priscil. et Aquil. 1. 1 // PG. 51. Col. 187; In Gen. 15. 1; 21. 1). Ведь это «не просто слова, но слова Духа Святого» (In Gen. 15. 1). Пророки были вдохновляемы небесной благодатью Духа (In Psalm. 4. 11); они не говорили ничего «от себя», но говорили «по внушению божественного Духа», в точности передавая слова Божии (In Gen. 21. 1; In Is. 1. 1). Уста пророков и евангелистов были устами Самого Бога (In illud: Vidi Dominum. 2. 2; In Act. 19. 5); они предоставляли свой язык как бы «взаимы» (τὴν γλῶτταν ἐδάεισεν), словно некое «перо» (κάλαμος), к-рое приводила в движение благодать Св. Духа (In Gen. 21. 1; In Is. 1. 1). И. З. сравнивает пророков и апостолов с музыкальным инструментом — «как бы некой хорошо настроенной и драгоценной лирой, издающей золотой звук», на к-рой играл Св. Дух (In Ioan. 1. 1–2; ср.: De Lazaro. 6. 9). При этом он проводит различие между библейскими пророками и языческими прорицателями: если последние всецело находились под влиянием темных демонических сил, в результате чего теряли рассудок и становились подобными бездушной флейте, то пророки сердцем и умом понимали то, что через них открывал Св. Дух, не подавляя их воли (In Psalm. 44. 1). Более того, для И. З. «откровение не только осуществлялось через людей, но и было обусловлено способностями тех, кому оно было дано» (Philip T. V. Authority of Scripture in the Patristic Period // The Indian J. of Theology. Mysore, 1974. Vol. 23. P. 4). И. З. нередко упоминает, что ветхозаветные пророки пользовались своими умственными способностями, такими как рассудительность (σύνεσις) и мудрость (σοφία), чтобы в нужной форме донести до читателей Божественную мысль (Ioan. Chrysost. In Gen. 12. 1; In Is. 5. 7). На апостолов в Пятидесятницу снизошел Св. Дух, наполнив их умы и дав им силы проповедовать



Свт. Иоанн Златоуст.  
Мозаика Палатинской капеллы  
в Палермо, Италия.  
Ок. 1146–1151 гг.

христ. учение (In Matth. 1. 1), а впоследствии Сам Христос побуждал души апостолов к написанию Евангелий и Посланий (In Ioan. 88. 2; In Galat. 1. 7). И. З. полагал, что вдохновляющее воздействие Св. Духа на души апостолов было столь сокровенным и глубоким, что о содержании неких сообщаемых ими откровений не было известно даже ангелам (In Ioan. 1. 1–2). Вместе с тем святитель не отрицал и наличие их собственного участия в писаниях, объясняющего встречающиеся в них различия или расхождения (In Matth. 1. 2; подробнее см.: Haidacher. 1897). И. З. нигде не приводит полного списка книг Свящ. Писания, которые он считал богодухновенными; его представления о библейском каноне, в целом, соответствовали мнениям, распространенным среди экзегетов антиохийской школы (в частности, Феодора Мопсуестийского, см.: Garrett. 1992. P. 180). Так, он не включает в состав ветхозаветного канона Книгу Иудифи, Первую и Вторую книги Ездры, Первую и Вторую книги Маккавейские, очень редко цитирует Книги Судей, Первую и Вторую книги Паралипоменон, Книгу Товита и Книгу Есфири и относит к сомнительным Песнь Песней Соломо-



на, но признает несомненно подлинной Книгу премудрости Иисуса, сына Сирахова (или Екклесиастик), всю Книгу пророка Исаии и всю Книгу пророка Даниила (Baur. 1929–1930. Bd. 1. S. 262). И. З. полагал, что «книги премудрости» своим содержанием более обязаны врожденной мудрости и жизненному опыту Соломона, в то время как пророческие книги являются непосредственным откровением божественной благодати (см.: Ioan. Chrysost. In Is. 3. 2; Garrett. 1992. P. 181). Из новозаветного канона И. З., как и др. антиохийцы, исключал Апокалипсис, Второе Послание ап. Петра, Второе и Третье Послания ап. Иоанна и Послание ап. Иуды (Baur. 1929–1930. Bd. 1. S. 262).

**Характерные особенности библейской экзегезы.** Свящ. Писание было основой богословского учения



Свт. Иоанн Златоуст.  
Створка царских врат.  
Кон. XIV – нач. XV в. (ГТТ)

И. З.: в его проповедях, в большинстве являющихся библейскими толкованиями, встречается не менее 18 тыс. библейских цитат: ок. 7 тыс. из ВЗ и ок. 11 тыс. из НЗ (см.: Ibid. S. 261). Как экзегет И. З. в целом следовал историко-грамматическому методу антиохийской школы, который он стремился развить и улучшить путем сочетания тщательного

экзегетического исследования, назидательной проповеди и богословско-догматического анализа (см.: Παπαδόπουλος. 1999. Т. 2. Σ. 66). Экзегетический метод, использовавшийся И. З., был близок к методу его учителя еп. Диодора Тарсийского и его друга еп. Феодора Мопсуестийского. И. З. полагал, что одни библейские выражения следует понимать буквально — так, как написано (ὡς εἴρηται ἐκκληπτέον), напр. о сотворении Богом неба и земли (Быт 1. 1); другие — противоположным букве образом (ἀπεναντίας ταῖς λέξεσιν), т. е. духовно, напр. пророчество Исаии о том, что волк и ягненок будут пастись вместе (Ис 65. 25), поскольку под животными здесь следует понимать нравы людей, характеризующиеся через образы животных; наконец, третьи выражения следует понимать, одновременно извлекая тот и др. смысл (κατὰ διπλὴν ἐκδοχήν), «осмысляя чувственное и извлекая духовное» (τὰ τε αἰσθητὰ νοοῦντες, καὶ τὰ νοητὰ ἐκδεχόμενοι), напр., жертвоприношение Исаака (Быт 22. 12–13) или повеление Бога о пасхальном агнце (Исх 12. 3–13), в к-рых содержится не только правда исторического повествования, но и указание на крестные страдания Христа (Ioan. Chrysost. In Psalm. 9. 4; 46. 1). Существует мнение (см.: Brown D. Vir Trilinguis: A Study in the Biblical Exegesis of St. Jerome. Kampen (Netherlands), 1992. P. 124), что в последнем случае И. З. имел в виду т. н. θεωρία (букв. «наблюдение», «видение») в отличие от ἀλληγορία, как это понимали в антиохийской школе, где θεωρία означало «особое вдохновение, дарованное пророкам, которое позволяло им обращаться к людям их поколения и одновременно использовать столь возвышенный язык пророчеств, что они могли целиком исполниться только во Христе» (Bate H. N. Some Technical Terms of Greek Exegesis // JThSt. 1922/1923. Vol. 24. P. 62).

Следуя традиции антиохийской школы, И. З. обращался в проповедях прежде всего к буквально-историческому смыслу библейского текста: он подробно останавливался на исторических обстоятельствах написания той или иной библейской книги (ср.: Ioan. Chrysost. In princip. Act. 1. 3), уделял внимание разрешению грамматических трудностей, перефразированию трудных стихов и выражений, разъяснению необычных

слов; обсуждал различные варианты текста, встречающиеся в рукописях и переводах, привлекая при этом не только *Септуагинту*, но и переводы Акилы и Симмаха (см., напр.: In Psalm. 4. 9; 8. 7; Fragn. in Iob. // PG. 64. Col. 512; Fragn. in Ier. // PG. 64. Col. 941; см. также: Garrett. 1992. P. 221; Παπαδόπουλος. 1999. Т. 2. Σ. 102–107). И. З. полагал, что следует придерживаться исторического толкования как более точного (Ioan. Chrysost. In Is. 1. 7; 6. 4), а там, где содержится аллегория и где необходимо применять аллегорическое толкование, укажет само Свящ. Писание и даст нужное объяснение этой аллегории, при условии что мы будем следовать его собственному смыслу, а не искажать его желанием найти повсюду инносказательный смысл (Ibid. 5. 3). Основным экзегетическим принципом И. З. было правило, согласно к-рому «Писание истолковывает Писание» (Garrett. 1992. P. 203; Παπαδόπουλος. 1999. Т. 2. Σ. 102). Это правило основывается на представлении о Библии как едином организме, в к-ром каждая отдельная часть связана со всеми остальными: «Подобно тому, как если ты возьмешь, например, часть ребра, и в этой части найдешь все, из чего состоит целое животное: и нервы, и жилы, и кости, и артерии, и кровь, словом, все существенные части телесного состава, — так же точно и в Свящ. Писании можно видеть то же самое: и здесь каждая часть написанного ясно показывает сродство с целым» (Ioan. Chrysost. In Matth. 1. 3).

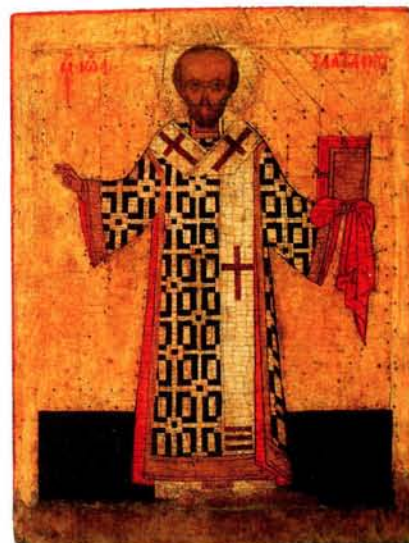
Хотя И. З. предпочитал буквально-историческое толкование, вместе с тем он не являлся сторонником грубого буквализма и полагал, что за буквой Свящ. Писания следует проникать «в глубины смысла» (τὸ βόθος τῶν νοημάτων — In illud: Pater, si possibile. 1 // PG. 51. Col. 31; De mutat. nom. 2. 2 // PG. 51. Col. 126). По мнению святителя, в Свящ. Писании содержится «великое сокровище смысла» (πολὸς θησαυρός, πολὸς νοημάτων πλοῦτος), скрытое в глубине букв и слогов, которое нужно лишь постараться оттуда извлечь: «Так как блаженные пророки говорили по внушению Божественного Духа, то поэтому написанные Духом [Книги] содержат в себе скрытое в них великое сокровище... В Писании нет ни одного слога, ни одной черты, в глубине которой не заключалось бы великого сокровища»



(In Gen. 21. 1; ср.: In illud: Pater, si possibile. 1; De Anna. 5. 2 // PG. 54. Col. 671; In 2 Cor. 29. 2). Вместе с тем И. З. сдержанно относился к аллегорическому методу толкования, наиболее распространенному в александрийской школе: аллегорическое толкование следует применять только в том случае, если это позволяет контекст и если этого требует букв. смысл текста; отдельные слова или выражения того или иного стиха тесно связаны с его основным содержанием и не должны быть вырываемы из контекста и подвергаемы алгеоризации; следует избегать излишней типологизации ветхозаветных выражений в отношении Христа и Церкви, если только этого не требует контекст (см.: *Garrett*. 1992. P. 207).

Как правило, аллегорическое толкование И. З. сводит к типологическому (прообразовательному) толкованию, поскольку, по его мнению, сам термин *ἀλληγορία* (иносказание), употребленный ап. Павлом (Гал 4. 24) в несобственном смысле, означает не что иное как *τύπος* (прообраз): ведь «история [Агари и Сарры] указывает не только на то, что видится, но и возвещает нечто иное, почему и называется иносказанием» (*Ioan. Chrysost.* In Galat. 4. 3). Поэтому часто в проповедях И. З., приводя букв. толкование того или иного места из ВЗ, показывает, как его следует понимать в «возвышенном», или «таинственном» (*κατ' ἀναγωγήν*, или *μυστικῶς*), т. е. прообразовательном смысле (см., напр.: In Psalm. 8. 7; In Matth. 28. 4; In Eph. 23. 2). Так, потоп и спасение Ноя в ковчеге были не только историческим фактом, но и таинственным прообразом буд. событий: «Ковчег прообразовывал Церковь, Ной — Христа, голубь — Духа Святого, оливковая ветвь — человеколюбие Божие» (*De Lazaro*. 6. 7). Иногда И. З. соотносит понятие *τύπος* с пророчеством, указанным посредством тех или иных образов или действий (*ἢ διὰ τύπου προφητεία, διὰ πραγμάτων*), и отличает его от ясного пророчества, изложенного словами (*ἢ διὰ λόγου προφητεία, διὰ ρημάτων*). Так, согласно И. З., на крестную жертву Христа указывают и слова прор. Исаии о Христе как об агнце, ведомом на заклание (Ис 53. 7), и жертвоприношение Исаака (Быт 22. 13; *Ioan. Chrysost.* De poenit. 6. 4; др. примеры см.: In Gen. 47. 3; 59. 3; In Psalm. 46. 1). Указание на

прообразовательный смысл И. З. видит также в *προσηγορία* (наименовании), поскольку, по его мнению, Св. Дух в ВЗ под различными именами сокрыл пророчества о Христе и Церкви. Напр., Иаков в своем благословении Иуды (Быт 49. 8–12) сокрыл пророчество о Христе «под маской наименования [своего] сына» (*τῷ προσωνείῳ τῆς προσηγορίας τοῦ υἱοῦ* — *Ioan. Chrysost.* In Is. 2. 1); в целом «у пророков существует обыкновение не только скрывать пророчество под неясными выражениями, но и под формой того, что следует далее» (*Ibid.* 2. 5). Как опытный оратор И. З. понимал, что мн. выражения Свящ. Писания не являются ни иносказательными, ни типологическими, но просто образными и метафорическими и употребляются для того, чтобы придать библейскому тексту особое выражение, колорит или эмфазу: «Образы (*αἱ εἰκόνες*), особенно те, которые встречаются в Священном Писании, имеют большое значение для усиления сказанного» (*Ibid.* 1. 4). Хорошо зная особенности образного библейского языка, полного метафор, сравнений и гипербол, святитель часто объяснял слушателям, что не следует понимать сказанное буквально, но надо видеть здесь тот или иной лит. прием (*Garrett*. 1992. P. 210). Так, объясняя слова пророка: «Как сделалась блудницей верная столица, исполненная правосудия!» (Ис 1. 21), он говорит: «Здесь пророк называет [город] блудницей не потому, что имеет в виду плотское распутство, но неверность по отношению к Богу, что хуже самого блуда» (*Ioan. Chrysost.* In Is. 1. 7). И. З. объяснял мн. небукв., образные выражения Свящ. Писания теорией «Божественного снисхождения» (*συγκατάβασις*), т. е. приспособления Богом Своего откровения к особенностям человеческой жизни и языка. У него, как и у др. экзегетов антиохийской школы, термин *συγκατάβασις* означает «откровение посредством метафор и символов, таких как антропоморфизм, а также посредством законов, таких как иудейские пищевые запреты, которые имели временное значение для воспитания людей, но впоследствии должны были быть заменены на более полное откровение» (*Garrett*. 1992. P. 22; ср.: *Παλαδόπουλος*. 1999. Т. 2. Σ. 73–75). И. З. поясняет: «Что такое снисхождение? То, когда Бог является не так, как Он



Свт. Иоанн Златоуст.  
Икона. 1-я пол. XVI в. (ЯХМ)

есть (*μη ὡς ἔστιν ὁ Θεὸς φαίνεται*), но показывает Себя столько, сколько могущий созерцать Его способен к этому, приспособляя явление облика (*ἐπιμετρῶν τῆς ὀψέως τὴν ἐπίδειξιν*) к немощи созерцающих» (*Ioan. Chrysost.* Contr. Anom. 3. 3; ср.: *Ibid.* 7. 4); «Бог, снисходя (*συγκαταβάων*), являлся пророкам то в одном, то в другом образе, сообразно надлежащим обстоятельствам изменяя вид» (In Is. 6. 1) — так, прор. Исаия, описывая шестикрылых серафимов, «посредством грубых образов открывает нам нечто таинственное, снисходя к немощи слушавших его тогда и посредством приспособления (*διὰ τῆς συγκαταβάσεως*) с точностью открывая нам мысли, превосходящие всякий ум» (*Ibid.* 6. 2).

Библейские толкования И. З. носят прежде всего нравственно-практический характер и имеют целью духовно-нравственное преобразование людей. Все Свящ. Писание для него является неисчерпаемым источником нравственного назидания и наилучшим учителем правильной веры и добродетельной жизни: «благодать Духа для того благоволила изобразить в Писании добродетели всех праведных, чтобы мы имели постоянное поучение и, ревностно подражая праведным, устроили бы собственную жизнь» (In Gen. 45. 1). В каждом стихе Свящ. Писания «скрывается великая сила», так что, углубляясь в чтение и тщательно его исследуя, можно извлечь из этого пользу для души и духовное поучение (*Ibid.* 14. 1; ср.: *Ibid.* 18. 3; 32. 1; In Tit. 3. 2). Такой метод извле-



чения из Свящ. Писания духовно-нравственной пользы И. З. также называет «возвышенным», или «анагогическим», толкованием (ἀναγωγῆ), отличающимся от аллегорического (см.: *Παλαδόπουλος*. 1999. Т. 2. Σ. 107–109). В толковании рассказа о гадаринском бесноватом святитель, в частности, говорит: «Ничто не мешает кому-нибудь понимать это повествование и в возвышенном смысле (κατὰ ἀναγωγῆν). Хотя это и повествование (ἱστορία), но следует ясно знать, что люди, уподобляющиеся свиньям, легко подвержены действию бесов, хотя как люди претерпевающие это часто могут и побеждать их. Но если они совершенно уподобятся свиньям, тогда не только бывают одержимы бесами, но и низвергаются в бездну» (*Ioan. Chrysost.* In Matth. 28. 4). В результате И. З. удается «показывать, как нравственное учение Писания может быть извлечено из его буквы, без привлечения аллегорических толкований» (*Smalley B.* The Study of the Bible in the Middle Ages. Oxf., 1941. P. 6). Вместе с тем святитель постоянно подчеркивает, что никакое толкование не может исчерпать всего богатства смысла, заложенного Богом в Свящ. Писание: «Никогда не возможно исчерпать смысл Писаний (τὸν νοῦν τῶν Γραφῶν), ибо они есть как бы источник, не имеющий предела» (*Ioan. Chrysost.* In Act. 19. 5; ср.: In Gen. 21. 1). И. З. полагает, что чем больше и усерднее человек изучает Свящ. Писание, тем большее духовное знание перед ним открывается, подобно тому как, если раскапывать влажную почву, все более и более будут открываться сокрытые в ней подземные источники вод (*De mutat. nom.* 1. 6; In Act. 19. 5). Таков закон «духовного виноградника Божественных Писаний»: «Даже если бы мы взяли все, что видим, в нем остается еще более... Таково свойство этого богатства: чем более станешь проникать в глубину, тем более будут источаться Божественные мысли, ведь это источник, никогда не иссякающий» (*De Lazaro.* 4. 1). И. З. был глубоко убежден, что для правильного понимания Свящ. Писания необходима благодать Св. Духа, могущая просветить ум и сердце человека и открыть сокровенный смысл: «Мы должны приступать к Божественным Словам не иначе, как будучи руководимы благодатью свыше и получив просве-

щение от Святого Духа. Ведь для уразумения содержащегося в Божественном Писании нужна не человеческая мудрость, но откровение Духа, дабы мы, узнав истинный смысл написанного, могли получить оттуда великую пользу» (In Gen. 21. 1; ср.: *Ibid.* 24. 1; 35. 1; *De mutat. nom.* 2. 2). Мн. толкования И. З. используются в православ. Церкви в качестве *уставных чтений* (см.: *Виноградов В. П., прот.* Уставные чтения. Серг. П., 1914–1915. Вып. 1, 3).

**Учение о Боге. Непостижимость сущности Божией и божественные энергии.** В толковании на пролог Евангелия от Иоанна И. З. говорит: «Мы ведем рассуждение о Боге, Которого по достоинству невозможно ни выразить, ни помыслить» (*Ioan. Chrysost.* In Ioan. 2. 4). Он часто подчеркивает, что Бог непостижим (ἀκατάληπτον) не только для людей, но и для ангельских сил, для херувимов и серафимов (*Contr. Anom.* 1. 6; 3. 1, 5; 4. 1; In Ioan. 1. 2; In Is. 6. 1). Это убеждение святителя полностью совпадает с раскрытым в ходе длительной полемики с аномеями учением Церкви о том, что Бог абсолютно непостижим в Своей сущности, но открывается и постигается в Своих действиях (энергиях). В отличие от аномеев И. З. полагает, что мы знаем лишь тот факт, что Бог существует (ὅτι ἔστι), но пребываем в совершенном неведении относительно того, что Он есть по Своей сущности (τὸ τί τὴν οὐσίαν ἐστίν — *Contr. Anom.* 1. 5). Объясняя евангельские слова: «Бога не видел никто никогда» (Ин 1. 18), он говорит: «Как прежде многие видели Бога согласно дозволенному им образу, но сущности Его не видел никто, так же точно и все мы ныне знаем Бога, сущности же Его никто не знает, что она есть» (*Ioan. Chrysost.* In Ioan. 15. 2; ср.: *Contr. Anom.* 3. 3; 7. 4; In Psalm. 138. 4). В Свящ. Писании нигде не сообщается, что есть сущность Божия (In Ioan. 2. 4). Так, праведный Иов, упомянув о «великих, непостижимых и бесчисленных делах Божиих» (ср.: Иов 9. 10), «нигде не говорит о Его сущности, но лишь о Его действиях» (οὐδαμοῦ τὴν οὐσίαν, ἀλλὰ τὰς ἐνεργείας αὐτοῦ — *Ioan. Chrysost.* *Fragm. in Iob.* 9 // PG. 64. Col. 605; *Comm. in Iob.* 9. 10 // PTS. 35. P. 17). Все многочисленные имена Божии, открытые в Свящ. Писании, являются «обозначающими Его действия» (τὰ ὀνόματα τῶν ἐνε-

ργειῶν αὐτοῦ ἐστὶ σημαντικά — In Psalm. 44. 5), т. е. «имена выражают не сущность, а действие» Бога (οὐκ οὐσίας ἐστὶ ταῦτα παραστατικά τὰ ὀνόματα, ἀλλ' ἐνεργείας — In Ioan.



Свт. Иоанн Златоуст.  
Мозаика собора Св. Софии в К-поле.  
2-я пол.— кон. IX в.

32. 1; ср.: In Col. 5. 3). Подобно каппадокийцам, И. З. называет эти многочисленные божественные энергии «присущими» (τὰ προσόντα) единой и простой сущности Божией: «Хотя ни одного, ни двух, ни трех, ни большого количества имен не достаточно для того, чтобы научить о Боге, но достаточно, чтобы было возможно хотя бы неясно посредством многих охватить присущее Ему» (In Ioan. 2. 4). Для человека невозможно познать бестелесную и беспредельную сущность Божию, но можно лишь ощутить «присутствие ее энергии» (τῆς τοῦ Θεοῦ ἐνεργείας τὴν παρουσίαν — In Gen. 37. 4; In Is. 4. 1), к-рая в Свящ. Писании называется различными именами, но означает «благодать Духа» или даже Сам Св. Дух, Которого «Бог дает не мерою» (ср.: Ин 3. 34), т. е., как поясняет И. З., «энергия Духа» (ἡ τοῦ Πνεύματος ἐνέργεια) разделяется в нас по мере восприимчивости каждого, но при этом Бог «обладает всей энергией нераздельно и целиком» (*Ioan. Chrysost.* In Ioan. 30. 2; 32. 1). Даже действия Божественного Промысла, или домостроительства, до конца и в полной мере непостижимы для человека; тем более непостижим Сам Бог, их производящий (*Contr. Anom.* 1. 5). Непостижим для человека также и образ (τὸν τρόπον) Его существования, присутствия и действия в мире: «Я знаю,— говорит И. З.,— что Бог



присутствует везде и что Он везде присутствует целиком, но каким образом (πώς), этого не знаю. Я знаю, что Он безначален и вечен, но как, этого не знаю, потому что рассудок не может постигнуть, как может существовать сущность, не имеющая начала своего бытия ни от себя самой, ни от другого» (Ibid. 1. 3). Ап. Павел «знает, что Бог премудр, а насколько премудр, не знает; от него не скрыто, что Бог велик, а насколько велик или каково Его величие, этого не знает; он знает, что Бог везде присутствует, а как это, не знает; от него не скрыто, что Бог промышляет, содержит все и сохраняет в целости, но каким образом Он делает это, не знает» (Ibid. 1. 5). И. З. различает простую вечную сущность Бога и Его временное явление в различных образах, бывшее результатом Его домостроительного «снихождения» к людям и их познавательным способностям: «Все, виденное пророками, было снихождением (συγκατάβασις), и никто из них не созерцал чистую сущность Божию (ἀκραιφνή τὴν οὐσίαν), как видно из того, что каждый из них созерцал Бога различным образом. Ведь Бог прост, несложен и не имеет образа (ἀπλοῦς καὶ ἀσύνθετος καὶ ἀσχημάτιστος), а они все видели [Его под] различными образами (σχήματα διαφορά)» (Ibid. 4. 3).

**Триадология.** Хотя учение И. З. о Св. Троице по содержанию полностью соответствует учению Никейского Собора о единосущии, однако с формальной стороны в нем присутствуют характерные для антиохийского богословия омиусианские и полуарианские выражения (Baur. 1929–1930. Bd. 1. S. 294–296; Παπαδόπουλος. 1999. Т. 2. Σ. 114–115). В огласительных гомилиях И. З. приводит разъяснение символа веры Антиохийской Церкви: «Следует верить в Бога всяческих (τὸν τῶν ὅλων Θεόν), Отца Господа нашего Иисуса Христа, Виночника всего, неизреченного, непостижимого, неизъяснимого ни словом, ни мыслью, создавшего все человеколюбием и благостью. И в Господа нашего Иисуса Христа, Сына Его Единородного, во всем подобного и равного Отцу (τὸν κατὰ πάντα ὅμοιον καὶ ἴσον τῷ Πατρὶ) и имеющего неразличное подобие Ему (ἀπαράλλακτον ἔχοντα τὴν πρὸς αὐτὸν ὁμοιότητα), единосущного и познаваемого в собственной Ипостаси (τὸν ὁμοούσιον καὶ ἐν ἰδίᾳ ὑποστάσει



Вмц. Параскева Пятница,  
святители Григорий Богослов,  
Иоанн Златоуст и Василий Великий.  
Икона. Нач. XV в. (ГТГ)

γνωρίζομενον), неизреченно происшедшего от Него (τὸν ἀρρήτως ἐξ αὐτοῦ προελθόντα), превышающего времена, Творца всех веков... Сын подобен Отцу по сущности (ὅμοιον κατὰ τὴν οὐσίαν τῷ Πατρὶ). Ибо Он Сам сказал: «Как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет, кого хочет» (Ин 5. 21), и всячески показывает, что Он имеет силу, равную Отцу... У Отца, Сына и Святого Духа одна сущность, но три Ипостаси (ἢ μὲν οὐσία Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος μία, τρεῖς δὲ αἱ ὑποστάσεις). Ибо Отца нельзя назвать Сыном, ни Сына Отцом, ни Духа Святого как-то иначе помимо этого имени, но каждый, пребывая в собственной Ипостаси (ἐν τῇ ἰδίᾳ ὑποστάσει), обладает равной силой (τὴν ἴσην δύναμιν)... Дух Святой обладает таким же достоинством, о чем говорил ученикам и Христос: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф 28. 19)» (Ioan. Chrysost. Catech. III 1. 20–23). И. З. редко употребляет термин «единосущный» (ὁμοούσιος — Cont. Anom. 7. 2; In Matth. 54. 2; In Ioan. 52. 3; 54. 1; In 1 Cor. 26. 2), но предпочитает выражать учение о единосущии Божественных Ипостасей с помощью таких терминов и словосочетаний, как «во всем сходный/подобный» (κατὰ πάντα εὐκῶς / ὅμοιος), «подобный по сущности» (ὅμοιος κατὰ τὴν οὐσίαν), «сродство сущности» (τῆς οὐσίας συγγένεια, τῆς φύσεως συγγένεια), «равночестный» (ὁμότιμος, ἰσότιμος), «равный» (ἴσος), «одной сущности» (μία οὐσία, μία θεότης), «той же самой сущности» (τῆς αὐτῆς

οὐσίας), «не иной сущности» (οὐχ ἑτέρα οὐσίας, τὸ ἀπαράλλακτον τῆς οὐσίας), «равного достоинства» (ἰσότημος ἀξία, τῆς αὐτῆς ἀξίας), «одной силы» (μία δύναμις), «одной власти» (μία ἐξουσία, μία αὐθεντία) и др. (In Gen. 8. 3; In Psalm. 44. 10; In Matth. 1. 2; 2. 2; In Ioan. 39. 4; 64. 1; 69. 1; 75. 1; 86. 3; In Act. 22. 2; In Hebr. 23. 1; Catech. III 2. 26; см. также: Παπαδόπουλος. 1999. Т. 2. Σ. 115). Подобно каппадокийцам, И. З. проводит в учении о Боге следующее различие: «Одни из имен Божиих суть общие (κοινά), а другие собственные (ἴδια): общие употребляются для того, чтобы показать неразличные сущности (τὸ ἀπαράλλακτον τῆς οὐσίας), а собственные для того, чтобы охарактеризовать свойство Ипостасей (τὴν ιδιότητα τῶν ὑποστάσεων). Так, имена «Отец» и «Сын» суть собственные имена каждой Ипостаси, а имена «Бог» и «Господь» — общие» (Ioan. Chrysost. Cont. Anom. 5. 2). «Отец» — это имя «Первой и нерожденной Ипостаси» (τῆς πρώτης ὑποστάσεως καὶ ἀγεννήτου — Ibidem). «Единородный Сын» — имя Второй Ипостаси; оно употреблено здесь в собственном смысле (κύριον), поскольку только Христос есть «истинный Сын» Божий (γνήσιος Υἱός) и это имя принадлежит исключительно Ему одному (Ibidem; In Psalm. 44. 3; In Ioan. 11. 1). Единородный Сын есть Слово (ὁ Λόγος), т. е. «некая ипостасная сущность» (οὐσία τις ἐνυπόστατος); Он рожден от Отца бесстрастным (ἀπαθῶς), неизреченным (ἀρρήτως) и непостижимым образом (In Ioan. 4. 1; Catech. II 3. 3; III 1. 21) и совечен Отцу (συναίδιος), поскольку как Бог Он «превыше времени и веков» (In Ioan. 4. 2; Catech. III 1. 21). Сын имеет полное и совершенное познание Отца (γνώσις ἀκριβῆς, θεωρία τε καὶ κατάληψις), такое же как Отец имеет по отношению к Сыну (In Ioan. 15. 2; Cont. Anom. 4. 4; 5. 1, 4). Собственные имена Третьей Ипостаси, Св. Духа, — это «Дух Божий» и «иной Утешитель», пребывающий «в Своей собственной Ипостаси» (ἐν ἰδίᾳ ὑποστάσει), отличающейся от Отца и Сына (τῆς ὑποστάσεως τὴν διαφοράν); вместе с тем эти имена показывают и Его «сродство по сущности» (τῆς οὐσίας συγγένεια) с Отцом и Сыном, поскольку Св. Дух «по Своей природе принадлежит к сущности Божией» (In Psalm. 44. 3; In Ioan. 75. 1; De st. Pent. 1. 1; 2. 1). Св. Дух исходит от



Отца, однако образ этого исхождения так же непостижим, как и образ рождения Сына: «Я знаю,— говорит И. З.,— что Он (Отец) родил Сына, но как — этого не разумею; знаю, что Дух из Него (τὸ Πνεῦμα ἐξ αὐτοῦ), но как из Него (πῶς ἐξ αὐτοῦ), этого не знаю» (Contr. Anom. 1. 3). Так же как и Сын, Св. Дух обладает совершенным знанием Отца (Ibid. 5. 1; In Psalm. 44. 3), к-рое у Него с Сыном одно (μία γνώσις — In Ioan. 78. 1). В целом, по мнению И. З., все три Божественные Ипостаси обладают не только одним знанием, но и одной волей (βούλημα ἓν), одной силой, одним действием (μία ἐνέργεια), одной славой (δόξα μία), одной властью и одной благодатью (In Matth. 24. 10; 55. 2; 56. 3; In Ioan. 68. 1; 78. 3; In Rom. 11. 3; In 1 Cor. 29. 3; Catech. III 1. 22–23). Святитель полагает, что такое единство обусловлено прежде всего единством Их сущности, ведь «ясно, что у кого одна сущность, у тех и одно господство; и у кого равночестное достоинство, у тех и одна сила и власть» (De st. Pent. 2. 1). «Все, принадлежащее Троице,— нераздельно (τὰ τῆς Τριάδος ἀδιάκριτα); и причастие Духа оказывается также и [причастием] Сына, и благодать Сына есть также [благодать] Отца и Святого Духа, ибо апостол говорит: «Благодать вам... от Бога Отца» (Рим 1. 7). И в др. месте, перечислив ее различные виды, он добавил: «Все же сие производит один и тот же Дух» (1 Кор 12. 11). Я говорю это не потому, что смешиваю Ипостаси,— да не будет,— но потому, что знаю как собственное и раздельное для каждой из Них (τὸ τούτων ἰδιάζον καὶ διηρημένον), так и единство Их сущности (τῆς οὐσίας τὴν ἐνότητα)» (Ioan. Chrysost. In 2 Cor. 30. 2). Вслед этого неразделен и образ присутствия Св. Троицы, «ибо где является одна Ипостась Троицы, там присутствует и вся Троица (πᾶσα ἡ Τριάς); ведь Она неразрывна и со всей тщательностью соединена с Собой» (In Rom. 13. 8).

**Христология.** Содержит элементы как антиохийского, так и александрийского учения. Хотя И. З. иногда использует методы, сходные с методами Феодора Мопсуестийского и др. богословов антиохийской школы, догматические основания его учения напоминают скорее богословие свт. Афанасия и др. александрийцев (см.: Grillmeier. 1975. P. 418; Lawrenz. 1996. P. 162). Подобно др.

антиохийским богословам, И. З. делает акцент на полноте и совершенстве божества Иисуса Христа, выступая против ариан, и на полноте и совершенстве Его человечества — против аполлинариан (см.: Baur. 1929–1930. Bd. 1. S. 298–299; Lawrenz. 1996. P. 103), хотя опровержение учения последних у него встречается только 1 раз (Ioan. Chrysost. In Philip. 7. 3; см. также: Hay. 1959. P. 301). Святитель учит, что Сын Божий, обладающий той же божественной природой, что и Отец (Ioan. Chrysost. In Matth. 1. 2; Contr. Anom. 4. 4), «оставаясь тем, чем был, воспринял то, чем не был (μένων δ ἦν, ἔλαβεν δ οὐκ ἦν); и, став плотью, Он остался Богом, будучи Словом» (In Philip. 7. 2–3). Господь Иисус Христос, Единородный Сын Божий, «в последние времена ради нашего спасения воспринял образ раба, став человеком и живя в человеческой природе» (Catech. III 1. 21; ср.: In Matth. 12. 1). Он был «причастен не только человеческой природе, поскольку пришел к людям, но и божественной [природе], поскольку пришел от Бога. Итак, поскольку Он стал Посредником между двумя природами

кую природу, что и остальные люди, со всеми ее естественными свойствами и состояниями. Это следует уже из того, что Сын Божий «соблаговолил быть носимым во чреве Девы положенное время и произойти оттуда вместе с нашей природой» (In Matth. 12. 1). Он «с самого начала не воспринял человеческой плоти в возмужалом возрасте, но соблаговолил быть зачатом, родиться, питаться молоком и столько времени пребывать на земле, чтобы и продолжительностью времени, и всем прочим удостоверить [людей] в том же самом. Ведь часто и ангелы, и Сам Бог являлись на земле в человеческом образе; но тогда видимый образ был не истинной плотью (σαρκὸς ἀλήθεια), а приспособлением (συγκατάβασις); поэтому, чтобы не подумали, что и это явление [Христа] таково же, каковы были те явления, но чтобы несомненно верили, что это была истинная плоть (σὰρξ ἀληθινή), Он был и зачат, и рожден, и вскормлен, и положен в яслях не в каком-нибудь доме, а при гостинице, в присутствии множества людей, чтобы рождение Его было всем известно. Поэтому Он и пеленался, поэтому и пророчества издревле предсказывали, что Он не только будет человеком, но будет и зачат, и рожден, и вскормлен, как свойственно детям» (Contr. Anom. 7. 6; ср.: In illud: Pater, si possibile. 4; In Matth. 12. 1).

В терминологии И. З. синонимом человеческой «природы» (ἀνθρωπίνη φύσις, ἀνθρωπότης) часто выступает слово «плоть» (σὰρξ), т. е. прежде всего реальная человеческая телесность (см.: Lawrenz. 1996. P. 88, 91, 103): «[Христос] родился от женщины... но и от плоти Девы (ἐκ τῆς σαρκὸς τῆς παρθενικῆς); а каким образом, этого я не могу объяснить. Это произошло, чтобы никто не подумал, будто Рождаемое было чуждо нашей природе» (Ioan. Chrysost. In Ioan. 26. 1; ср.: In Matth. 4. 3; 19. 5; 44. 3; In Hebr. 5. 1). Но святитель подчеркивает, что в отличие от остальных людей Христос «имел не грешную плоть, но подобную нашей грешной плоти, однако безгрешную и тождественную нам по природе» (In Rom. 13. 5; ср.: In Eph. 20. 4; In Matth. 12. 1). Его плоть «не совершила греха, но была подобна грешной плоти по природе, а не по пороку» (In Philip. 7. 3). Поэтому Христос имел «все, что свойственно [человеческой] природе, кроме греха»



Свт. Иоанн Златоуст.  
Миниатюра из Служебника  
Соловецкого мон-ря. XIII в.  
(РНБ. Солов. 1017/1126. Л. 20 об.)

(δύο φύσεων μέσος), Ему надлежало быть в родстве с двумя природами» (ἐγγύς τῶν δύο φύσεων — In 1 Tim. 7. 2). И. З. особенно подчеркивает, что Христос имел ту же человечес-



(Contr. Anom. 7. 6); Он «имел многое свойственное нам (πολλὰ ἡμέτερα), но многого и не имел, например Он не был рожден от соития и не совершил греха. Более того, у Него было то, чего нет ни у кого из людей: Он был не только тем, что было видимо, но и Богом. Ведь Он явился как человек, но не был подобен многим, хотя по плоти и был подобен» (In Philip. 7. 2). Вместе с тем И. З. также ясно учит, что Христос имел и человеческую душу: «[Апостол] говорит, что Он не был простым человеком (ψιλὸς ἄνθρωπος), потому и говорит: «в подобии человек». Мы суть душа и тело, а Он есть Бог и душа и тело... А тем, кто отрицает, что Он воспринял душу, необходимо сказать: «Если Образ Божий — это совершенный Бог (τέλειος Θεός), то и образ раба — это совершенный раб»» (τέλειος δούλος, т. е. совершенный человек с телом и душой — Ibid. 7. 2–3; ср.: In Ioan. 27. 2). Однако у него, так же как и у свт. Афанасия Александрийского, человеческая душа, «будучи физической реальностью, еще не используется как богословский фактор в интерпретации Христа» (Grillmeier. 1975. P. 419), поскольку он приписывает плоти проявления различных сил и движений души (таких как голод, жажда, сон, тревога, печаль, желание и т. п.), что относится скорее к человеческой душе (см.: Lawrenz. 1996. P. 104; Παπαδόπουλος. 1999. Т. 2. Σ. 158). По мнению святителя, Христос, «нося плоть, позволяет ей претерпевать немощи, свойственные [ее] природе: и голодать, и жаждать, и спать, и уставать; наконец, намереваясь взойти на крест, Он позволяет ей претерпеть то, что свойственно плоти, ибо ради этого с нее текли потоки пота, и ангел искал ее укрепить, и она скорбит и тоскует. Ведь прежде, чем сказать это, Он говорит: «душа Моя возмутилась и скорбит смертельно»» (Ioan. Chrysost. In illud: Pater, si possibile. 3). К действию плоти И. З. относит и природную человеческую волю (θέλημα, θέλειν), к-рая иногда бывала несогласной с волей Божией (единой у Отца и Сына — μία βούλησις), так что во Христе проявлялись сразу две воли (δύο θελήματα ἐναντία ἀλλήλοις — Ibidem; Contr. Anom. 7. 6; см. также: Lawrenz. 1996. P. 86–87). Это сказывается, в частности, в естественном для человека стремлении избежать смерти: «Нежелание смер-



Свт. Иоанн Златоуст.  
Фрагмент шитой пелены  
«Богоматерь Одицитрия (Смоленская),  
Деисус и избранные святые».  
Мастерская вел. кнг. Марии Борисовны.  
1462–1467 гг. (ГММК)

ти (μὴ θέλειν ἀποθανεῖν) со стороны плоти не служит к ее осуждению, потому что это естественно (φύσσεως ἔστι τοῦτο); а Христос вполне явил в Себе все свойственное человеческой природе, кроме греха... Он был облечен истинной плотью, которая боится смерти, потому что ей свойственно бояться смерти, уклоняться от нее и предаваться скорби» (Ioan. Chrysost. Contr. Anom. 7. 6; ср.: In illud: Pater, si possibile. 3). Вместе с тем И. З. достаточно ясно различает во Христе два действия, соответствующие двум Его природам, к-рые хотя и тесно соединены друг с другом, но и отличаются одно от другого: Христос «никогда не оставлял воспринятого Им человечества без общения со Своим божественным действием, [действуя] то как человек, то как Бог, тем самым и проявляя [божественную] природу, и убеждая в домостроительстве» (In quatrid. Lazar. // PG. 50. Col. 642). По мнению И. З., иногда Христос «оставлял Свою плоть одинокой без собственного [божественного] действия (γυμνὴν τῆς οἰκειᾶς ἐνεργείας), чтобы, показав ее немощь, внушить уверенность в ее [истинно человеческой] природе, а иногда скрывал эту [немощь], чтобы ты знал, что Он был не простой человек» (Contr. Anom. 7. 6).

Ясное представление И. З. о двух природных действиях сопровождается учением о взаимном общении

свойств (communicatio idiomatum), поскольку «и плоть приобщается возвышенных свойств, так же как и божество — уничиженных» (In Hebr. 2. 3; ср.: In Ioan. 81. 1; см. также: Παπαδόπουλος. 1999. Т. 2. Σ. 162–163; Lawrenz. 1996. P. 118–120). При этом божественное действие всегда остается «доминирующим принципом» активности Христа и как Бога, и как человека (см.: Grillmeier. 1975. P. 420; Hay. 1959. P. 311–313), поскольку Христос как Бог Сам позволял Своей человеческой природе испытывать свойственные ей естественные состояния, напр. голод и жажду: «Почему Он поутру почувствовал голод (Мф 21. 18)? — спрашивает И. З. — Когда Он позволил плоти, тогда и проявляется ее состояние» (Ioan. Chrysost. In Matth. 67. 1; ср.: Ibid. 13. 2 // PG. 57. Col. 210; In illud: Pater, si possibile. 3). Святитель полагает, что человеческое знание Христа было замещено Его божественным всеведением, и всегда «дает соответствующее объяснение кажущемуся неведению Христа, которое предполагает, что Он никогда не имел недостатка в знании, даже во плоти» (Lawrenz. 1996. P. 77, 105). Христос заранее знал не только обыденные вещи, такие как: сколько хлебов и рыбы было у учеников в пустынном месте (Ioan. Chrysost. In Ioan. 42. 1), поверил ли в Него слепорожденный (Ibid. 59. 1) и т. п., но и мировые события: может ли Отец пронести мимо Него чашу страданий (In illud: Pater, si possibile. 1) и когда настанет день и час Суда, ведь, как замечает И. З., «Тот, Кто сотворил века, сотворил без сомнения и времена; если же Он сотворил и времена, то сотворил и день: как же Ему не знать того дня, который Он сотворил?» (In Matth. 77. 1). Такие богословские взгляды святителя более соответствуют особенностям александрийской христологии, чем антиохийской (см.: Grillmeier. 1975. P. 421).

В гораздо большем согласии с антиохийской христологией находится учение И. З. о способе соединения двух природ во Христе. Для описания этого способа он, как правило, использует два термина: ἕνωσις (соединение) и συνάφεια (связь), к-рые у него означают неслитный и нераздельный тип соединения, противоположный как слиянию природ (σύγχυσις), так и их разделению (διαίρεσις) (Lawrenz. 1996. P. 114–116; Παπαδόπουλος. 1999. Т. 2. Σ. 154). По



словам святителя, «не следует ни сливать [божество и человечество], ни разделять их. Ибо един Бог, един Христос, Сын Божий. Под словом «един» (εἷς) я имею в виду соединение (ἕνωσιν), а не слияние (οὐ σύγχυσιν), в котором одна природа превращается в другую, но соединяется [с другой]» (Ioan. Chrysost. In Philip. 7. 3). Согласно И. З., правильное учение «ни плоть не отделяет от божества, ни божество от плоти, не сливая сущности... но показывая соединение» (In Psalm. 44. 5). При этом И. З. справедливо полагает, что сам способ воплощения Сына Божия и соединения двух Его природ для нас остается совершенно непознаваемым: «Бог Слово и плоть едины благодаря соединению и связи, потому что произошло не слияние или уничтожение сущностей, а некое неизреченное и невыразимое [их] соединение. А как это (ὅπως), не спрашивайте, ибо это произошло так, как знает только Он Сам» (In Ioan. 11. 2; ср.: 26. 1; In Matth. 4. 3; Catech. II 3. 3). Последнее высказывание И. З. цитировалось как авторитетное христологическое определение на IV Вселенском Соборе 451 г. (см.: Mansi. T. 7. Col. 469; ср.: Theodoret. Eranist. 2). Вместе с тем для описания соединения двух природ святитель нередко использует такие характерные для антиохийской школы образы, как облачение Бога в «одежду» плоти (σαρκὸς περιβολή — Ioan. Chrysost. In Matth. 44. 3; In Ioan. 11. 1–2; In illud: Pater, si possibile. 3; Contr. Apom. 7. 5) или Его обитание в ней как в «храме» (ναός) или «палатке» (σκηνή — In Psalm. 44. 2; In Matth. 4. 3; In Ioan. 11. 2; In Act. 1. 5; In illud: Pater meus. 9. 2), которые лишь на первый взгляд могут указывать на чисто внешний способ соединения природ, на самом же деле являются риторическими фигурами, зачастую навеянными тем или иным библейским повествованием (Lawrenz. 1996. P. 96).

**Учение о Божией Матери.** Находится под сильным влиянием антиохийской школы, чем, вероятно, объясняется тот факт, что И. З. в проповедях никогда не называет Пресв. Деву Марию Богородицей (θεοτόκος), хотя данный термин стал предметом богословских дискуссий еще в 80-х гг. IV в. (см.: Greg. Nyss. Ep. 3. 24). И. З. ясно учит о бессеменном и девственном зачатии и рождении Христа Пресв. Девой, чья утроба

«не приняла семени человека и не вкусила соития, но родила Его безбрачно» (χωρὶς γάμων — Ioan. Chrysost. In illud: Pater, si possibile. 3; ср.: In Matth. 2. 2). Он также ясно учит о приснодевстве Марии: «Мы еще многого не знаем, например: как невместимый вмещается в утробе? как содержащий все носится во чреве женщины? как Дева рождает и остается Девой?» (πῶς τίκεται ἡ παρθένος, καὶ μένει παρθένος — In Matth. 4. 3). Хотя И. З. высоко оценивает добродетели Пресв. Девы, проявленные Ею в событиях Благовещения и Рождества (Ibid. 4. 5), он иногда отмечает Ее, как ему кажется, человеческие слабости. Так, толкуя эпизод встречи Пресв. Богородицы с Христом (Мф 12. 46–50), он говорит: «Без добродетели нет никакой пользы и Христа носить во чреве, и родить этот дивный Плод. Это особенно видно из приведенных слов: «Когда же Он еще говорил к народу», — говорит евангелист, — «некто сказал Ему: вот Матерь Твоя и братья Твои ищут Тебя». Христос же отвечает: «Кто Матерь Моя? И кто братья Мои?» Это сказал Он не потому, что стыдился Своей Матери или отвергал родившую Его (если бы Он стыдился, то и не прошел бы сквозь Ее утробу), но показывая, что от этого Ей нет никакой пользы, если Она не исполнит всего должного. В самом деле, поступок Ее происходил от излишнего честолюбия, ибо Ей хотелось показать народу Свою власть и господство над Сыном, о Котором Она еще не думала высоко; а потому и приступила не вовремя. Итак, смотри, какая неосмотрительность со стороны Ее и братьев!» (Ioan. Chrysost. In Matth. 44. 1). Когда Богоматерь сказала Сыну на браке в Кане Галилейской, что «вина нет у них» (Ин 2. 3), Она, по мнению святителя, «хотела и им сделать приятное, и Себя показать более заметной (ἐαυτὴν λαμπρότεραν ποιῆσαι) чрез Своего Сына. Вероятно, Она испытывала здесь и какие-то человеческие чувства» (Ioan. Chrysost. In Ioan. 21. 2). Христос, возразив, что «еще не пришел час Его» (Ин 2. 4), «сделал упрек (ἐλετίμησεν) Матери Своей, которая не вовремя прислала Его, и однако же не отказал Ей, упреком врачуя Ее немощь (διορθούμενος τὴν ἀσθένειαν), а исполнением просьбы показывая Свое благорасположение (εὐνοίαν) к Матери» (In Matth. 44. 2; см. также: In

Ioan. 85. 2). И в др. раз, когда одна женщина воскликнула: «Блаженно чрево, носившее Тебя!» (Лк 11. 27), Христос, как замечает святитель, «не сказал: «У Меня нет матери», но: «Если мать Моя хочет быть блаженной (εἰ βούλεται μακαρία εἶναι), пусть творит волю Отца Моего. Таковой для Меня и брат, и сестра, и мать». Какая честь! Какая великая добродетель! На какую высоту возводит она идущего путем ее! Сколько жен ублажали эту святую Деву и чрево Ее и желали быть такими матерями и все отдать за такую честь! Что же препятствует? Вот Христос показал нам пространный путь, где не только женам, но и мужам можно достигнуть столь великой чести, и даже гораздо большей. Идя этим путем, скорее можно сделаться матерью, нежели претерпевая болезни рождения» (Ioan. Chrysost. In Matth. 44. 2).

**Сотериология.** Так же как и христология, содержит элементы как антиохийского, так и александрийского подходов, поскольку И. З. не только рассматривал земную жизнь Христа в качестве дидактического образца, следуя к-рому человек может достичь спасения, но и видел цель воплощения Христа в восстановлении и прославлении человеческой природы (Lawrenz. 1996. P. 146–147). Согласно первому подходу, святитель видел во Христе образец таких добродетелей, как великодушие, доброта, терпение, смирение и др., к-рым христиане должны у Него учиться (Ioan. Chrysost. In Ioan. 42. 3; 60. 3–4; 83. 5). Христос молился для того, чтобы научить людей молитве (In Matth. 50. 1). «Все, что совершал Христос в Своем домостроительстве по-человечески, совершалось Им не только для того, чтобы удостовериться в [истинности] Своего воплощения, но чтобы и нас побудить к добродетели. Ведь если бы Он все совершал только как Бог, откуда мы могли бы узнать, как нам следует поступать, когда мы сталкиваемся с непредвиденными [обстоятельствами]?» (In Ioan. 49. 1). По мнению И. З., само учение Христа содержит в себе спасение: «Мы имеем справедливую и подобающую Богу причину того, что Христос говорил [о Себе] смиренные слова — это Его снисхождение [к нам] и [стремление] научить нас быть сдержанными и чрез это устроить для нас спасение, о чем Он и Сам сказал: «Говорю это для



того, чтобы вы спаслись» (Ин 5. 34)» (*Ioan. Chrysost. In Ioan. 39. 2*). Однако И. З. отнюдь не ограничивался концепцией «нравственной сотериологии» и рассматривал воплощение Христа и др. события домостроительства спасения как действия, направленные на реальное восстановление, прославление и обожение всей человеческой природы. По его глубококому убеждению, само событие воплощения и земного рождения Христа «составляет главное во всем домостроительстве (πάσης τῆς οἰκονομίας τὸ κεφάλαιον), является началом и корнем всех [дарованных] нам благ» (*In Matth. 2. 3*). Ведь в нем «истинный Сын Божий стал Сыном человеческим, чтобы сынов человеческих сделать чадами Божиими. Ибо приобщение униженного к возвышенному никак не повреждает собственную славу последнего, и первое восстает из своего крайнего унижения. Это же произошло и в случае со Христом. Ведь от этого нисхождения Он нисколько не умалил Своей природы, но и нас, постоянно пребывавших в бесславии и тьме, возвел в [Свою] неизреченную славу» (*In Ioan. 11. 1*). Так, через Христа, истинного Сына Божия по природе, совершилось усыновление людей Богу, т. е. фактически обожение (хотя сам термин θεώσις (обожение) у И. З. не встречается): «Сын безначального Отца, Сын истинный, соблаговолил назваться сыном Давидовым, чтобы тебя сделать сыном Божиим, соблаговолил иметь раба Своим отцом, чтобы тебе, рабу, сделать Отцом Владыку... Итак, когда слышишь, что Сын Божий есть сын Давида и Авраама, то уже не сомневайся, что и ты, сын Адама, будешь сыном Божиим» (*In Matth. 2. 2*). Подобно некоему искуснейшему архитектору, Сын Божий «воспринял на Себя развалившиеся от времени жилище, то есть общую человеческую природу, и одни ее, отвалившиеся, части восполнил, другие, разошедшиеся и расторгнувшиеся, воссоединил, а третьи, совершенно рухнувшие, восстановил» (*In Ioan. 12. 2*). Кульминацией этого прославления и обожения человеческой природы И. З. считает ее вознесение на небо и восседание на царском престоле одесную Бога Отца, к-рое совершил в Своем вознесении Христос, когда «восшел на небеса, восприняв начаток нашей [природы]» (*In Act. 4. 1*; ср.: *De st. Pent. 1. 2*;



Свт. Иоанн Златоуст.  
Икона. Кон. XIII или нач. XIV в.  
(мон-рь Хиландар на Афоне)

2. 1). Сын Божий навсегда соединился с человеческой природой, ибо «облекся нашей плотью не для того, чтобы вновь сложить ее, но чтобы всегда иметь ее с Самим Собой; в противном случае Он не удостоил бы ее царского престола и, нося ее, не получал бы поклонения от всего высшего воинства» (*In Ioan. 11. 2*). Благодаря Христу человечество было удостоено высшей божественной чести: «Воистину велико, удивительно и полно изумления, что наша плоть восседает горé и принимает поклонение от ангелов и архангелов, серафимов и херувимов!» (*In Hebr. 5. 1*; ср.: *In Matth. 1. 1*; *In Ioan. 80. 2–3*). Однако, по мнению И. З., такое возвышение и прославление человеческой природы не могло произойти без ее предварительного очищения от греха, освобождения из-под власти диавола и смерти и примирения с Богом, в чем он видел др. сторону совершенного Христом спасения: «Посмотри, сколь великие блага совершил Христос: Он упразднил

смерть, освободил нас от тирании диавола, избавил от рабства... пожелал стать пред Отцом нашим Первосвященником... могущим избавить от грехов тех людей, чей Он есть Первосвященник. Ведь для того Он и стал человеком, чтобы принести Жертву, могущую нас очистить» (*In Hebr. 5. 1*). Поскольку, по словам апостола, «все согрешили и лишены славы Божией» (*Рим 3. 23*), Христос «освободил нас, осужденных приговором (ибо все умерли, даже если не в действительности, то хотя бы по приговору), и исцелил уязвленных. Так как и закон нас осудил, и Бог отверг, Христос, придя и отдав Самого Себя на смерть, всех нас избавил от смерти» (*Ioan. Chrysost. In Galat. 2. 8*). На кресте Христос разорвал нашу долговую расписку, простив нам долги и упразднив древнее «проклятие, грех, смерть и законное осуждение» (*Catech. III 3. 21* [в рус. пер. II 4. 21]; ср.: *De coemet. et de cruc. 2 // PG. 48. Col. 398*; *De st. Pent. 1. 6*). Он претерпел за нас осуждение и смерть, чтобы нас искупить, ибо, как говорит апостол, Христос предал Себя «для искупления» (*1 Тим 2. 6*). «Но что есть искупление (ἀντίλυτρον)?— спрашивает святитель.— Бог должен был наказать людей, но не сделал этого. Им предстояло умереть, но вместо них Он отдал [на смерть] Своего собственного Сына» (*Ioan. Chrysost. In 1 Tim. 7. 3*; ср.: *In 2 Cor. 11. 3–4*). Так, Христос, будучи одновременно «и Жертвой и Первосвященником», единожды умер за всех людей, совершив Своей Жертвой уничтожение греха (*In Hebr. 17. 1–2*; ср.: *Ibid. 15. 2*). При этом И. З. отмечал, что в Своем домостроительстве Христос явил людям «избыток благодати» (περισσεῖαν χάριτος), «потому что мы получили от благодати не столько, сколько нам было нужно для освобождения от греха, но гораздо больше. Ведь мы были освобождены от наказания, совлеклись всякого зла, были возрождены свыше, воскресли после погребения ветхого



Служба св. отцов.  
Роспись ц. арх. Михаила  
в Леспове, Македония.  
1347–1348 гг.

человека, были искуплены, освящены, приведены в усыновление, оправданы, сделались братьями



Единородного, стали Его сонаследниками и сотелесными с Ним, вошли в состав Его плоти и соединились с Ним так, как тело с главою. Все это Павел и назвал «избытком благодати» (ср.: Рим 5. 17), показывая, что мы получили не только врачевство, соответствующее нашей язве, но и здоровье, красоту, честь, славу и такие достоинства, которые намного превосходят нашу природу» (*Ioan. Chrysost. In Rom. 10. 2; ср.: Contr. Anom. 8. 6*). Это стало возможным также потому, что Христос, Своей крестной Жертвой примилив людей с Богом и очистив их от грехов, подготовил их к принятию благодатных даров Св. Духа: «Когда Христос очистил учеников Жертвой, тогда пришел Дух Святой. Почему же Он не приходил, пока Христос был вместе с ними? Потому что еще не была принесена Жертва. Поскольку же грех был в конце концов упразднен и они посылались на решительную борьбу и готовились к подвигам, тогда надлежало прийти Помазывающему» (*In Ioan. 75. 1*). Это произошло в Пятидесятницу, необходимым условием к-рой было вознесение Христа на небо, поскольку, как замечает И. З., «наша природа за десять дней до этого возшла на царский престол, а ныне к ней сошел Дух Святой: Господь вознес начаток нашей [природы] и ниспослал Духа Святого, Который есть иной Господь, раздающий эти дары, ибо и Дух есть Господь, и домостроительство о нас совершали одновременно и Отец, и Сын, и Святой Дух. Еще не прошло и десяти дней, как Христос вознесся и послал нам духовные дарования — дары нашего примирения... Ведь, примилив нашу природу с Отцом, Христос тотчас послал нам и дары этого примирения» (*τὰ δώρα τῆς καταλλαγῆς — De st. Pent. 1. 2*). Участие Св. Духа в спасении людей не предполагало Его воплощения, поскольку Он обитает в людях не как Сын, через восприятие их природы, но «вселяется в сами наши души» (*In Ioan. 75. 1*). Благодаря «пришествию Духа» (*παρουσία τοῦ Πνεύματος*) в людях совершается духовное преобразование, делающее их выше всего телесного (*In Act. 4. 3*). Св. Духом «мы освободились от грехов; Им мы очищены от всякой скверны; по Его дару мы, прибегающие к Его благодати, из людей стали ангелами, не изменяясь по природе, но, что гораздо

более удивительно, пребывая в человеческой природе, являем собой ангельскую жизнь. Такова сила Святого Духа» (*De st. Pent. 2.*). В целом в учении о спасении И. З. следует богословским теориям своего времени, но благодаря таланту проповедника ему удалось придать этим теориям небывалую силу и форму выражения (*Bardy. 1924. P. 676*).

**Первородный грех, человеческая свобода и божественная благодать.** Учение И. З. о первородном грехе стало предметом споров еще в нач. V в. Поскольку из его сочинений не совсем ясно, признает ли он существование первородного греха, к его авторитету нередко апеллировал Пелагий и его последователи в полемике с блж. Августином. Так, в утраченном трактате «*De natura*» (О природе) Пелагий цитировал отрывок из какого-то сочинения И. З. (вероятно, из «Бесед на Послание к Римлянам» — см.: *Ioan. Chrysost. In Rom. 12. 6*) в поддержку своего учения о том, что грех есть свободный акт воли. Блж. Августин, мало знакомый с сочинениями И. З., в ответе Пелагию ограничился доказательством того, что слова святителя не противоречат учению о первородном грехе (*Aug. De nat. et grat. 64. 76*). В 415–419 гг. последователь Пелагия Аниан Келедский перевел на латынь мн. гомилии И. З., а в 418 г. пелагианин еп. Юлиан Экланский в сочинении против блж. Августина процитировал отрывок из огласительной гомилии И. З., где говорится: «Потому-то мы и крестим детей, хотя они и не имеют грехов, чтобы им принять освящение, праведность, усыновление, наследие, братство, стать членами Христа, сделаться жилищем Святого Духа» (*Ioan. Chrysost. Catech. III 3. 6 [в рус. пер. II 4. 6]*). Из этих слов Юлиан сделал вывод, что И. З. отрицал первородный грех, передающийся от родителей к детям. Возражая ему, блж. Августин обращает внимание, что греч. слово *ἀμαρτία* (грех) стоит здесь во мн. ч., а значит, как предположил он, И. З. имеет в виду не первородный грех, а личные грехи (*propterea peccata*), к-рых младенцы, естественно, не имеют (*Aug. Contr. Julian. I 6. 22*). Однако, перечисляя дары Крещения, к-рых удостоиваются дети, И. З. повторяет все, кроме «отпущения грехов», вероятно, предполагая, что они свободны от всякого греха. В др. месте святитель сравнивает душу новокрещено-

го с душой новорожденного и утверждает, что она становится столь же чистой, как и при рождении (*Ioan. Chrysost. In 1 Cor. 40. 2*), а о детях, умерших в младенчестве, говорит: «Души праведных в руке Божией, и если так происходит с душами праведных, то же происходит и с душами младенцев, поскольку их души непорочны» (*In Matth. 28. 3*). В «Беседах на книгу Бытие» И. З. говорит, что грех Каина был больше, чем грех Адама, поскольку проклятие, наложенное на него Богом, было больше, чем проклятие, к-рому подвергся Адам; а также что Енох благодаря совершенной добродетели «смог заглаживать грех Адама», за что Бог сохранил ему жизнь, взяв живым на небо (*In Gen. 19. 3; 21. 4*). По мнению И. З., всякий грех есть или «беспечность и дурная склонность воли» (*ἡ ῥαθυμία καὶ ἡ γνώμη ἢ πονηρὰ — In Rom. 12. 5*), или «произвольное злое деяние» (*ἡ κατὰ προαίρεσιν πονηρὰ πράξις — Ibid. 12. 6*). Т. о., грех и порок (*κακία*) проистекают из свободной воли человека и не суть природное зло (*οὐ φύσει πονηρόν*) или какая-то самостоятельная сила (*μὴ δύναμιν τινα ἐνυπόστατον*), поэтому человек может изгнать их из себя и поселить в себе добродетель (*Ibid. 12. 6–7*). Если добродетель укоренена в человеческой природе (*κατὰ φύσιν ἢ ἀρετὴ*), то порок противоестествен (*παρὰ φύσιν — In Eph. 2. 4*). Хотя и трудно достичь добродетели, но возможно в ней усовершенствоваться; а если постараться, то это будет даже и легко, и удобно (*In Rom. 12. 7*). Для этого у человека есть прежде всего естественный «закон совести» (*τὸν νόμον κατὰ τὸ συνείδως*), к-рый является единомышленником (*συνήγορον*) человека, желающего делать добро, усиливающим это желание (*Ibid. 13. 2*). В человека изначально было вложено знание добра и того, что ему противоположно; это знание в посл. было лишь усилено законом, данным Богом через Моисея. Для того кто свободно намеревается сделать что-нибудь доброе, божественный закон является в этом только союзником, и настолько, насколько человек сам желает этого (*Ibidem*). Т. о., И. З. в целом связывает грех с добровольной порочной деятельностью человека (*μόνης τῆς πονηρᾶς προαίρεσεως*). По его мнению, свободное произволение, или склонность воли, по сущности не одно и то же, что человеческая душа

или тело, ибо последние суть творения Божии, а первое есть «движение, рождающееся от нас самих, которое мы направляем, куда хотим». И если воля вообще (ἡ βούλησις) есть врожденная способность, данная нам Богом (ἔμφροτον καὶ παρὰ Θεοῦ), то конкретно определенная воля (ἡ τοιαύτη βούλησις) есть нечто наше собственное и зависящее от нашей произвольной склонности (ἡμέτερον καὶ τῆς γνώμης ἡμῶν — Ibidem). В связи с этим И. З. полагал, что люди бывают «сосудами гнева» или «сосудами милосердия» не потому, что они созданы таковыми, а по причине собственного произволения (Ibid. 16. 8–9).

И. З. ясно различал «грех преслушания Адама» и обычный «грех преступления заповедей закона» (Ibid. 10. 1) и говорил о последствиях греха первого человека, сказавшихся на остальных людях, а также о долге, приобретенном из-за этого человеческого родом. Он полагал, что Адам, согрешив, как бы написал «нашу пратеческую долговую расписку» (ср.: Кол. 2. 14), к-рая «положила начало долгу, а мы увеличили заем (τὸ δάειον) последующими грехами» (Ioan. Chrysost. Catech. III 3. 21 [в рус. пер. II 4. 21]; ср.: In Ioan. 25. 3). Объясняя, что значат слова ап. Павла: «В нем все согрешили» (Рим 5. 12), И. З. говорил, что из-за греха одного Адама (διὰ τῆς ἀμαρτίας τοῦ ἑνός) в человеческую природу вошла смерть, поскольку в результате грехопадения Адама стали смертными все люди, не вкушавшие плода с запрещенного древа (Ioan. Chrysost. In Rom. 10. 1). Грех преслушания Адама осквернил всю человеческую природу, поскольку Адам для своих потомков стал виновником смерти, вошедшей в человека из-за вкушения запрещенного плода (Ibidem). Именно грех ввел в человеческую природу тление и смерть (De resurgect. 6). Когда апостол говорит, что «непослушанием одного человека сделались многие грешными» (Рим 5. 19), то, по мнению И. З., «слово «грешные» (ἀμαρτωλοί) здесь означает людей, подлежащих наказанию и осужденных на смерть, поскольку все мы после смерти Адама стали смертными» (Ioan. Chrysost. In Rom. 10. 2–3). Т. о., хотя И. З. «настойчиво повторяет, что последствия греха Адама отразились не только на нем, но и на всем его потомстве, он никогда открыто не утверждает, что потомки



Свт. Иоанн Златоуст.  
Створка складня. XIV в.  
(Музей Виктории и Альберта,  
Лондон)

Адама наследуют сам его грех» (Quasten. Patrology. Vol. 3. P. 478).

И. З. полагал, что, когда Адам согрешил, тело его стало не только смертным, но и страстным, в нем обнаружилось множество природных недостатков, оно стало подобно упрямому и труднообуздываемому коню (Ioan. Chrysost. In Rom. 12. 3). Толкуя слова апостола «продан греху» (Рим 7. 14), И. З. замечает, что, когда тело человека стало смертным, оно по необходимости приняло похоть, гнев, печаль и все прочие страсти, так что теперь требуется приложить много стараний, чтобы эти и др. наводнившие нас страсти не потопили нашего рассудка в глубине греха (Ioan. Chrysost. In Rom. 13. 1). По мысли И. З., сами по себе эти естественные страсти еще не есть грех, но они становятся им от необузданной неумеренности в них (ἡ ἀμετρία μὴ χαλινουμένη — Ibidem). Начало порочности в человеке происходит не от плоти и приводимых в действие телесных членов, а от действующих помыслов души, поскольку душа занимает положение искусного музыканта, а природа плоти является как бы музыкальным инструментом и звучит так, как заставляет ее звучать музыкант. И поэтому ее

«нестройную игру» (т. е. неподчинение душе) нужно вменять не инструменту, а музыканту (Ibid. 12. 3). Хотя душа человека имеет несравненно более высокое достоинство, нежели тело, и занимает господствующее положение, у нее теперь недостаточно сил, чтобы управлять своим «конем», т. е. плотью и плотскими стремлениями так, как она желает. В этом есть вина не только плоти, но и души, к-рая, зная, что должно делать, не приводит этого в исполнение (Ibid. 13. 2). По мнению И. З., словами «не то делаю, что хочу» (Рим 7. 15) апостол не отрицает свободную волю и не вводит какую-то насильственную необходимость, но просто указывает на неодобрение сделанного. Ведь если бы люди грешили не добровольно, а по принуждению, то не могли бы и подвергаться наказанию (Ioan. Chrysost. In Rom. 13. 1–2).

С др. стороны, И. З. замечает, что грех, названный апостолом «инным законом» не по своему достоинству, а по притягательной силе, противится «естественному закону», т. е. «закону ума», или закону совести, к-рый ведет с ним непрерывную борьбу (Ibid. 13. 3). Закон Моисей был дан человеку в посл. и как бы в дополнение и помощь естественному закону; однако ни тот, ни др. закон не достигли в этой борьбе существенного успеха против побеждающей и превосходящей власти греха. Поэтому грех, противостоящий закону ума, не только побеждает, но и пленяет человека «законом греховным», т. е. своей властью и силой. Этот греховный закон «находится в членах» человека, что, конечно, не означает, будто природа плоти сама по себе есть зло, хотя грех через нее борется с нами. Поскольку же для победы в этой борьбе и писанный закон оказался бессильным, и совесть недостаточной, то человек, хотя и любит добро и борется со злом, не может его одолеть и нуждается в Божией благодати, дарованной миру в Иисусе Христе (Ibidem). По глубокому убеждению И. З., эту жестокую войну человека с грехом может прекратить только благодать Св. Духа, которую апостол называет «законом духа жизни во Христе Иисусе» (Рим 8. 2); только она может умертвить грех и сделать борьбу с ним легкой (Ioan. Chrysost. In Rom. 13. 4). При этом святитель полагал, что, хотя



большая часть (τὸ πλεόν) в спасении принадлежит Богу, начало зависит от человека, и, если человек желает достичь спасения, ему следует принести нечто от себя, пусть и «малое и незначительное», поскольку не все зависит от него, но он нуждается в благодати свыше (In Psalm. 120. 1; In Rom. 16. 9; In Ioan. 18. 3). Человек должен и желать, и подвизаться, но надеяться нужно не на собственные труды, а на человеколюбие Божие (In Rom. 16. 9).

И. З. описывает взаимодействие человеческих усилий и божественной благодати: благодать Божия всегда «прежде ожидает начала от нас... и поэтому одних сопровождает и пребывает, от других уходит, а к остальным даже не приходит. Так что Бог прежде испытывает произволение, а лишь затем дает благодать» (Ad Demetr. 1. 9 // PG. 47. Col. 408; ср.: In Gen. 22. 1; In Act. 13. 2 // PG. 60. Col. 108; In Hebr. 12. 3). Кто имеет желание и старание стяжать дары благодати, тому и Бог дарует все; у кого нет этого желания и старания и кто не прилагает собственных усилий, тому и Бог не даст Своих даров (In Matth. 45. 1; ср.: In Gen. 53. 2; 62. 5 // Ibid. Col. 539). Если Бог производит в нас что-то, то мы должны быть всегда готовы предложить в ответ свое произволение. Он производит в нас желание добра в том смысле, что возвращает наше собственное желание (In Philip. 8. 1–2), и мы нуждаемся в помощи благодати не только тогда, когда сталкиваемся с трудностями или подвергаемся опасности, но и в тех делах, к-рые, как нам кажется, легко совершить. Вообще, благодать «повсюду предлагает свое содействие» (In Rom. 14. 7; ср.: In Gen. 25. 7; In Eph. 1. 2). При этом Бог никого не принуждает к добродетели и не заставляет творить добро против воли, но лишь побуждает и содействует тем, кто сам этого желает; призывание (κλήσις) и избрание (ἐκλογή καὶ ἡ αἵρεσις) с Его стороны является «не вынуждающим призываемых, а побуждающим» (οὐδὲ βιαστικὴ τῶν καλουμένων ἐστίν, ἀλλὰ προτρέπτική — In Ioan. 10. 1; 47. 4).

На вопрос, почему Бог одним людям помогает и подает Свою благодать к спасению, а другим нет, И. З. отвечает учением о предведении буд. свободных поступков. В самом деле, Бог «не ждет, как простой человек, окончания деяний, чтобы видеть, кто добр, кто нет, но и прежде этого зна-



Свт. Иоанн Златоуст.  
Фрагмент шитой эпитрахили. XV в.  
(мон-рь ап. Иоанна Богослова  
на о-ве Патмос)

ет, кто порочен, а кто нет» (In Rom. 16. 5). Он заранее знает, кто из людей достоин наград, а кто — наказаний и мучений (Ibid. 16. 6). Избрание человека от самого его рождения есть «дело предведения» (προγνώσεως); так что в целом «избрание Божие совершается по изволению и предведению Божию» (Ibidem). Бог, прежде поступков знающий добрые наклонности какого-то человека, избирает его, прилагая к благородству его произволения Свою благодать и тем самым показывая, что он достоин этого избрания (Ibidem). И. З. подчеркивает, что избрание и предопределение зависит одновременно и от незаслуженной любви Божией к нам, и от нашей добродетели; ведь если бы оно зависело только от любви Божией, то следовало бы спасти всех, а если бы только от человеческой добродетели и праведности, тогда было бы излишним пришествие Христово и все Его домостроительство (In Eph. 1. 2). Т. о., хотя у И. З. не встречается четко сформулированное учение о первородном грехе (Bardy. 1924. P. 677), он ясно выразил правосл. учение о последствиях преступления Адама, отразившихся на всех его потомках, а также учение о синергии свободной воли человека и божественной благодати (см.: Baur. 1929–1930. Bd. 1. S. 300).

**Экклезиология.** И. З. учил о 2 «измерениях» Церкви: христологическом и пневматологическом, которые, хотя и отличаются друг от

друга, находятся в тесной взаимосвязи (см.: Παπαδόπουλος. 1999. Т. 2. Σ. 40–56). Опираясь на различные образы Свящ. Писания, И. З. говорил, что Церковь, т. е. «собрание верующих» (τὸ πλῆθος τῶν πιστῶν — Ioan. Chrysost. Serm. antequam iret in exsil. 2), есть Невеста Христова, к-рую Он очистил от всякой скверны порока и соединил с Собой в мистическом брачном союзе (см.: Catech. II 3. 2; In Eph. 20. 2–4; In Psalm. 5. 2; In Col. 12. 5). Церковь — это Тело Христово, что для И. З. означало мистическое, но абсолютно реальное единство и связь (ἀκριβῆς συνάφεια, κοινωνία) верующих со Христом и друг с другом, подобно тому как различные члены тела соединены друг с другом и со своей головой, так что они нуждаются друг в друге и взаимодополняют друг друга — ведь «тогда восполняется Глава и тогда Тело становится совершенным, когда мы все бываем соединены и скреплены друг с другом» (In Eph. 3. 2; ср.: Ibid. 10. 1; 11. 3; In 1 Cor. 30. 1; In Col. 12. 5; De sacerdot. 5. 2; Adv. Jud. 1. 3).

Как Тело Христово Церковь вместе со Христом пребывает на небе, куда Он ее возвел и посадил вместе с Собой на царский престол: «Ибо где Глава, там и Тело, ведь они не отделяются друг от друга никаким пространством» (In Eph. 3. 2). Поскольку Христос, «наша Глава, находится в горних, а мы — ее Тело, то если Глава восседает горé, тогда и мы удостоены той же чести» (In Psalm. 44. 10). И. З. называл Церковь Царицей, по словам псалмопевца (Пс 44. 10), стоящей одесную Христа у Его небесного престола (Ioan. Chrysost. In Psalm. 5. 2; 44. 10; Catech. II 3. 2). Вместе с тем И. З. отмечал, что Церковь, подобно человеческому телу, состоит из разных членов, одни из к-рых имеют большее достоинство, а другие — меньшее, одни находятся наверху на небе, в то время как другие внизу на земле (In Eph. 10. 1). И. З. различал небесную Церковь (ἐκεῖνη καὶ ἄνω Ἐκκλησία), составленную из святых и ангелов, и Церковь земную (ἡ Ἐκκλησία αὐτή), из к-рой святые после смерти переходят в небесную (Contig. Anom. 6. 1). Как «дом, построенный из наших душ», Церковь имеет в себе словно «одушевленные камни» множество людей, различающихся по церковному положению и достоинству (In Eph. 10. 2).





Свт. Иоанн Златоуст.  
Роспись собора  
Рождества Пресв. Богородицы  
Ферапонтова мон-ря.  
Мастер Дионисий. 1502 г.

Подобно тому как дух человека от головы распространяется на остальные члены тела, оживляя их, давая им различные силы и производя различные действия, так и в Теле Церкви через Христа как его Главу различным членам сообщаются живительные «дары Духа (ή χορηγία τῶν χαρισμάτων)» сообразно мере возрастания каждого члена», так что Св. Дух, щедро нисходящий свыше (τὸ Πνεῦμα ἄνωθεν ἐπιρρέομενον ἀφθόως) и подаваемый членам Тела от их Главы, касается каждого члена и по мере его восприимчивости производит в нем Свое действие (Ibid. 11. 3). В этом заключается пневматологическое «измерение» Церкви, ибо, как замечает И. З., «если бы не присутствовал Дух, не составила бы Церковь; если же она составила (συνίσταται), ясно, что [в ней] присутствует Дух» (Πνεῦμα παρέστι — De st. Pent. 1. 4). Одной из главных характеристик Церкви является ее единство, поскольку «имя Церкви есть имя не разделения, а единства и согласия» (In 1 Cor. 1. 1; ср.: In Psalm. 149. 1). На земле существует единая вселенская Церковь (ή ἐπὶ τῆς οἰκουμένης μία Ἐκκλησία), и хотя она распространена по мн. местам и отделена большими расстоя-

ниями, ее связывает воедино «общий для всех Господь», так что Церковь все равно остается целым Телом, различные части и члены которого составляют поместные Церкви (In 1 Cor. 1. 1; 32. 1).

Для И. З. единство Церкви отражается прежде всего в единстве ее веры (ἐνότης πίστεως), к-рое образуется, «когда мы все составляем одно, когда все совместно признаем связь (τὸν σύνδεσμον)... и когда все мы единообразно веруем» (In Eph. 11. 3). Разрушение царствующего в Церкви единства веры и любви, производимое еретиками и раскольниками, И. З. считал великим злом и тяжким грехом, к-рый не может быть смыт даже кровью мученичества (Ibid. 12. 4–5; In 1 Cor. 3. 1); ведь «нет ничего хуже, чем страсть к раздорам и ссорам, чем расторжение Церкви и разрывания на мелкие части того хитона, который не посмели разорвать и разбойники» (Adv. Jud. 3. 1). Церковные расколы, главную причину к-рых святитель видел в любовоначалии (φιλαρχία) и в любви к распряму (φιλονεικία), он считал не чем иным, как «закланием Самого Христа и разрубанием Его на части» (In Eph. 12. 5–6). Вместе с тем И. З. был глубоко убежден, что нет ничего сильнее Церкви ни на небе, ни на земле, ни под землей, ибо Сам Бог утвердил ее и сохраняет Своей всемогущей силой (Serm. antequam iret in exsil. 1–2; ср.: In 1 Tim. 11. 1). Господь основал Свою Церковь на камне — ап. Петре, т. е., по толкованию святителя, на твердом исповедании ап. Петром веры во Христа как «Сына Бога Живого» (Мф 16. 16). Христос «создал Церковь на его исповедании и так оградил ее, что ее не смогут одолеть тысячи смертельных опасностей» (Ioan. Chrysost. In Matth. 82. 3; ср.: In Ioan. 21. 1).

Т. о., по мнению И. З., ап. Петр не сам лично является основанием Церкви, но лишь его исповедание твердой веры в божество Христа и Его равночестие и единосущие с Отцом (In Galat. 1. 1; ср.: In Matth. 54. 2). Выразителем и стражем этой правой веры в первоначальной Церкви и был ап. Петр, к-рый для этой цели был выделен Христом среди др. апостолов и учеников, получив от Христа «руководство над братьями» (τῆν προστασίαν τῶν ἀδελφῶν — In Ioan. 88. 1) как «начальник хора, уста всех учеников, глава братства, предстоятель всей вселенной, ос-

нование Церкви, горячий любитель Христа» (In illud: Hoc scitote. 4; ср.: De poenit. 3. 4; In Matth. 32. 3; In Ioan. 88. 2; In Act. 22. 1). В отношении апостольского достоинства (ἀποστολή), т. е. «высшей духовной власти» (ὕπαρεια πνευματική — In princip. Act. 3. 4), между апостолами не было никакой разницы (τῆς αὐτῆς ἀξίας — In Galat. 2. 3). Все апостолы суть «начальники, рукоположенные Богом (ἄρχοντες ὑπὸ Θεοῦ χειροτονηθέντες); «духовные начальники» (ἄρχοντες πνευματικοί), «получившие во владение не различные народы и города, но всем им равным образом была вверена вся вселенная» (In princip. Act. 3. 4). Особое положение ап. Петра среди др. апостолов И. З. никак не связывал с рим. епископатом, учение о первенстве к-рого в его трудах не встречается (см.: Jugie. St. Jean Chrysostome et la primauté du Pape. 1908). Напротив, он прямо говорит, что ап. Петр был поставлен Христом не для какой-то кафедры, а «учителем вселенной» (τῆς οἰκουμένης διδάσκαλον — Ioan. Chrysost. In Ioan. 88. 1).

Вслед за апостолами место Христа в Церкви стали занимать епископы (ἐπίσκοποι) и пресвитеры (τὸ τῶν πρεσβυτέρων τάγμα), в равной мере получившие право учительства и управления Церковью (διδασκαλία καὶ προστασίαν τῆς Ἐκκλησίας); отличие епископов от пресвитеров заключается в праве рукоположения (τῆ χειροτονία μόνη ὑπερβεβήκασι); последний же церковный чин занимают диаконы (In 1 Tim. 11. 1; ср.: In Ioan. 86. 4; In Col. 3.). И. З. сводил функции епископов и пресвитеров к 3 основным: управление Церковью (ἀρχή, προστασία), совершение священнодействий (ιερωσύνη) и учительство (διδασκαλία — Lubac. 1978. P. 822–831). В целом И. З. рассматривал священство как единое таинство и «великое и чудное достоинство, нуждающееся в санкции от Бога» (Ioan. Chrysost. In 1 Tim. 11; ср.: In Ioan. 87. 4). «Священническое служение совершается на земле, но имеет чин небесный; и весьма справедливо, потому что ни человек, ни ангел, ни архангел, и ни другая какая-либо сотворенная сила, но Сам Утешитель учредил это чинопоследование, и людей, еще облеченных плотью, сделал представителями ангельского служения» (De sacerdot. 3. 4). Подобно ветхозаветным пророкам, священник как бы «дает взаймы» свои уста и руки, посредством к-рых



совершает спасительные действия Сам Бог Троица (In Ioan. 86. 4). И. З. полагал, что действительность совершаемых священником таинств не зависит от его личных достоинств или недостатков. В самом деле, хотя «ничто так не прогневляет Бога, как недостойное совершение священнослужения» (In Matth. 40. 4), однако Бог «имеет обыкновение действовать и через недостойных, и благодать Крещения нисколько не повреждается от образа жизни священника», поскольку «человек ничего не привносит в это служение, но все есть действие силы Бога, Который Сам вводит нас в таинства» (In 1 Cor. 8. 1).

**Учение о таинствах.** К таинствам в собственном смысле (μυστήρια) И. З. относит Крещение и Евхаристию, к-рые он называет этим термином как по отдельности (Крещение — Catech. II 1. 6; III 7. 23 [в рус. пер. III 6. 23]; Евхаристия — Ibid. II 3. 10; 4. 16), так и вместе (Ibid. III 5. 1, 15 [в рус. пер. III 4. 1, 15]). В «Огласительных гомилиях» И. З. приводит важные сведения о практике оглашения (κατήχησις), сложившейся в Антиохии во 2-й пол. IV в. и составлявшей подготовительный этап к принятию крещения. Хотя в некоторых случаях крещение принималось в младенчестве по просьбе родителей-христиан (Ibid. III 3. 6 [в рус. пер. II 4. 6]), а также существовали «клиники», к-рые принимали крещение лишь в случае смертельной болезни (In Act. 23; In Ioan. 18), большая часть верующих крестилась, будучи взрослыми, проходя подготовку к крещению в течение 40 дней Великого поста. Они назывались «оглашенными» (κατηχούμενοι), или «непосвященными» (ἀδιόητοι), в отличие от крещеных христиан, называвшихся «верными» (πιστοί), или «посвященными» (μεμυημένοι, μυηθέντες). Катехуменат сам по себе должен был приводить к крещению, однако это происходило не всегда, и мн. люди оставались оглашенными на протяжении всей жизни (Adv. Jud. 3). Те, кто желали креститься в пасхальную ночь, должны были взять на себя определенные обязательства и записаться в группу «намеревающихся просветиться» (οἱ μέλλοντες φωτίζεσθαι), что И. З. сравнивал с зачислением на военную службу (Catech. III 1. 1, 6). После зачисления в список оглашенный должен был следовать всем предписаниям относитель-

но поста: говеть, посещать ежедневные занятия и огласительные беседы. Первый подготовительный обряд к крещению состоял в *экзорцизме*, или «запрещении», и предназначался для того, чтобы изгнать из



Свт. Иоанн Златоуст.  
Икона. 1733 г.  
Иконописец Илья Киприянов (ГВСМЗ)

оглашенного бесов и подготовить его к принятию Христа (Ibid. II 1. 7; 2. 6; III 2. 12). Обряд экзорцизма заключался в произнесении слов запрещения, «напоминающих о всеобщем Владыке, каре, наказании и геенне» (Ibid. II 2. 7), чтобы очистить ум оглашенного, вызвать у него сердечное сокрушение, изгнать бесов и приготовить душу к принятию Господа (Ibid. III 2. 12). После экзорцизма происходила торжественная церемония отречения от сатаны и сочетания со Христом, совершавшаяся, как правило, в Великую пятницу (или в Великую субботу) в 3 часа пополудни — время крестной смерти Христа (Ibid. II 3. 4; III 2. 19–22). Непосредственно за отречением от сатаны оглашенные приносили клятву верности Христу, с Которым они теперь сочетались как бы неким договором (Ibid. I 2. 5 [рус. пер. I 2. 23] // PG. 49. Col. 235; Ibid. II 1. 5; 3. 4; III 2. 20). Затем следовало *миропомазание* оглашенных, совершавшееся в 2 этапа: 1-е помазание на челе следовало непосредственно за клят-

вой верности Христу, т. е. в Великую пятницу или субботу, а с наступлением пасхальной ночи, перед крещением, совершалось 2-е помазание (Ibid. III 2. 19–24; II 3. 7). 1-е помазание состояло в начертании елеем, смешанным с миром, креста на челе оглашенного и произнесении: «Помазается такой-то во имя Отца, и Сына, и Святого Духа» (Ibid. III 2. 22; II 3. 9). 2-е помазание всего тела совершалось вблизи баптистерия и символизировало наготу и невинность, свойственные человеку в раю, а также «умаснение» тела и души крещаемого, словно атлета, для помощи в борьбе с дьяволом и грехом (Ibid. III 2. 24; II 3. 8).

После этого совершалось само крещение оглашенных, к-рые нагими спускались в купель, где епископ (или в его отсутствие пресвитер) возлагал руку на голову крещаемого и трижды погружал его в «священные воды», произнося: «Крещается такой-то во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Ibid. II 3. 3). И. З. особо подчеркивал служебную роль священника, говоря, что крестит не священник, но «Сам Бог невидимой силой держит твою голову, и ни ангел, ни архангел, ни кто другой не смеет приступить и коснуться» (In Matth. 50); крещение совершает вся Св. Троица, имя Которой и призывается на крещаемого (Catech. II 3. 3; III 2. 26;). Крещение происходило в ночь праздника Пасхи — Воскресения Христова, когда Господь сокрушил грех, уничтожил смерть и победил дьявола (Ibid. II 2. 3). Разъясняя богословский смысл таинства Крещения, И. З. говорил, что в нем на человека изливается ничем не заслуженный дар Божией милости и отпускаются все грехи, как бы тяжки они ни были (Ibid. I 2. 3 [в рус. пер. I 2. 8] // PG. 49. Col. 235; III 1. 25–26; 4. 22 [в рус. пер. 3. 22]). И. З. сравнивал крещение с новым духовным рождением (πνευματικὰ ὄδινα, ἀναγέννησις — De sacer. 3. 6; Catech. II 1. 1; III 4. 1 [в рус. пер. III 3. 1]) и называл его «купелью возрождения» (Catech. I 1. 2 // PG. 49. Col. 225; II 1. 8, 12; 3. 8; ср.: Ин 3. 3–7; Тит 3. 5), а также «купелью отпущения грехов» и «купелью очищения» (Ioan. Chrysost. Catech. II 1. 12–15). Это новое рождение совершается благодатью Св. Духа, Который действует через воду и священника (Ibid. II 3. 3); «духовной матерью» (ἡ πνευματικὴ μήτηρ), рождающей

новокрещенных, является Церковь (Ibid. III 4. 1 [в рус. пер. III 3. 1]). И. З. уподобляет Крещение новому творению, к-рое несравненно лучше первого творения человека, ведь «первый человек был создан по образу Божию, а новый человек соединяется с Богом; первый человек повелевал животными, а новый взшел на небеса; первому человеку был дарован рай, а новому — небеса; первый человек был сотворен на шестой день, а новый человек сотворен в первый день, тогда же, когда и свет» (In Ioan. 25. 2; ср.: Catech. III 4. 22 [в рус. пер. III 3. 22]). Крещение — это просвещение (φωτισμα, νέον φως), отгоняющее мрак духовного неведения и заблуждения (Catech. I 1. 2; 2. 1 [в рус. пер. 2. 4]; II 4. 1–4; III 1. 25; 4. 3 [в рус. пер. 3. 3]; III. 5. 21), а также духовный крест, смерть и погребение: крест и погребение для ветхого человека, к-рого мы совлекаемся, и смерть для греха (Ibid. II 2. 3); кроме того, крещение — это также воскресение и облечение человека во Христа как в новую одежду, чистую от всякой скверны (Ibid. II 2. 5; III 2. 11, 29; De sacerd. 3. 6). Наконец, И. З. сравнивал крещение с заключением «духовного брачного союза» (πνευματικῶν ἑνώσιον) верующего со Христом (Catech. I 2. 2 [рус. пер. I 2. 7] // PG. 49. Col. 234; II 3. 1, 6; III 1. 1–10, 16–18), с зачислением в «духовное воинство» (Ibid. III 1. 8, 18, 40; 5. 26 [в рус. пер. 4. 26]) и получением нового «небесного гражданства» (Ibid. III 4. 5 [в рус. пер. III 3. 5]). Хотя дары Св. Духа (δωρεαί), к-рых человек удостоивается в крещении, бесчисленны, И. З., основываясь на различных новозаветных текстах, сводил их к 10 основным (δέκα τιμῆς): «Вчерашние пленники ныне свободны и граждане Церкви; прежде облеченные позором грехов, ныне в дерзновении и праведности. В самом деле, они не только (1) свободны [от греха], но и (2) святые, не только святые, но и (3) праведны, не только праведны, но и (4) сыновья, не только сыновья, но и (5) наследники, не только наследники, но и (6) братья Христовы, не только братья Христовы, но и (7) сонаследники, не только сонаследники, но и (8) члены, не только члены [Христовы], но и (9) храм [Божий], не только храм, но и (10) орудия Духа» (Ibid. III 3. 5–6 [в рус. пер. II 4. 5–6]; ср.: III 1. 11; 4. 11 [в рус. пер. 3. 11]; In Matth. 11. 4).

Эти и др. полученные в крещении дары и почести, как и само крещение, даются человеку один раз и навсегда (Catech. III 5. 23 [в рус. пер. III 4. 23]); и хотя в посл. в случае согрешения возможно покаяние и прощение грехов, второго крещения уже не будет (Ibid. III 5. 18; 7. 23 [в рус. пер. III 4. 18; 6. 23]). Поэтому после крещения христианин должен оставить прежние греховные привычки и не уподобляться израильтянам, к-рые после выхода из Египта помышляли о возвращении обратно (Ibid. III 3. 23–27 [в рус. пер. II 4. 23–27]).

С таинством Крещения непосредственно и тесно связано таинство Евхаристии, или «царской Трапезы» Господней (βασιλική τράπεζα, φρικτή τράπεζα), к к-рой приступали новокрещенные сразу после крещения (Ibid. II 3. 10; III 2. 27; In Eph. 3. 5). По мнению И. З., эта связь указана в словах евангелиста Иоанна о воде и крови, к-рые истекли из ребра Христова на кресте (Ин 19. 34) и в к-рых он видел символ Крещения и Евхаристии (Ioan. Chrysost. Catech. III 3. 16–22 [в рус. пер. II 4. 16–22]). Учение И. З. о Евхаристии как о причащении истинному Телу и Крови Христовым и реальном соединении с воскресшим Христом необычайно богато и возвышенно, что в Новое время стало причиной присвоения святителю титула «Евхаристического учителя» (doctor Eucharisticae — см.: *Bardy*. 1924. P. 680; *Quasten*. Patrology. Vol. 3. P. 479; подробнее о таинстве Евхаристии по учению И. З. см. ст.: *Евхаристия* // ПЭ. Т. 17. С. 570–573). Важное значение в христ. жизни И. З. также отводил покаянию (μετάνοια), или исповеди (ἑξομολόγησις, ὁμολογία), имеющему великую силу для очищения от грехов (Ioan. Chrysost. De cruce et latrone. 2. 3), ведь «ничто так не умилоливляет Бога, как исповедание своих грехов» (In Psalm. 108. 7). Возможность покаяния основана на бесконечном милосердии Божиим, поскольку «нет такого греха, как бы велик он ни был, который превзошел бы человеколюбие Божие, если мы в надлежащее время приносим покаяние и просим прощение» (In Gen. 19. 4; ср.: De poenit. 8. 2). При этом, по убеждению И. З., сама форма, в которой приносится покаяние, не должна быть публичной, но внутренней и тайной (ἀμάρτυρον, κατ' ἰδίαν — Non esse ad grat. concid. 4 // PG. 50. Col. 658–659; Peccata fratrum

non evulganda // PG. 51. Col. 353–364). И. З. неоднократно повторяет, что исповедь в грехах следует произносить перед одним лишь Богом, без к.-л. свидетелей: «Одному Богу скажи свой грех... и он будет прощен» (De poenit. 3. 4). «Я прошу, убеждаю и умоляю вас,— говорит святитель,— непрестанно исповедоваться пред Богом (ἑξομολογεῖσθαι τῷ Θεῷ συνεχῶς). Я не выставляю тебя на вид (εἰς θέατρον) пред подобными тебе рабами и не принуждаю открывать грехи людям; раскрой совесть свою (τὸ συνειδός) пред Богом, покажи Ему свои раны и проси у Него врачевства; покажи Тому, Который не укоряет, а врачует; Он видит все, хотя бы ты и умолчал. Скажи же, чтобы тебе получить пользу, скажи, чтобы, сложив с себя здесь все грехи, отойти туда чистым и безгрешным и избавиться от их будущего нестерпимого обнаружения» (Contr. Anom. 5. 7; ср.: De Lazaro. 3. 4; In Hebr. 9. 5). Однако эти высказывания вовсе не исключают тайной исповеди перед священником (см.: *Galtier*. 1910. P. 323–324; *Παπαδόπουλος*. 1999. Т. 2. Σ. 216–220). И. З. признавал, что епископы и священники получили от Христа власть прощать и оставлять грехи (Ioan. Chrysost. De sacerd. 3. 6), причем не только в крещении, но и после него: «Люди, живущие на земле и еще обращающиеся на ней, поставлены распоряжаться небесным и получили власть, которой Бог не дал ни ангелам, ни архангелам; ибо не им сказано: «И что свяжете на земле, то будет связано на небесах, и что разрешите на земле, то будет разрешено на небесах» (Мф 18. 18). Земные властители имеют власть связывать, но только тело; а эти узы связывают самую душу и проникают в небеса; и что священники совершают на земле, то Бог совершает на небе, и мнение рабов утверждает Владыка. Не значит ли это, что Он дал им всю небесную власть? «Кому простите грехи,— говорит Он,— тому простятся; на ком оставите, на том останутся» (Ин 20. 23). Какая власть может быть больше этой? «Отец весь суд отдал Сыну» (Ин 5. 22); а я вижу, что Сын весь этот суд вручил священникам» (Ioan. Chrysost. De sacerd. 3. 5). Косвенным подтверждением, что священники принимали тайную исповедь и отпускали грехи, является также то, что без этого и без изучения душевного состояния пасомого они не могли бы налагать епити-





с тем прообраз антихриста (τύπος τοῦ ἀντιχρίστου) И. З. видит в одном из римских императоров —

*Свт. Иоанн Златоуст совершает Божественную литургию. Роспись Троицкой надвратной ц. Киево-Печерской лавры. 1-я треть XVIII в.*

мии (δίκη, ἐπιτιμία), соответствующие тяжести согрешения: «Я могу указать на многих, дошедших до крайней степени зла, потому что на них не было наложено наказание, соответствующее их грехам. Ведь налагать наказание (τὴν ἐπιτιμίαν ἐλάγειν) следует не просто по мере грехов, но соображаясь с душевным расположением грешников, чтобы, зашивая разрыв, не сделать большей прорехи, и стараясь поднять падшего, не причинить еще большего падения... Итак, долг священника — ничего такого не оставлять без испытания, но, после строгого исследования всего употреблять соответствующие меры со своей стороны» (Ibid. 2. 4).

**Эсхатология.** В целом соответствует учению антиохийской школы, основанному на буквально-историческом понимании эсхатологических мест Свящ. Писания (см.: *Bardy*. 1924. P. 683). Всеобщему воскресению мертвых и Страшному Суду будет предшествовать пришествие антихриста, к-рый, по мнению И. З., будет не самим сатаной, но «неким человеком, воспринявшим все действия сатаны»; как «некий антибог» (ἀντίθεός τις) антихрист упразднит всякое богочитание и, воссев в храме Божию, повелит поклоняться себе самому вместо Бога не только в Иерусалимском храме, но и во всех церквях; и, для того чтобы доказать свои претензии на божество, он силой сатаны сотворит многочисленные ложные знамения и чудеса (*Ioan. Chrysost.* In 2 Thessal. 3. 2; In Matth. 76. 2). Под «удерживающим» (ὁ κατέχων) пришествие антихриста И. З. понимает Римскую империю (ἡ ἀρχὴ ἡ Ῥωμαϊκὴ), удерживавшую мир от анархии и не позволявшую никому подчиниться др. власти (In 2 Thessal. 4. 1). Вместе

с тем прообраз антихриста (τύπος τοῦ ἀντιχρίστου) И. З. видит в одном из римских императоров — (Ibidem). После разрушения Римской империи властью в мире завладеет антихрист, чью власть разрушит Христос, а его самого «убьет одним лишь Своим повелением и пришествием» (Ibidem). При Втором пришествии Христа «это творение преобразится; «солнце померкнет», — не исчезнув, но будучи побеждено светом Его пришествия; «и звезды спадут», потому что какая в них уже будет нужда, когда не будет ночи? «И силы небесные поколеблются»... увидев столь великую перемену... когда все преобразуется, их [бывшие] сослужители подвергнутся наказанию, а вся вселенная предстанет Страшному Суду и все жившие от Адама до пришествия Христова должны будут дать отчет во всех своих действиях» (In Matth. 76; ср.: Ad Theodor. I 12). Тогда во мгновение ока (ἐν ἀκαριαίῳ, ἐν ὁμίῳ — In Matth. 76. 3) произойдет всеобщее воскресение мертвых и преобразование живых: «В тот день воскреснет и эллин, и иудей, и еретик, и всякий человек, пришедший в этот мир... и воскресение будет для всех вообще (καθολικῆ πάσιν ἐστὶν ἡ ἀνάστασις), для благочестивых и нечестивых, злых и добрых людей» (De resurrect. 7–8). Хотя все умершие удостоятся воскресения, но не все удостоятся прославления, а только те, к-рые веровали во Христа и жили праведно (In 1 Thessal. 7. 1; De resurrect. 8). Воскресшие тела праведников станут прославленными и светлыми, обретут нетление, бессмертие и способность обитать на небе (De resurrect. 6; Ad Theodor. I 11). Хотя все члены у воскресших тел сохраняются, вместе с тленностью они утрачат и все низменные телесные отправления, такие как мокрота, слезы, желчь, пот и прочие нечистоты (De resurrect. 7). Для доказательства возможности воскресения

разложившихся тел и обретения ими нетления И. З. традиционно апеллировал к всемогуществу Божию; ведь если Бог мог вначале сотворить человека из земли, то может и воскресить то, что сотворил, и придать ему те качества и достоинства, к-рые захочет (Ibidem). При этом И. З. полагал, что хотя сам способ (τὸ πῶς), каким Бог произведет воскресение, для человека непостижим, можно отчасти уяснить его на различных примерах воскресения, наблюдаемых в природе и человеческой деятельности, таких как прорастание растений из семян, переплавка руды в металлы и т. п. (Ibidem). Доказательством возможности воскресения мертвых служит и воскресение Христа, а также изобильные дары благодати Св. Духа, дающие святым силу исцелять болезни и воскрешать мертвых (Ibid. 8). В момент воскресения души воссоединятся со своими телами, поскольку должен воскреснуть и предстать на Суд весь человек, к-рый есть не только душа или тело, но то и другое вместе (Ibid. 7). С воскресением мертвых произойдет и преобразование к лучшему (ἐπὶ τὸ κρεῖττον) всего творения, его прославление и освобождение от рабства тлению (Ad Theodor. I 11).

На Страшном Суде все люди дадут отчет в своих делах и выслушают неподкупный приговор Судни (De resurrect. 1; In Matth. 76. 3). Грешники будут осуждены на вечные наказания в аду, которые И. З. неоднократно подробно описывает, основываясь на Свящ. Писании (см.: Ad Theodor. I 9–10; In Psalm. 49. 6; In 2 Thessal. 5. 1; In Hebr. 1. 4). Эти наказания будут производиться над вечными телами грешников вечным огнем: «Тела грешников также восстанут нетленными и бессмертными, но эта честь будет для них средством к наказанию и мучению, ведь они восстанут нетленными для того, чтобы постоянно гореть, потому что если тот огонь неугасим, то для него нужны и тела, никогда не уничтожаемые» (De resurrect. 8). Этот огонь не только не истребляет сожигаемых им тел, но и не дает света, иначе в аду не было бы мрака (Ad Theodor. I 10). Души грешников, так же как и тела, будут испытывать нестерпимые мучения, не только сострадая своим телам, но и терзаясь от того, что они лишены небесных благ и славы, дарованной праведникам в общении с Небесным Царем — Богом, что, по





Свт. Иоанн Златоуст.  
Фреска ц. Св. Троицы мон-ря Сопочани,  
Сербия. Ок. 1265 г.

мнению И. З., будет для них самым сильным мучением (Ibid. I 10, 12; In Matth. 23. 8). В аду им уже не принесет никакой пользы или облегчения раскаяние, что следует из притчи о богатом и Лазаре (Non esse ad grat. concid. 3). При этом И. З. полагал, что милостыня и молитвы живых, а также поминовение усопших за богослужением, до наступления Страшного Суда могут неск. облегчить наказание грешников (In Act. 21. 4 // PG. 60. Col. 169; In Philip. 3. 4).

Буд. жизнь праведных со Христом в Царстве Небесном И. З. представлял как нескончаемое блаженство и богообщение: «Что может быть блаженнее такой жизни? Не нужно там бояться ни бедности, ни болезни; не видно ни обижающего, ни обижаемого, ни гневающегося, ни завидующего, ни распяляемого непрстойным вождением, ни тревожащегося о приобретении необходимого для жизни, ни мучимого желанием власти и господства, ибо вся буря наших страстей, затихнув, прекратится, и все будет в мире и радости, все тихо и спокойно, все ясно и [светло от] света — не такого, как нынешний, но другого, который настолько светлее этого, насколько этот блистательнее света светильника. Там нет ни ночи, ни сгущения облаков, ни вечера, ни холода, ни жары, ни ка-

кой-либо другой перемены времен, но некое иное состояние, о котором узнают одни лишь достойные; нет там ни старости с ее страданиями, но все тленное пройдет, так как повсюду будет господствовать нетленная слава. А что всего этого важнее — это непрерывное наслаждение общением со Христом вместе с ангелами, с архангелами, с горними силами» (Ad Theodor. I 11; ср.: Contr. Anom. 6. 1). Святые будут наслаждаться непрерывным созерцанием Самого Бога уже не в гадании или в зеркале, но лицом к лицу, не верою, но видением (διὰ εἶδους — Ad Theodor. I 11); однако и для них, как и для ангелов, будет невозможно познать Бога по сущности (In Ioan. 1. 2; In Is. 6. 1).

А. Р. Фокин

Ист.: Gennad. Massil. De script. eccl. = Liber de viris illustribus / Hrsg. E. C. Richardson. Lpz., 1896. (TU; Bd. 14. H. 1); Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost.; Marc. Diac. Vita Porph. 37–52 // Marc le Diacre. Vie de Porphyre, évêque de Gaza / Éd. H. Grégoire, M.-A. Kugener. P., 1930; Ommeslaeghe F., van. De Lijkrede voor Johannes Chrysostomus toegeschreven aan Martyrius van Antiochie. Diss. Leuven, 1974; idem. Une vie acéphale de st. Jean Chrysostome dans le Batopedinus 73 // AnBoll. 1976. Vol. 94. P. 317–356; Phot. Bibl. 59, 96; Halkin F. Douze récits byzantins sur st. Jean Chrysostome. Brux., 1977; Philost. Hist. eccl. XI; Zosim. Hist. V 23–24; Socr. Schol. Hist. eccl. VI; VII 25, 45; Sozom. Hist. eccl. VIII; Theodoret. Hist. eccl. V; Древние жития свт. Иоанна Златоуста / Пер., вступ. ст., коммент.: А. С. Балаховская. М., 2007.

Соч.: Σαβίλιος Ε., ἐκδ. Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Χρυσόστομου τῶν εὐρισκομένων [τόμος]. Etonae, 1612–1613. 8 τ.; Montfaucon B., de, ed. Sancti Iohannis Chrysostomi opera omnia quae exstant vel eius nomine circumferuntur. P., 1718–1738. 13 т.; Field F., ed. Joannis Chrysostomi Interpretatio Omnium Epistularum Paulinarum. Oxonii, 1845–1862. 7 т.; PG. 47–64; Haidacher S., Hrsg. Drei unedierte Chrysostomus-Texte einer Baseler Handschrift // ZKTh. 1906. Bd. 30. S. 575–581; 1907. Bd. 31. S. 141–171, 349–360; idem. Chrysostomus-Fragmente im Maximus-Florilegium und in den Sacra Parallela // BZ. 1907. Bd. 16. S. 168–201; Des hl. Johannes Chrysostomus Büchlein über Hofart und Kindererziehung; samt einer Blumenlese über Jugenderziehung, aus seinen Schriften. Freiburg i. Br., 1907; Панадопуло-Керамес А. И. Varia Graeca Sacra: Сб. греч. неизд. богословских текстов IV–XV вв. СПб., 1909. С. 154–183; Schulte F., ed. S. Iohanni Chrysostomi De inani gloria et de educandis liberis. Diss. Münster, 1914; Jean Chrysostome. Lettres à Olympias // SC. 1947, 1968<sup>2</sup>. N 13; idem. Sur l'incompréhensibilité de Dieu // Ibid. 1951, 1970<sup>2</sup>. N 28; idem. Huit catéchèses baptismales // Ibid. 1957, 1970<sup>2</sup>, 2005<sup>2</sup>. N 50; idem. Sur la Providence de Dieu // Ibid. 1961, 2000<sup>2</sup>. N 79; idem. Lettres d'exil à Olympias et à tous les fidèles // Ibid. 1964. N 103; idem. À Théodore // Ibid. 1966. N 117; idem. La Virginité // Ibid. 1966. N 125; idem. À une jeune veuve. Sur le mariage unique // Ibid. 1968. N 138; idem. Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants // Ibid. 1972. N 188; idem. Sur le sacerdoce // Ibid. 1980. N 272; idem.

Homélie sur Ozias // Ibid. 1981. N 277; idem. Panégryques de S. Paul // Ibid. 1982. N 300; idem. Commentaire sur Isaïe // Ibid. 1983. N 304; idem. Commentaire sur Job // Ibid. 1988. N 346, 348; idem. Discours sur Babylas // Ibid. 1990. N 362; idem. Trois catéchèses baptismales // Ibid. 1990. N 366; idem. Sur l'Égalité du Père et du Fils // Ibid. 1994. N 396; idem. Sermons sur la Genèse // Ibid. 1998. N 433; Wenger A. L'homélie de st. Jean Chrysostome «à son retour d'Asie» // REV. 1961. Vol. 19. P. 110–123; Jean Chrysostome. Les cohabitations suspectes / Ed. J. Dumortier. P., 1955; Malingrey A.-M. Fragments du commentaire de Jean Chrysostome sur les psaumes 103 à 106 // Texte und Textkritik: Eine Aufsatzsammlung / Hrsg. J. Dummer et al. B., 1987. P. 351–378. (TU; 133); Hagedorn U. und D., Hrsg. Johannes Chrysostomus: Kommentar zu Hiob. B.; N. Y., 1990. (PTS; 35); Johannes Chrysostomus. Catecheses baptismales / Hrsg. R. Kazynski. Freiburg i. Br., 1992; Chahine Ch. C. Une version syriaque du Sermo cum iret in exilium (CPG 4397) attribué à Jean Chrysostome // Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae. Vat., 2002. Vol. 9. P. 85–102; Barone F. P., ed. Iohannis Chrysostomi De Davide et Saule homiliae tres. Turnhout, 2008. (CCSG; 70); рус. пер.: Творения св. отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в рус. переводе. СПб., 1895–1906; М., 1991–2004<sup>12</sup>. 12 т.; Огласительные гомилии / Пер., вступ. ст.: И. Пролыгина. Тверь, 2006. Справочники и библиогр.: CPGS, N 4305–5197; Baur Ch. S. Jean Chrysostome et ses œuvres dans l'histoire littéraire. Louvain, P., 1907; Burger D. C. A Complete Bibliography of the Scholarship on the Life and Works of St. John Chrysostom. Evanston (Ill.), 1964; Aldama J. A., de. Repertorium Pseudochrysostomicum. P., 1965; Codices Chrysostomici Graeci: In 6 t. P., 1968. T. 1: Codices Britanniae et Hiberniae / Ed. M. Aubineau; 1968. T. 2: Codices Germaniae / Ed. R. E. Carter; 1970. T. 3: Codices Americae et Europae Occidentalis / Ed. R. E. Carter; 1981. T. 4: Codices Austriae / Ed. W. Lackner; 1983. T. 5: Codicum Italiae partem priorem / Ed. R. E. Carter; 1999. T. 6: Codicum Civitatis Vaticanae partem priorem / Ed. S. J. Voicu; CPPMA (Clavis patristica pseudigraphorum medii aevi / Comp. J. Machielsens. Turnhout, 1990. Vol. 1. Pars. A; Vol. 1. Pars. B; 1994. Vol. 2A; Vol. 2B; 2003. Vol. 3A); Гранцурем Е. Э., Творогов О. В., Валевичюс А., сост. Иоанн Златоуст в древнерус. и южнослав. письменности XI–XVI веков: Кат. гомилий. СПб., 1998; Papa D. Sancti Iohannis Chrysostomi Opera genuina. dubia. spuria secundum CPG cum bibliographia. Cluj; Napoca, 2002; http://www.cecs.acu.edu.au/chrysostombibliography.htm [Электр. ресурс].

Лит.: Жизнь свт. Иоанна Златоуста // ХЧ. 1821. Ч. 4. С. 119–179, 237–329; Левитский Д. Г. Попечительности св. Иоанна Златоустого о распространении Евангелия между язычниками // ПрТСО. 1844. Ч. 2. С. 318–366; Лебедев В. И., свящ. Жизнь св. Иоанна Златоустого // Там же. 1855. Ч. 14. С. 168–229; 1856. Ч. 15. С. 49–159, 331–449; 1857. Ч. 16. С. 417–514; он же. Подробное описание жизни и пастырской деятельности св. отца нашего Иоанна, архиеп. Константинопольского, Златоустого. М., 1860; Albert P. St. Jean Chrysostome considéré comme orateur populaire. P., 1858 (рус. пер.: Альберт П. Иоанн Златоуст как народный оратор // ТКДА. 1862. Т. 3. С. 289–485); Св. Иоанн Златоуст в истории христианского общества IV и V вв. // ПО. 1873. № 5–12; Azanum, архим. Жизнь св. Иоан-





на Златоуста и его пастырская деятельность. СПб., 1874; *Казанский П. С.* Учение св. Иоанна Златоуста о том, что не должно осуждать духовных пастырей, епископов и священников // ДЧ. 1877. Ч. 2. Кн. 5. С. 87–100; *Chase F. H.* Chrysostom: A Study in the History of Biblical Interpretation. Camb., 1887; *Ackermann L.* Die Beredsamkeit des hl. Johannes Chrysostomos. Würzburg, 1889; *Ченик С.* О гибельных последствиях пьянства по учению св. Иоанна Златоуста // ДЧ. 1890. Вып. 1. С. 226–231; *Фаррар Ф. В.* Св. Иоанн Златоуст. СПб., 1891; *Баженов В.* Учение о церковном законе и церковной власти по творениям св. Иоанна Златоуста // Странник. 1892. № 1. С. 3–22; № 2. С. 217–230; № 3. С. 409–433; № 4. С. 617–630; № 5. С. 3–27; *Мальшевский И. И.* Св. Иоанн Златоуст в звании чтеца, в сане диакона и пресвитера. К., 1892; *Раин А. П.* По поводу издания полного собрания творений св. Иоанн Златоуста // ХЧ. 1894. Ч. 2. № 7/8. С. 168–174; *он же.* Св. Иоанн Златоуст и семейная жизнь его времени // ХЧ. 1895. Ч. 1. № 3/4. С. 225–248; № 5/6. С. 465–504; *он же.* Св. Иоанн Златоуст и театральные зрелища его времени // ХЧ. 1896. Ч. 1. № 1/2. С. 171–193; *Morin G.* Étude sur une série de discours d'un évêque [de Naples?] du VI<sup>e</sup> siècle // RBen. 1894. Vol. 11. P. 385–402; *idem.* Un essai d'autocritique // Ibid. 1895. Vol. 12. P. 385–396; *Лопухин А. П.* Жизнь и труды св. отца нашего Иоанна Златоуста // Творения св. Иоанна Златоуста. СПб., 1895. Т. 1. Кн. 1. С. XVII–СIX; *он же.* Св. Иоанн Златоуст как проповедник человеколюбия и милосердия // ХЧ. 1897. Ч. 1. № 1. С. 27–48; № 2. С. 245–260; *Пападопуло Х.* Творения св. Иоанна Златоуста с филологической стороны // ХЧ. 1895. Ч. 1. № 3/4. С. 411–421; *Соколов Л. А.* Юношеские годы св. Иоанна Златоуста и приготовление его к пастырскому служению // БВ. 1895. Т. 3. № 9. С. 315–344; Т. 4. № 10. С. 11–39; № 11. С. 185–214; *Кириллов А. А.* Догматическое учение о Таинстве Евхаристии в творениях свт. Иоанна Златоуста // ХЧ. 1896. Ч. 1. № 1/2. С. 26–52; № 5/6. С. 545–572; *Орлов М. И., свящ.* Пасхальное огласительное поучение: Анализ содержания с сравн.-филол. разбором текста приписываемого Златоусту поучения // Там же. № 3/4. С. 482–506; *Бронзов А. А.* О пасхальном «огласительном» слове св. Иоанна Златоуста // ХЧ. 1897. Ч. 2. № 10. С. 411–447; *Буш В.* Жизнь св. Иоанна Златоуста и его время // Странник. 1897. № 5. С. 3–23; № 9. С. 3–24; № 10. С. 181–246; № 11. С. 387–445; № 12. С. 623–652; *Попов В. И.* Учение св. Иоанна Златоуста о воспитании детей // ХЧ. 1897. Ч. 2. № 11. С. 339–354; *Прюш Э.* Св. Иоанн Златоуст и нравы его времени. СПб., 1897; *Феодосий, иером.* Св. Иоанн Златоуст: Его жизнь и деятельность. СПб., 1897; *Haidacher S.* Die Lehre des hl. Johannes Chrysostomus über die Schriftinspiration. Salzburg, 1897; *idem.* Chrysostomus-Excerpte in der Rede des Johannes Neusteues über die Busse // ZKTh. 1902. Bd. 26. S. 380–385; *Rauschen G.* Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Grossen: Versuch einer Erneuerung der Annales Ecclesiastici des Baronius für die Jahre 378–395. Freiburg i. Br., 1897; *Гладкий В.* Учение св. Иоанна Златоуста о пастырском служении по беседам его и письмам // ПС. 1898. Прил.: Патрол. отд. Вып. 1. С. 1–60; *Лепорский П. И.* Учение св. Иоанна Златоуста о совести // ХЧ. 1898. Ч. 1. № 1. С. 89–102; *Григорьевский М. С.* Учение св. Иоанна Златоуста о браке // Странник. 1899. № 1. С. 3–25; № 2. С. 209–

219; № 3. С. 401–419; № 5. С. 217–228; № 12. С. 593–617; То же: Магистр. дис. Архангельск, 1902. Серг. П., 2000; *Мирослобов А. Д., свящ.* Вселенский учитель св. Иоанн Златоуст, архиеп. Константинопольский. М., 1899; *Pargoire J.* Les homélies de st. Jean Chrysostome en juillet 399 // EO. 1899/1900. Vol. 3. P. 151–162; *Прозоров Г. Я.* Св. Иоанн Златоуст: Значение его в истории Церкви. К., 1902; *Пономарев П. П.* Учение св. Иоанн Златоуста об Евхаристии // ПС. 1904. № 4. С. 510–528; № 5. С. 654–673; *Сахаров В. А.* Св. Иоанн Златоуст. СПб., 1904; *Nägele A.* Johannes Chrysostomus und sein Verhältnis zum Hellenismus // BZ. 1904. Bd. 13. S. 73–113; *idem.* Chrysostomus und Libanios // Chrysostomika. R., 1908. P. 81–142; *idem.* Des Johannes Chrysostomus Homilien zu den Timotheusbriefen des hl. Apostels Paulus und die Zeit ihrer Abfassung // ThQ. 1935. Bd. 116. S. 117–142; *Белодед П., Соболевский А. И., Петровский А., свящ.* Иоанн Златоуст // ПБЭ. 1905. Т. 6. Стб. 909–959; *Николайский С. Я.* История церкви Антиохийской и Константинопольской за время св. Иоанна Златоуста по его творениям. Ставрополь-Кавказский, 1905. 2 т.; *Narin J. A., ed.* De sacerdotio of St. John Chrysostom. Camb., 1906; *Бажанов М., прот.* Св. Иоанн Златоуст и его пастырская деятельность в Антиохии // ПС. 1907. Ч. 2. С. 597–670; *Вертеловский А., свящ.* Св. Иоанн Златоуст по жизни и творениям своим // ВиР. 1907. № 22. С. 430–455; № 23. С. 579–599; № 24. С. 720–744; *Гроссу Н. С., свящ.* Основной характер проповеди св. Иоанна Златоуста // ТКДА. 1907. Т. 3. № 11. С. 463–477; Житие Святого Отца нашего Иоанна Златоуста, патр. Константинопольского: Изложено на рус. языке по руководству Четий-Мишей свт. Димитрия Ростовского, с объяснительными примечаниями. М., 1907; К истории литературы о св. Иоанне Златоусте // ПС. 1907. Ч. 2. С. 828–851; *Кудрявцев Н. П.* Учение Златоуста о богатстве и его социальный идеал // БВ. 1907. Т. 3. № 12. С. 785–797; *Никандр [Молчанов], еп.* Краткий очерк жизни св. Иоанна Златоуста, архиеп. К-польского. Кострома, 1907; *Петров Н. И.* О внешнем виде св. Иоанна Златоуста // ТКДА. 1907. Т. 3. № 12. С. 573–588; *Писарев Л. И.* Св. Иоанн Златоуст как учитель жизни // ПС. 1907. Ч. 2. С. 804–827; *Рождественский Д. В., свящ.* Сатирический элемент в беседах св. Иоанна // БВ. 1907. Т. 3. № 12. С. 666–697; *он же.* Элемент современности в словах и беседах Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста // Христианин. 1907. № 6. С. 3–46; *Сагарда Н. И.* Учение св. Иоанна Златоуста о Церкви // ЦВ. 1907. № 46. Стб. 1474–1482; № 47. Стб. 1502–1510; *Соллертинский С. А.* Памяти свт. Иоанна Златоуста // ХЧ. 1907. Ч. 2. № 12. С. 710–722; *С-в П. Св.* Иоанн Златоуст и Константинопольский двор // Странник. 1907. № 11. С. 525–540; *Бодашевский Д. Н.* Св. Иоанн Златоуст по его письмам. К., 1908; *Попов И. В.* Св. Иоанн Златоуст и его враги. Серг. П., 1908 (то же // Труды по патрологии. Серг. П., 2004. Т. 1. С. 321–389); *Царевский А.* Святитель Иоанн Златоуст // ПС. 1908. Вып. 1. С. 57–85, 172–183, 273–298; Юбилейный сборник статей, посвященный блаженной памяти св. Иоанна Златоуста: (По случаю 1500-летия со дня кончины святителя). Каз., 1908; *Jugie M.* Saint Jean Chrysostome et la primauté de St. Pierre // EO. 1908. Vol. 11. P. 5–15; *idem.* St. Jean Chrysostome et la primauté du Pape // Ibid. P. 193–202; *Викторовский Е., свящ.* Искусство и мораль в их взаимоотношениях: От-

ношение св. Иоанна Златоуста к искусству // Странник. 1910. № 2. С. 196–225; *Franco N.* Il «Λόγος Κατηχητικός» della domenica di Pasqua attribuito a S. Giovanni Crisostomo // Roma e l'Oriente. 1910. Vol. 1. P. 368–373; *Galtier P.* St. Jean Chrysostome et la confession // RSR. 1910. Vol. 1. P. 209–240, 313–350; *Леонардов Д.* Учение св. Иоанна Златоуста о боговдохновенности Библии // ВиР. 1912. № 3. С. 344–376; № 4. С. 429–448; № 5. С. 606–627; № 7. С. 69–93; № 8. С. 185–205; № 9. С. 319–342; № 10. С. 464–480; № 11. С. 604–626; № 12. С. 737–758; *Жилов И. И., свящ.* Учение Святого Отца нашего Иоанна Златоуста против страха смерти и пышных похорон. М., 1913; *Schiwietz S.* Die Eschatologie des hl. Johannes Chrysostomus und ihr Verhältnis zu der origenistischen // Der Katholik. Mainz, 1913. Bd. 12. S. 445–455; 1914. Bd. 13. S. 45–63, 200–216, 271–281, 370–379, 436–448; *Трифон (Туркестанов), еп.* Иоанн Златоуст, св. страдалец и друг страждущих. М., 1914; *Budge E. A. W., ed.* Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt. L., 1915; *Lietzmann H.* Johannes Chrysostomus // Pauly, Wissensw. 1916. Bd. 9. Col. 1811–1828; *Кружлов А. В.* Вселенские учителя. Вып. 3: Иоанн Златоуст: Очерк жизни и деятельности. М., 1917; *Ameringer T. E.* The Stylistic Influence of the Second Sophistic on the Panegyric Sermons of St. John Chrysostom: A Study in Greek Rhetoric. Diss. Wash., 1921; *Degen H.* Die Tropen der Vergleichung bei Joannes Chrysostomus. Olten, 1921; *Bonsdorff M., von.* Zur Predigtstätigkeit des Johannes Chrysostomus: Biographisch-chronologische Studien über seine Homilien-serien zu neutestamentlichen Büchern: Diss. Helsinki, 1922; *Bardy G.* Les citations de st. Jean Chrysostome dans le florilège du cod. Vatican. graec. 1142 // ROC. 1922/1923. Vol. 23. P. 427–440; *idem.* Jean Chrysostome // DTC. 1924. T. 8. P. 660–690; *idem.* La chronologie des lettres de st. Jean Chrysostome à Olympias // MSR. 1945. Vol. 2. P. 271–284; *Hubbel H. M.* Chrysostom and Rhetoric // CPh. 1924. Vol. 19. N 3. P. 261–276; *Dickinson F. W. A.* The Use of the Optative Mood in the Works of St. John Chrysostom. Wash., 1926; *Skimina St.* De Ioannis Chrysostomi rhythmo oratorio. Cracoviae, 1927; *Baur Ch.* Wann ist der hl. Chrysostomus geboren? // ZKTh. 1928. Bd. 52. S. 401–406; *idem.* Der hl. Johannes Chrysostomus und seine Zeit. Münch., 1929–1930. 2 Bde (англ. пер.: John Chrysostom and His Time. L., 1959–1960. 2 t.); *idem.* Drei unedierte Festpredigten aus der Zeit der nestorianischen Streitigkeiten // Traditio. N. Y., 1953. Vol. 9. P. 101–126; *Martin Ch.* Note sur deux homélies attribuées à st. Grégoire le Thaumaturge // RHE. 1928. Vol. 24. P. 364–373; *idem.* Une homélie «De Poenitentia» de Sévérien de Gabala // RHE. 1930. Vol. 26. P. 331–343; *idem.* Un centon d'extrait de l'homélie «In Salvatoris nostri Jesu Christi Nativitatem» de saint Jean Chrysostome // Le Muséon. 1941. Vol. 54. P. 30–33, 48–52; *Sawhill J. A.* The Use of Athletic Metaphor in the Biblical Homilies of St. John Chrysostome. Princeton, 1928; *Lebon J.* Les citations patristiques grecques du «Sceau de la foi» // RHE. 1929. Vol. 25. P. 5–32; *Burns M. A.* St. John Chrysostom's Homilies on the Statues: A Study on Their Qualities and Form. Wash., 1930; *Coleman-Norton P. R.* St. Chrysostom and the Greek Philosophers // CPh. 1930. Vol. 25. N 4. P. 305–317; *idem.* St. Chrysostom's Use of Josephus // Ibid. 1931. Vol. 26. N 1. P. 85–89; *idem.* St. Chrysostom's Use of the Greek Poets // Ibid. 1932. Vol. 27. N 3. P. 213–221; *Peradze G.* Die alt-christliche Literatur in der georgischen





Überlieferung // Oriens Chr. Ser. 3. 1931. Bd. 6. S. 97–107; RegPatr, N 13–34; Colombo S., ed. Giovanni Crisostomo: Dialogo dei sacerdotio. Torino, 1934; Simon J. Homélie copte inédite sur S. Michel et le Bon Larron, attribuée à S. Jean Chrysostome // Or. 1934. Vol. 3. P. 217–242; 1935. Vol. 4. P. 222–234; Eltester W. Die Kirchen Antiochias im IV. Jh. // ZNW. 1937. Bd. 36. S. 251–286; Smothers E. R. Le texte des homélies de st. Jean Chrysostome sur les «Actes des Apôtres» // RSR. 1937. Vol. 27. P. 513–548; Attwater D. St. John Chrysostom: The Voice of Gold. Milwaukee, 1939; Boularand E. La venue de l'homme à la foi d'après st. Jean Chrysostome. R., 1939; Kukules P. Proverbs and Proverbial Phrases in Chrysostom // Studies in Honor of Th. Borea. Athens, 1939. P. 355–368; Soffray M. Recherches sur la syntaxe de st. Jean Chrysostome d'après les «Homélies sur les statues». P., 1939; idem. St. Jean Chrysostome et la littérature païenne // Phoenix. 1948. Vol. 2. N 3. P. 82–85; Marx B. Procliana: Untersuch. über den homiletischen Nachlass d. Patriarchen Proklos v. Konstantinopel. Münster, 1940; Ξεραρχος Β. Κ. Ἡ γνησιότης τῆς προφητείας Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου περὶ κενοδοξίας καὶ ἀνατροφῆς τῶν τέκνων // Θεολογία. 1941–1948. T. 19. Σ. 153–170; idem (Exarchos B. K.), ed. Johannes Chrysostomus: «Περὶ κενοδοξίας, καὶ ὅπως δεῖ τοὺς γονεῖς ἀνατρέφειν τὰ τέκνα» = Über Hofart und Kindererziehung: Mit Einl. u. krit. Appar. Münch., 1952; Graf G. Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Vat., 1944. Bd. 1: Die Übersetzungen. S. 337–354; Maat W. A. A Rhetorical Study of St. John Chrysostom's De Sacerdotio. Wash., 1944; Moulard A. St. Jean Chrysostome: Sa vie, son oeuvre. P., 1949; Daniélou J. L'incompréhensibilité de Dieu d'après st. Jean Chrysostome // RSR. 1950. Vol. 37. P. 176–194; Janin R. Constantinople byzantine. P., 1950; Demougeot É. De l'unité à la division de l'empire romain. P., 1951; Dumortier J. La valeur historique du dialogue de Palladius et la chronologie de st. Jean Chrysostome // MSR. 1951. Vol. 8. P. 51–56; idem, ed. Jean Chrysostome: Les cohabitations suspectes. P., 1955; Costanza M. Waar predikte Sint Chrysostomus zijn vier en twintig homiliën als commentaar op Sint Paulus' brief aan de Ephesiërs? // Studia Catholica. Nijmegen, 1952. Vol. 27. P. 145–154; Jones A. H. M. St. John Chrysostom's Parentage and Education // HarvTR. 1953. Vol. 46. P. 171–173; Simonetti M. Sulla struttura dei panegirici di S. Giovanni Crisostomo // Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e di Lettere. Mil., 1953. Vol. 86. P. 159–180; Χρήστου Π. Ἰωάννου Χρυσοστόμου Περὶ ἀκαταλήπτου. Ἀθήνα, 1953; Wenger A. Le sermon LXXX de la collection de Maï, restitué à Sévérien de Gabala // Augustinus magister: Congrès intern. augustiniens. P., 1954. Vol. 1: Communications. P. 175–185; idem. La tradition des œuvres de st. Jean Chrysostome // REB. 1956. Vol. 14. P. 5–47; idem. Jean Chrysostome // DSAMDH. 1974. T. 8. Col. 331–355; Tarchnišvili M., Assfalg J. Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur auf Grund des ersten Bandes der georgischen Literaturgeschichte von K. Kekelidze. Vat., 1955; Petit P. Les étudiants de Libanius. P., 1957. P. 41; Flanagan M. H. Chrysostom on the Condescension and Accuracy of the Scriptures. Napier (Wellington), 1958; Daloz L. Le travail selon st. Jean Chrysostome. P., 1959; Fantini J., ed. San Juan Chrisóstomo: De la vanagloria y de la educación de los hijos. Salamanca, 1959; Festugière A.-J. Antioche païenne et chrétienne: Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie. P., 1959; Hay C. St. John Chrysostom and the Integrity of the Human Nature

of Christ // Franciscan Stud. N. S. 1959. Vol. 19. P. 298–317; Bartelink G. J. M. «Philosophie» et «philosophe» dans quelques œuvres de Jean Chrysostome // RAM. 1960. Vol. 36. P. 486–492; idem. Parrhesia dans les œuvres de Jean Chrysostome // StPatr. 1985. Vol. 16. P. 441–448; Ettlinger G. H. Some Historical Evidence for the Date of St. John Chrysostom's Birth in the Treatise «Ad viduam juniorem» // Traditio. N. Y., 1960. Vol. 16. P. 373–380; Verosta St. Johannes Chrysostomus: Staatsphilosoph und Geschichtstheologe. Graz, 1960; Carter R. E. Chrysostom's «Ad Theodorum lapsum» and the Early Chronology of Theodore of Mopsuestia // VChr. 1962. Vol. 16. P. 87–101; idem. The Chronology of St. John Chrysostom's Early Life // Traditio. 1962. Vol. 18. P. 357–364; Fabricius C. Zu den Jugendschriften des Johannes Chrysostomus: Untersuchung. z. Klassizismus d. 4. Jh. Lund, 1962; Neill S. Chrysostom and His Message. L., 1962; Korbacher J. Ausserhalb der Kirche kein Heil?: Eine dogmengeschichtliche Untersuch. über Kirche u. Kirchenghörigkeit bei Johannes Chrysostomus. Münch., 1963; Ellero G. M. Maternità e virtù di Maria in S. Giovanni Crisostomo: Diss. R., 1964; idem. Esegese e teologia dell'incarnazione secondo Giovanni Crisostomo. Vicenza, 1967; Aubineau M. Exploration dans une terra incognita de la littérature patristique et byzantine: Les textes attribués à st. Jean Chrysostome // REB. 1965. Vol. 78. P. 31–33; idem. Une enquête dans les manuscrits chrysostomiens: Opportunité, difficultés, premier bilan // RHE. 1968. Vol. 63. P. 5–26; idem. Un traité inédit de christologie de Sévérien de Gabala «In Centurionem et contra Manichaeos et Apollinaristas». Gen., 1983; idem. Chrysostome, Sévérien, Proclus, Hésychius et alii: Patristique et hagiographie grecques: Inventaires de manuscrits, textes inédits, traductions, études. L., 1988; idem. Restitution de quatorze folios du codex hiérosolymitain, Photios 47, au codex Saint-Sabas 32: Prédications de Chrysostome à Constantinople et notamment à Sainte-Irène // JThSt. N. S. 1992. Vol. 43. P. 528–544; Aldama J. A., de. Historia y balance de la investigación sobre homilías pseudocrisostomicas impresas // StPatr. 1966. Vol. 7. P. 117–132; idem. Un nuevo testigo indirecto del Protoevangelio de Santiago // Ibid. 1975. Vol. 12. P. 79–82; idem. Contribución al estudio de la tradición manuscrita de la homilía «In Salvatoris nostri Iesu Christi nativitatem» atribuida al Crisóstomo // Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen. B., 1981. P. 1–14; Bickersteth E. Edition and Translation of a Hypapante Homily Ascribed to John Chrysostom // OCP. 1966. Vol. 32. P. 53–77; McKendrick N. G. Quod Christus sit Deus: Diss. Mich., 1966; Charney L.-J. St. Jean Chrysostome, moraliste. Lyon, 1969; Lambert M. Édition d'une collection latine découverte par dom Morin // REAug. 1969. Vol. 15. P. 255–258; Bouhot J.-P. La collection homilétique pseudo-chrysostomienne découverte par Dom Morin // Ibid. 1970. Vol. 16. P. 139–146; idem. Les traductions latines de Jean Chrysostome du V<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle // Traduction et traducteurs au Moyen âge: Actes du colloque intern. du CNRS organisé à Paris, Inst. de Recherche et d'Histoire des Textes, les 26–28 mai 1986 / Éd. G. Contamine. P., 1989. P. 31–39; idem. Adaptations latines de l'homélie de Jean Chrysostome sur Pierre et Élie (CPG, N 4513) // RBén. 2002. Vol. 112. P. 36–71, 201–235; Leroy F.-J. Pseudo-Chrysostomica: Jean de Jérusalem: Vers une réécriture littéraire // StPatr. 1970. Vol. 10. P. 131–136; idem. Vingt-deux homélies africaines nouvelles attribuables à l'un des anonymes du Chrysostome latin (PLS 4) //

RBén. 1994. Vol. 104. P. 123–147; idem. L'homélie donatiste ignorée du Corpus Escorial: (Chrysostomus latinus, PLS IV, sermon 18) // Ibid. 1997. Vol. 107. P. 250–262; idem. Les 22 inédits de la catéchèse donatiste de Vienne: Une édition provisoire // RechAug. 1999. Vol. 31. P. 149–234; Opelt I. Das Ende von Olympia: Zur Entstehungszeit der Predigten zum Hebraerbrief des Johannes Chrysostomus // ZKG. 1970. Bd. 81. S. 64–69; Danassis A. Johannes Chrysostomus: Pädagogisch-psychologische Ideen in seinem Werk. Bonn, 1971; Greeley D. The Church as «Body of Christ» According to the Teaching of St. John Chrysostom: Diss. Notre Dame (Ind.), 1971; Voicu S. J. «Giovanni di Gerusalemme» e Pseudo-Crisostomo: Saggio di critica di stile // Euntes Docete. R., 1971. Vol. 24. P. 66–111; idem. Rifacimenti pseudocrisostomici di omelie basiliane // Augustinianum. 1976. Vol. 16. P. 499–504; idem. In operarios undecimae horae: Una omelia pseudocrisostomica arianeggiante // Ibid. 1978. Vol. 18. P. 341–360; idem. Une nomenclature pour les anonymes du corpus pseudo-chrysostomien // Byz. 1981. Vol. 51. P. 297–305; idem. Basilio e pseudocrisostomo: Nuovi accostamenti // Basilio di Cesarea, la sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia: Atti del Congr. intern. (Messina 3–6 XII 1979). Messina, 1983. Vol. 1. P. 659–667; idem. Trentatré omelie pseudocrisostomiche e il loro autore // Lexicon philosophicum. R., 1986. Vol. 2. P. 73–141; idem. Sévérien de Gabala // DSAMDH. 1989. T. 14. Sp. 752–763; idem. Fonti dell'omelia pseudocrisostomica «In adorationem venerandae crucis» (PG 62, 747–754; BHG 415; CPG 4672) // OCP. 1992. Vol. 58. P. 279–283; idem. Ancora due omelie pseudocrisostomiche di matrice cappadoce (CPG 4669 e 4966) // Augustinianum. 1993. Vol. 32: Ricerche patristiche in onore di Dom Basil Studer OSB. P. 467–497; idem. Le prime traduzioni latine di Crisostomo // Cristianesimo Latino e cultura Greca sino al sec. IV: XXI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma, 7–9 maggio 1992. R., 1993. P. 397–415; idem. L'omelia «In lotionem pedum» (CPG 4216) di Severiano di Gabala: Due note // Le Muséon. 1994. Vol. 107. P. 349–365; idem. Pseudo-Giovanni Crisostomo: I confine del corpus // JAC. 1996. Vol. 39. P. 105–115; idem. Echi costantinopolitani di sant'Ireneo: Note su una pseudocrisostomica «Laudatio apostolorum» (CPG 4970) // Ultra Terminum Vagari: Scritti in onore di C. Nylander / A cura di B. Magnusson et al. R., 1997. P. 357–366; idem. Note (pseudo-)Ippolitee // Augustinianum. 1999. Vol. 39. P. 265–273; idem. Testi patristici in armeno (secc. V–VIII) // Quasten. Patrology. 2000. Vol. 5. P. 575–607; idem. Dieci omelie di Leonzio di Costantinopoli // Studi sull'oriente cristiano. R., 2001. Vol. 5. N 1. P. 165–190; idem. In Pentecosten sermo 1 (PG 52, 803–808; CPG 4536): Il problema dell'autenticità // «Historiam perscrutari»: Miscellanea di studi offerti al prof. O. Pasquato / A cura di M. Maritano. R., 2002. P. 849–861; idem. Tracce origeniane in uno Pseudocrisostomo Cappadoce // Origene e l'alessandrino cappadoce (III–IV sec.): Atti del V Conv. del Gruppo Italiano di ricerca su «Origene e la tradizione alessandrina» (Bari, 20–22 settembre 2000) / A cura di M. Girardi, M. Marin. Bari, 2002. P. 333–346; idem. Due terremoti del V sec. e due omelie pseudocrisostomiche: («De S. Basso martyre» e «In catechumenos»: CPG, N 4512, 4623) // JAC. 2003. Vol. 46. P. 45–49; idem. Nestorio e la Oratio de Epiphania (CPG 4882) attribuita a Giovanni Crisostomo // Augustinianum. 2003. Vol. 43. P. 495–499; idem. Due omelie «nestoriane»: «In assumptionem Domini» (CPG







4739) e «In sanctum Stephanum homilia» 1 (CPG 4690) // *Ibid.* 2004. Vol. 44. P. 459–460; *idem.* «Furono chiamati giovanitti...»: Un'ipotesi sulla nascita del corpus pseudocrisostomico // *Philomathestatos: Studies in Greek and Byzantine Texts Presented to J. Noret for His 65<sup>th</sup> Birthday* / Ed. B. Janssens, B. Roosen, P. Van Deun. Leuven, 2004. P. 701–711; *idem.* La volontà e il caso: La tipologia dei primi spuri di Crisostomo // *Giovanni Crisostomo: Oriente e Occidente tra IV e V sec.: XXXIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 6–8 maggio 2004. R., 2005. P. 101–118; *idem.* Il nome cancellato: La trasmissione delle omelie di Severiano di Gabala // *RHT*. N. S. 2006. Vol. 1. P. 317–333; *idem.* Solidarietà tra Cappadocia e Antiochia // *Il giusto che fiorisce come palma: Gregorio il Taumaturgo fra storia e agiografia: Atti del Conv. di Stalettì (CZ)*, 9–10 nov. 2002 / A cura di B. Clausi, V. Milazzo. R., 2007. P. 31–56; *idem.* L'immagine di Crisostomo negli spuri // *Chrysostomosbilder in 1600 Jahren: Facetten der Wirkungsgeschichte eines Kirchenvaters* / Hrg. M. Wallraff, R. Brändle. B.; N. Y., 2008. S. 61–96; *Миллер Т. А.* Образы моря в письмах каппадокийцев и Иоанна Златоуста: (Опыт сопоставительного анализа) // *Античность и современность: К 80-летию Ф. А. Петровского*. М., 1972. С. 360–369; *она же.* Заповеди блаженства в истолковании свт. Иоанна Златоуста // *АиО*. 1997. №1(12). С. 58–73; *Ritter A. M.* Charisma im Verständnis des Joannes Chrysostomos und seiner Zeit: Ein Beitr. z. Erforschung d. griechisch-orientalischen Ekklesiologie in der Frühzeit der Reichskirche. Gött., 1972; *Nicopoloulos P.* Les lettres inauthentiques de st. Jean Chrysostome // *Συμπόσιον: Studies on S. John Chrysostom. Θεσσαλονίκη*, 1973. P. 125–128; *idem.* (Νικολόπουλος Π.) Αἱ εἰς τὸν Ἰωάννην τὸν Χρυσόστομον ἐσφαλμένως ἀποδιδόμεναι ἐπιστολαὶ. Ἀθήναι, 1973; *Dagron G.* Naissance d'une capitale: Constantinople et ses institutions de 330 à 451. P., 1974; *Etaix R.* Fragments inédits de l'«Opus imperfectum in Matthaeum» // *RBén.* 1974. Vol. 84. P. 271–300; *Kaczynski R.* Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomus. Freiburg i Br.; Basel; W., 1974; *Gignac F. T.* Messina, Biblioteca Universitaria, Cod. Gr. 71 and the Rough Recension of Chrysostom's Homilies on Acts // *StPatr.* 1975. Vol. 12. P. 30–37; *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. L., 1975<sup>2</sup>. Vol. 1; *Jean Chrysostome et Augustin: Actes du colloque de Chantilly*, 22–24 Sept. 1974 / Éd. C. Kannengiesser. P., 1975; *Ommeslaeghe F., van.* La valeur historique de la vie de S. Jean Chrysostome attribuée à Martyrius d'Antioche (BHG 871) // *StPatr.* 1975. Vol. 12. P. 478–483; *idem.* Que vaut le témoignage de Pallade sur le procès de St. Jean Chrysostome? // *AnBoll.* 1977. Vol. 95. P. 389–414; *idem.* Jean Chrysostome en conflit avec l'impératrice Eudoxie: Le dossier et les origines d'une légende // *Ibid.* 1979. Vol. 97. P. 131–159; *Pasquato O.* Gli Spettacoli in S. Giovanni Crisostomo Paganesimo e Cristianesimo ad Antiochia e Costantinopoli nel IV secolo. R., 1976. (OCA; 201); *idem.* I laici in Giovanni Crisostomo: Tra Chiesa, famiglia e città. R., 1998; *idem.* La natura tra Dio e l'uomo in Giovanni Crisostomo «In Genesim», «Sermones I–VIII», «Homiliae 1–31» // *La cultura scientifico-naturalistica nei Padri della Chiesa (secc. I–V): XXXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma 4–6 maggio 2006. R., 2007. P. 241–258; *Lubac H., de.* Le Dialogue sur le sacerdoce de st. Jean Chrysostome // *NRT.* 1978. Vol. 100. P. 822–831; *Brändle R.* Matth. 25, 31–46 im Werk des Johannes Chrysostomus: Ein

Beitr. z. Auslegungsgeschichte und z. Erforschung der Ethik d. griech. Kirche um die Wende vom 4. z. 5. Jh. Tüb., 1979; *idem.* Johannes Chrysostomus: Bischof, Reformier, Märtyrer. Stuttg., 1999 (рус. пер.: *Брендле Р.* Иоанн Златоуст: Проповедник, епископ, мученик. М., 2006); *idem.* Sulla ricezione di Crisostomo in Occidente // *Protestantesimo*. Aosta, 2003. Vol. 58. P. 93–102; *Rilliet F.* Une homelie pseudo-chrysostomienne sur le dernier samedi de Carême // *RStO.* 1980. Vol. 54. P. 15–28; *Datema C.* When did Leontius, Presbyter of Constantinople, Preach? // *VChr.* 1981. Vol. 35. P. 346–351; *idem.* An Unedited Homily of Ps. Chrysostom on the Birth of John the Baptist (BHG 843k) // *Byz.* 1982. Vol. 52. P. 72–82; *idem.* Another Unedited Homily of Ps. Chrysostom on the Birth of John the Baptist (BHG 847i) // *Ibid.* 1983. Vol. 53. P. 478–493; *idem.* Towards a Critical Edition of the Greek Homilies of Severian of Gabala // *OLP.* 1988. Vol. 19. P. 107–115; *Datema C., Allen P.* Text and Tradition of Two Easter Homilies of Ps. Chrysostom // *JÖB.* 1981. Vol. 30. P. 87–102; *Holum K. G.* Theodosian Empresses: Women and Imperial Dominion in Late Antiquity. Berkeley, 1982; *Thomson F. J.* Chrysostomica Paleoslavica: A Prelim. Study of the Sources of the Chrysostomian (Zlatostroy) Collection // *Cyrrillomethodianum*. Thessal., 1982. Vol. 6. P. 1–65; *Rigo A.* L'Epistola ai monaci (e l'Epistola ad un igumeno) di uno Pseudo-Crisostomo: Un trattato dell'orazione esicasta scritto nello spirito dello Pseudo-Macario // *Studi e ricerche sull'Oriente cristiano*. R., 1983. Vol. 6. P. 197–215; *Wilken R. L.* John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late 4<sup>th</sup> Cent. Berkeley; Los Ang.; L., 1983; *Browne G. M.* Chrysostomus Nubianus: An Old Nubian Version of Ps.-Chrysostom, In venerabilem crucem sermo. R., 1984; *idem.* Ps.-Chrysostom, «In venerabilem crucem sermo»: The Syriac Version // *Le Muséon.* 1986. Vol. 99. P. 39–59; *idem.* Ps.-Chrysostom, In venerabilem crucem sermo: The Greek Vorlage of the Syriac Version // *Ibid.* 1990. Vol. 103. P. 125–138; *idem.* Ad Ps.-Chrysostomi in Raphaelem Archangelum sermonem // *Orientalia.* 1990. Vol. 59. P. 521–523; *idem.* Ad Ps.-Chrysostomi in Raphaelem Archangelum sermonem II // *Ibid.* 1994. Vol. 63. P. 93–97; *idem.* P. Mich. XVIII 798: Ps.-Chrysostom, In Raphaelem Archangelum // *Le Muséon.* 1998. Vol. 111. P. 1–6; *Liebeschuetz J. H. W. G.* Friends and Enemies of John Chrysostom // *Maistor: Classical, Byzantine and Renaissance Studies for R. Browning* / Ed. A. Moffatt. Canberra, 1984. P. 85–111; *idem.* The Fall of John Chrysostom // *Nottingham Medieval Stud.* 1985. Vol. 29. P. 1–31; *idem.* Barbarians and Bishops: Army, Church and State in the Age of Arcadius and Chrysostom. Oxf., 1990; *Paramelle J.* Une catéchèse baptismale inconnue du début du V<sup>e</sup> siècle // *Mémorial A.-J. Festugiére: Antiquité païenne et chrétienne* / Ed. E. Lucchesi, H. D. Saffrey. Gen., 1984. P. 163–186; *Aubineau M., Lemarié J.* Une adaptation latine inédite et une version arménienne, attribuée à Proclus, au Ps.-Chrysostome, «In Christi natalem diem» (PG. 61. Col. 737–738; CPG, N 4650) // *VetChr.* 1985. Vol. 22. P. 35–89; *idem.* Errata corrigenda dans «Une adaptation latine inédite du Ps.-Chrysostome, In Christi natalem diem» (Vet. Christ. 22, 1985. P. 35–89) // *Ibid.* P. 259–260; *Gambero L.* Un'omelia pseudo-crisostomica sul Vangelo dell'Annunciazione // *Marianum*. R., 1985. Vol. 47. P. 517–535; *Sauget J.-M.* Le traitement subi par l'homélie pseudo-chrysostomienne «sur le fils prodigue» dans la traduction syriaque // *OCF.* 1985. Vol. 51. P. 307–329; *Marinelli F.* La carta del prete: Guida alla lettura del

«Dialogo sul sacerdozio» di S. Giovanni Crisostomo. R., 1986; *Cameron A. D. E.* Earthquake 400 // *Chiron*. Münch., 1987. Vol. 17. P. 343–360; *idem.* A Misidentified Homily of Chrysostom // *Nottingham Medieval Stud.* 1988. Vol. 32. P. 34–48; *Schatkin M. A.* John Chrysostom as Apologist: (With spec. ref. to De incomprehensibili, Quod nemo laeditur, Ad eos qui scandalizati sunt, and Adversus oppugnatores vitae monasticae). Thessal., 1987; *eadem.* John Chrysostom: Advocate of Biblical Literacy // «Historiam persecruti»: Miscellanea di studi offerti al prof. O. Pasquato / A cura di M. Maritano. R., 2002. P. 829–838; *eadem.* John Chrysostom's Attitude towards Nature and Science // *La cultura scientifico-naturalistica nei Padri della Chiesa (I–V sec.): XXXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma 4–6 maggio 2006. R., 2007. P. 259–269; *Jackson E. P. J.* The Holy Spirit in the Catechesis and Mystagogy of Cyril of Jerusalem, Ambrose and John Chrysostom: Diss. Yale, 1988; *Lusini G.* Appunti sulla patristica greca di tradizione etiopica // *Studi classici e orientali*. Pisa, 1988. Vol. 38. P. 479–484; *Visonà G.* Pseudo Ippolito. In sanctum Pascha: Studio edizione commento. Mil., 1988; *Wenk W.* Zur Sammlung der 38 Homilien des Chrysostomus Latinus: (Mit der Edition der Nr. 6, 8, 27, 32 und 33). W., 1988; *Banning J. H. A., van.* The Edition of the Arian Opus Imperfectum in Matthaëum: Review and Prospects // *StPatr.* 1989. Vol. 20. P. 70–75; *Baudoin P.* «Makrothymia» dans st. Jean Chrysostome // *Ibid.* Vol. 22. P. 89–97; *Hunter D. G.* Libanians and John Chrysostom: New Thoughts on an Old Problem // *Ibid.* P. 129–135; *Βαυκουμειν Ι. Σ.* Иоанн Златоуст и его сочинение «О тщеславии и о том, как должно родителям воспитывать детей» // *Западноевропейская средневековая школа и педагогическая мысль: (Исслед. и мат-лы)*. М., 1990. С. 109–114; *Druet F.-X.* Langage, images et visages de la mort chez Jean Chrysostome. Namur, 1990; *Astruc-Morize G.* Éthique, liturgie et eschatologie chez Saint Jean Chrysostome // *Liturgie, éthique et peuple de Dieu: Conférences Saint-Serge XXXVII<sup>e</sup> semaine d'études liturgiques*, Paris 26–29 juin 1990 / Éd. A. M. Triacca, A. Pistoia. R., 1991. P. 33–51; *idem.* St. Jean Chrysostome et les ordinations dans le dialogue «Sur le sacerdoce» // *Ordination et ministères: Conférences Saint-Serge XLII<sup>e</sup> semaine d'études liturgiques*, Paris, 27–30 juin 1995 / Ed. A. M. Triacca, A. Pistoia. R., 1996. P. 26–44; *Delmaire R.* Les «lettres d'exil» de Jean Chrysostome: Études de chronologie et de prosopographie // *RechAug.* 1991. Vol. 25. P. 71–180; *idem.* Jean Chrysostome et ses «amis» d'après le nouveau classement de sa Correspondance // *StPatr.* 1997. Vol. 32. P. 302–313; *Depuydt L., gen. ed.* Homiletica from the Pierpont Morgan Library. Lovanii, 1991. 2 vol. (CSCO; 524–525. Copt.; 43–44); *Guroian V.* Family and Christian Virtue in a Post-Christendom World: Reflections on the Ecclesial Vision of John Chrysostom // *SVTQ.* 1991. Vol. 35. P. 327–350; *idem.* The Ecclesial Family: John Chrysostom on Parenthood and Children // *The Child in Christian Thought* / Ed. M. Bunge. Grand Rapids (Mich.), 2001. P. 61–77; *Mali F.* Das «Opus imperfectum in Matthaeum» und sein Verhältnis zu den Matthäuskomentaren von Origenes und Hieronymus. Innsbruck; W., 1991; *Pavard F., van de.* St. John Chrysostom: The Homilies on the Statues: An Introd. R., 1991. (OCA; 239); *Adkin N.* The Date of St. John Chrysostom's Treatises on «Subinproductae» // *RBén.* 1992. Vol. 102. P. 255–266; *idem.* The Date of John Chrysostom's «De virginitate» //



OCP. 1994. Vol. 60. P. 611–617; *Ford D. C.* The Interrelationship of Clergy and Laity within the Church according to St. John Chrysostom // SVTQ. 1992. Vol. 36. P. 329–353; *idem.* Women and Men in the Early Church: The Full Views of St. John Chrysostom. South Canaan (Penn.), 1996; *Garrett D. A.* An Analysis of the Hermeneutics of John Chrysostom's Commentary on Isaiah 1–8 with an English Translation. Lewiston (N. Y.), 1992; *Klasvoegt P.* Leben zur Verherrlichung Gottes: Botschaft d. Johannes Chrysostomos: Ein Beitr. z. Geschichte d. Pastoral. Bonn, 1992; *Miller D. R.* Found: A Folio of the Lost Full Commentary of John Chrysostom on Jeremiah // HarvSCPh. 1992. Vol. 94. P. 379–385; *Staats R.* Chrysostomus über Rhetorik des Apostels Paulus // VChr. 1992. Vol. 46. P. 225–240; *Uthemann K.-H.* Johannes Chrysostomos // BBKL. 1992. Bd. 3. Sp. 305–326; *idem.* Die pseudo-chrysostomische Predigt CPG 4701: Krit. Ed. mit Einlt. // OCP. 1993. Vol. 59. P. 5–62; *idem.* Die Pseudo-Chrysostomische Predigt In Baptismum et Tentationem (BHG 1936m; CPG 4735): Krit. Ed. mit Einlt. Hdb., 1994; *idem.* Ein Enkomion zum Fest des hl. Paulus am 28. Dezember: Ed. des Textes (CPG 4850) mit Einlt. // Philohistor: Miscellanea in honorem C. Laga septuagenarii / Ed. A. Schoors, P. Van Deun. Leuven, 1994. P. 103–134; *idem.* Severian von Gabala // BBKL. 1995. Bd. 9. Sp. 1487–1504; *Astruc-Morize G., Le Bouluec A.* Le sens caché des Écritures selon Jean Chrysostome et Origène // StPatr. 1993. Vol. 25. P. 1–26; *Brottier L.* L'image d'Antioche dans les homélies «Sur les statues» de Jean Chrysostome // REG. 1993. Vol. 106. P. 619–635; *idem.* L'image de Jérusalem dans les «Interprétations des psaumes» de Jean Chrysostome // Le Psautier chez les Pères. P. Strasbourg, 1994. P. 167–195; *idem.* Le port, la tempête et le naufrage: Sur quelques métaphores paradoxales employées par Jean Chrysostome // RSR. 1994. Vol. 68. P. 145–158; *idem.* Le prédicateur, émule du prophète ou rival de l'acteur?: Jean Chrysostome: Un pasteur déchiré entre ses auditeurs et son Dieu // Connaissance des Pères de l'Église. 1999. Vol. 74. P. 2–19; *idem.* Un souci pastoral de Jean Chrysostome: La catéchèse des non-hellénophones // Ibid. 2003. Vol. 91. P. 59–67; *idem.* Jean Chrysostome: Un pasteur face à des demi-chrétiens // Antioche de Syrie: Histoire, images et traces de la ville antique / Ed. B. Cabouret, P.-L. Gatié, C. Saliou. Lyon, 2004. P. 439–457; *idem., ed.* Figures de l'évêque idéal: Jean Chrysostome; Panégyrique de Saint Mélèce, Jean Damascène; Panégyrique de St. Jean Chrysostome. P., 2004; *idem.* L'appel des «demi-chrétiens» à la «vie angélique». Jean Chrysostome prédicateur: Entre idéal monastique et réalité mondaine (Patrimoine-Christianisme). P., 2005; *idem.* Les deux couronnes: La véritable royauté selon Jean Chrysostome // ThZ. 2006. Bd. 62. N 2. S. 209–221; *idem.* Les deux corps de l'évêque à partir d'une réflexion de Jean Chrysostome // Culture classique et christianisme: Mélanges offerts à J. Bouffartigue. P., 2008. P. 167–178; *Cameron A. C., Long J., Sherry L.* Barbarians and Politics at the Court of Arcadius. Berkeley; Oxf., 1993; *Cattenoz J.-P.* Le baptême, mystère nuptial: Théologie de st. Jean. Venasque, 1993; *Kontoulis G.* Zum Problem der Sklaverei (douleia) bei den kappadokischen Kirchenvätern und Johannes Chrysostomus. Bonn, 1993; *Lochbrunner M.* Über das Priestertum: Hist. und systemat. Untersuch. z. Priesterbild d. Johannes Chrysostomus. Bonn, 1993; *Allen P., Mayer W.* Chrysostom and the Preaching of Homilies in Series: A New Approach to the Twelve

Homilies In epistulam ad Colossenses (CPG 4433) // OCP. 1994. Vol. 60. P. 21–39; *idem.* Chrysostom and the Preaching of Homilies in Series: A Re-Examination of the Fifteen Homilies In Epistulam ad Philippenses (CPG 4432) // VChr. 1995. Vol. 49. P. 270–289; *idem.* The Thirty-Four Homilies on Hebrews: The Last Series Delivered by Chrysostom in Constantinople? // Byz. 1995. Vol. 65. P. 309–348; *idem.* Traditions of Constantinopolitan Preaching: Towards a New Assessment of Where Chrysostom Preached What // ByzF. 1997. Bd. 24. P. 93–114; *idem.* John Chrysostom. L.; N. Y., 2000; *Attrep A.* The Teacher and His Teachings: Chrysostom's Homiletic Approach as Seen in Commentaries on the Gospel of John // SVTQ. 1994. Vol. 38. P. 293–301; *Gain B.* Traductions latines de Pères grecs: La collection du manuscrit Laurentianus San Marco 584. Bern, 1994; *Uthemann K.-H., Regtuit R. F., Tevel J. M., ed.* Homiliae Pseudo-Chrysostomicae: Instrumentum studiorum. [Turnhout], 1994. Vol. 1; *Guinot J.-N.* L'Homélie sur Babylas de Jean Chrysostome: La victoire du martyr sur l'hellénisme // La narrativa cristiana antica: XXIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana / Ed. S. Pricoco. R., 1995. P. 323–341; *idem.* L'apport des panégyriques de Jean Chrysostome à une définition de l'évêque modèle // Vescovi e pastori in epoca Teodosiana: XXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 8–11 maggio 1996. R., 1997. Vol. 2. P. 395–421; *idem.* L'Histoire du siège d'Antioche relue par Jean Chrysostome: Idéalisations ou déformations intentionnelles? // Antioche de Syrie. 2004. P. 459–479; *Kelly J. N. D.* Golden Mouth: The Story of John Chrysostom – Ascetic, Preacher, Bishop. L., 1995; *Knapp J.* Das Mystagogieverständnis des Johannes Chrysostomus. Münch., 1995; *Thomson R. W.* A Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 AD. Turnhout, 1995; *Allen P.* The Homilist and the Congregation: A Case-Study of John Chrysostom's Homilies on Hebrews // Augustinianum. 1996. Vol. 36. P. 389–421; *Hammerstaedt J.* Der Mimenmacher Philition in einem Brief des Neilos von Ankyra und in einer pseudochrysostomischen Predigt (ClavisPG 4640) // JAC. 1996. Vol. 39. P. 102–104; *Lawrenz M. E.* The Christology of John Chrysostom. Lewiston (N. Y.), 1996; *Brändle R., Jegher-Bucher V.* Johannes Chrysostomus 1 // RAC. 1997. Bd. 18. Sp. 426–503; *Childers J. W.* Chrysostom's Exegetical Homilies on the New Testament in Syriac Translation // StPatr. 1997. Vol. 33. P. 509–516; *idem.* Patristic Citations and Versional Evidence: The Syriac Version[s] of Chrysostom's Homilies on Matthew and the Old Syriac Text // Le Muséon. 2002. Vol. 115. P. 129–156; *Cozic M.* Le Liber ad Gregoriam d'Arnothe le Jeune: Éd., trad., étude hist., doctrinale et littéraire: Diss. Lille, 1997; *Persiani G.* Contribution sur l'authenticité de l'homélie chrysostomienne De Chananaea (CPG 4529) // Classica et Mediaevalia. Copenhagen, 1997. Vol. 48. P. 283–307; *idem.* Notes sur les deux antiques versions latines de l'homélie chrysostomienne De Chananaea (CPG 4529) // Ibid. 1998. Vol. 49. P. 69–93; *Urbainczyk T.* Socrates of Constantinople: Historian of Church and State. Ann Arbor, 1997; *eadem.* Vice and Advice in Socrates and Sozomen // The Propaganda of Power: The Role of Panegyric in Late Antiquity / Ed., introd.: M. Whitby. Leiden; Boston, 1998. P. 299–319; *Zincone S., ed.* Giovanni Crisostomo: Omelie sull'oscurità delle profezie. R., 1998; *Ciulei M.* La doctrine sur l'homme de Saint Jean Chrysostome // BOR. 1999. Vol. 117. N 7/12. P. 400–430; *Gross-Albenhausen K.* Imperator christianissimus: Der christl. Kaiser bei Ambro-

sus und Johannes Chrysostomus. Fr./M., 1999; *Whealey A.* Sermo de pseudopropheticis Pseudo-John Chrysostom: A Homily from Antioch under Early Islamic Rule // Byz. 1999. Vol. 69. P. 178–186; *Παπαδόπουλος Στ. Γ.* Ἁγιος Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος. Ἀθήνα, 1999. 2 τ.; *Hill R. C.* Chrysostom's Homilies on David and Saul // SVTQ. 2000. Vol. 44. P. 123–141; *idem.* St. John Chrysostom, Preacher on the Old Testament // GOTR. 2001. Vol. 46. P. 267–286; *idem.* Chrysostom on the Obscurity of the Old Testament // OCP. 2001. Vol. 67. P. 371–383; *idem.* St. John Chrysostom's Homilies on Hannah // SVTQ. 2001. Vol. 45. P. 319–338; *idem.* St. John Chrysostom as Biblical Commentator: Six Homilies on Isaiah 6 // Ibid. 2003. Vol. 47. P. 307–322; *Illert M.* Johannes Chrysostomus und das antiochenisch-syrische Mönchtum: Stud. z. Theologie, Rhetorik und Kirchenpolitik im antiochenischen Schrifttum d. Johannes Chrysostomus. Zürich; Freiburg i. Br., 2000; *Janeras S.* St. Jean Chrysostome et la «Grande Entrée» // Crossroad of Cultures: Stud. in Liturgy and Patristics in honor of G. Winkler. R., 2000. P. 395–403; *Mitchell M. M.* The Heavenly Trumpet: John Chrysostom and the Art of Pauline Interpretation. Tüb., 2000; *eadem.* Reading Rhetoric with Patristic Exegetes: John Chrysostom on Galatians // Antiquity and Humanity: Essays on Ancient Religion and Philosophy presented to H. D. Betz on his 70<sup>th</sup> Birthday. Tüb., 2001. P. 333–355; *Valevicius A.* Les 24 homélies «De statu» de Jean Chrysostome: Recherches nouvelles // REAug. 2000. Vol. 46. P. 83–91; *Фокин А. Р.* Преложение Св. Даров в таинстве Евхаристии по учению св. Иоанна Златоуста // Патристика: Новые переводы, статьи. Н. Новг., 2001. С. 342–359; *Amirav H.* Exegetical Models and Chrysostomian Homiletics: The Example of Gen. 6. 2 // StPatr. 2001. Vol. 37. P. 311–318; *idem.* Rhetoric and Tradition: Chrysostom on Noah and the Flood. Leuven, 2003; *Ayers J. B.* John Chrysostom's Doctrine of Conversion: Diss. [Boston], 2001; *Dal Covolo E.* Le catechesi battesimali di S. Giovanni Crisostomo // Salesianum. 2001. Vol. 63. P. 157–167; *Delgado Jara I.* El período antioqueno de la vida de S. Juan Crisóstomo // Helmántica. 2001. Vol. 52. N 157/159. P. 23–50; *idem.* Los primeros años del episcopado de S. Juan Crisóstomo // Ibid. 2002. Vol. 53. N 161/162. P. 211–241; *idem.* Los últimos años del episcopado de S. Juan Crisóstomo // Ibid. 2003. Vol. 54. N 164/165. P. 269–294; *Kertsch M.* Eine Prosa-Version des homerischen Pferdegleichnisses in M 50 ff. bei Johannes Chrysostomus? // Orpheus. N. S. 2001. Bd. 22. S. 119–123; *Kessler S. C.* Rom bei Johannes Chrysostomus: Petrus und Paulus als Motiv einer rhetorischen Idealisierung der Reichshauptstadt // Pietro e Paolo: Il loro rapporto con Roma nelle testimonianze antiche: XXIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 4–6 maggio 2000. R., 2001. P. 543–554; *idem.* Kirche und Staat in Leben und Werk des Johannes Chrysostomus: Ein Vater der Kirche im Spannungsfeld zwischen ekklesialer und politischer Macht // Väter der Kirche: Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit / Hrg. J. Arnold, R. Berndt, R. M. W. Stammberger. Paderborn, 2004. S. 257–282; *Kohlgraf P.* Die Ekklesiologie des Epheserbriefes in der Auslegung durch Johannes Chrysostomus: Eine Untersuch. z. Wirkungsgeschichte paulinischer Theologie. Bonn, 2001; *Konstantinidou M.* Prolegomena to an Edition of John Chrysostom's Homilies on the Letters of St. Paul to Titus and Philemon: Diss. Oxf., 2001; *Leyerte B.* Theatrical Shows and Ascetic Lives: John Chrysostom's Attack on Spiritual Marriage. Berkeley; L., 2001;



- Pradels W., Brändle R., Heimgartner M.* Das bisher vermisste Textstück in Johannes Chrysostomus, *Adversus Judaeos, Oratio 2* // Zschr. für antikes Christentum. 2001. Bd. 5. S. 23–49; *Thurén L.* John Chrysostom as a Rhetorical Critic: The Hermeneutics of an Early Father // *Biblical Interpretation*. 2001. Vol. 9. N 2. P. 180–218; *Waltraff M.* Le conflit de Jean Chrysostome avec la cour chez les historiens grecs // *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*. P., 2001. P. 361–370; *Broc C.* Le vin, la santé et la maladie dans la prédication de Jean Chrysostome // *Vin et santé en Grèce ancienne: Actes du colloque organisé à l'Université de Rouen et à Paris (Université de Paris IV Sorbonne et ENS) par l'UPRESA 8062 du CNRS et l'URLLCA de l'Université de Rouen*, 28–30 sept. 1998 / Ed. J. Jouanna, L. Villard, D. Beguin. P., 2002. P. 269–289; *eadem (Broc-Schmezer C.)*. Les figures féminines du Nouveau Testament dans l'œuvre de Jean Chrysostome. Turnhout, 2008; *Dattrino L.* Il matrimonio nel pensiero di S. Giovanni Crisostomo. R., 2002; *Grieser H.* Mönchisches Leben nach Johannes Chrysostomus // *Edith Stein Jb. Würzburg*, 2002. Bd. 8. S. 235–245; *Gysens S.* «Libellus hic aureus est...»: Sur l'édition princeps du «De virginitate» de st. Jean Chrysostome (Anvers 1575) et son manuscrit de base // *Sacris Erudiri*. 2002. Vol. 41. P. 55–79; *Harrison N. V.* Women and the Image of God according to St. John Chrysostom // *In dominico eloquio = In Lordly Eloquence: Essays on Patristic Exegesis in Honor of R. L. Wilken* / Ed. P. Blowers et al. Grand Rapids (Mich.), 2002. P. 259–279; *Hall Ch. A.* Nature Wild and Tame in St. John Chrysostom's «On the providence of God» // *Ancient and Postmodern Christianity: Paleo-Orthodoxy in the 21<sup>st</sup> Cent.: Essays in honor of Th. C. Oden* / Ed. K. Tanner, Ch. A. Hall. Downers Grove (Ill.), 2002. P. 23–37; *Kalleres D. S.* Exorcising the Devil to Silence Christ's Enemies: Ritualized Speech Practices in Late Antique Christianity. Diss. Providence (Rhode Island), 2002; *Nassif B.* Antiochene *ἁερωπία* in John Chrysostom's Exegesis // *Ancient and Postmodern Christianity: Paleo-Orthodoxy in the 21<sup>st</sup> Cent.* 2002. P. 49–67; *Tiersch C.* Johannes Chrysostomos in Konstantinopel (398–404): Weltansicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Oströmischen Reiches. Tüb., 2002; *Казенина-Пристанскова Е.* Золотые уста: Жизнь и труды Иоанна Златоуста. Ровно, 2003; *Bady G.* Le Commentaire inédit sur les Proverbes attribué à Jean Chrysostome. Introd., éd. crit. et trad.: Diss. Lyon, 2003. 2 vol.; *idem.* Questions sur l'authenticité du Commentaire Pseudo-Chrysostomien sur l'Écclésiaste // *Giovanni Crisostomo: Oriente e Occidente tra IV e V sec.: XXXIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 6–8 maggio 2004. R., 2005. Vol. 1. P. 463–475; *idem.* Les traductions latines anciennes de Jean Chrysostome: Motifs et paradoxes // *L'antiquité tardive dans les collections médiévales: Textes et représentations, VI<sup>e</sup>–XIV<sup>e</sup> s. R.*, 2008. P. 305–318; *Dolbeau F., Lemarié J.* Une traduction latine inconnue d'un sermon pseudo-chrysostomien sur le baptême du Christ (CPG 4522) // *RBén*. 2003. Vol. 113. P. 217–234; *Gvosdev N. K.* St. John Chrysostom and John Locke: An Orthodox Basis for the Social Contract? // *Philotheos*. 2003. Vol. 3. P. 150–153; *Stander H. F.* Honour and Shame as Key Concepts in Chrysostom's Exegesis of the Gospel of John // *Hervormde Teologiese Tydskrif*. 2003. Vol. 58. N 3. P. 899–913; *idem.* The Role of Honour and Shame in Chrysostom's Commentaries on the Pauline Epistles // *Ekklesiastikos Pharos*. N. S. 2004. Vol. 15(86). P. 136–145; *idem.* The Nazareth Inscription revisited // *Acta Patristica et Byzantina*. 2004. Vol. 15. P. 254–266; *idem.* The Concept of Honour/Shame in Chrysostom's Commentary on Matthew // *StPatr*. 2006. Vol. 41. P. 469–475; *Hartney A. M.* John Chrysostom and the Transformation of the City. L., 2004; *Heath M.* John Chrysostom, Rhetoric and Galatians // *Biblical Interpretation*. 2004. Vol. 12. N 4. P. 369–400; *Krause K.* Die illustrierten Homilien des Johannes Chrysostomos in Byzanz. Wiesbaden, 2004; *Louth A.* John Chrysostom and the Antiochene School to Theodoret of Cyrrhus // *The Cambridge History of Early Christian Literature*. Camb.; N. Y., 2004. P. 342–352; *Mayer W.* John Chrysostom and his Audiences: Distinguishing Different Congregations at Antioch and Constantinople // *StPatr*. 1997. Vol. 31. Vol. 70–75; *eadem.* The Dynamics of Liturgical Space: Aspects of the Interaction between John Chrysostom and his Audiences // *Ephemerides Liturgicae*. 1997. Vol. 111. P. 104–115; *eadem.* John Chrysostom: Extraordinary Preacher, Ordinary Audience // *Preacher and Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics* / Ed. P. Allen, M. Cunningham. Leiden, 1998. P. 105–137; *eadem.* At Constantinople, how Often did John Chrysostom Preach?: Addressing Assumptions About the Workload of a Bishop // *Sacris Erudiri*. 2001. Vol. 40. P. 83–105; *eadem.* John Chrysostom as Bishop: The View from Antioch // *JEcclH*. 2004. Vol. 55. P. 455–466; *eadem.* The Homilies of St. John Chrysostom – Provenance: Reshaping the Foundations. R., 2005. (OCA; 273); *eadem.* Doing Violence to the Image of an Empress: The Destruction of Eudoxia's Reputation // *Violence in Late Antiquity: Perceptions and Practices* / Ed. H. A. Drake. Aldershot, 2006. P. 205–213; *eadem.* Les «Homélie» de Jean Chrysostome: Problèmes concernant la provenance, l'ordre et la datation // *REAug*. 2006. Vol. 52. P. 327–351; *eadem.* Poverty and Society in the World of John Chrysostom // *Social and Political Archaeology in Late Antiquity*. Leiden, 2006. P. 465–484; *eadem.* Poverty and Generosity towards the Poor in the Time of John Chrysostom // *Wealth and Poverty in Early Church and Society* / Ed. S. R. Holman. Grand Rapids, 2008. P. 140–158; *Miranda A.* La *παρηγορία* come ideale di comunicazione in Giovanni Crisostomo // *Comunicazione e ricezione del documento cristiano in epoca tardaantica: XXXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 8–10 maggio 2003. R., 2004. P. 777–791; *Pierson L. G.* An Analysis of John Chrysostom's Underlying Theory of Redemption in the Letters of St. Paul: Diss. St. Louis (Missouri), 2004; *Rambault N.* Pâques à Antioche d'après Jean Chrysostome // *Connaissance des Pères de l'Église*. 2004. Vol. 93. P. 31–38; *Sandwell I.* Christian Self-Definition in the 4<sup>th</sup> Cent. AD: John Chrysostom on Christianity, Imperial Rule and the City // *Culture and Society in Later Roman Antioch: Papers from a Colloquium*, London, 15<sup>th</sup> Dec. 2001 / Ed. I. Sandwell, J. Huskinson. Oxf., 2004. P. 35–58; *Schroeder J. A.* John Chrysostom's Critique of Spousal Violence // *JECs*. 2004. Vol. 12. P. 413–442; *Di Santo E.* Giuliano l'Apostata nel pensiero di Giovanni Crisostomo: Imperatore, filosofo, persecutore // *Augustinianum*. 2005. Vol. 45. P. 349–387; *Dunn G. D.* The Date of Innocent I's Epistula 12 and the Second Exile of John Chrysostom // *GRBS*. 2005. Vol. 45. N 2. P. 155–170; *Giovanni Crisostomo: Oriente e Occidente tra IV e V sec.: XXXIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Augustinianum 6–8 maggio 2004. R., 2005. 2 t.; *Pinggèra K.* John Chrysostom in East Syrian Theology of the Late 6<sup>th</sup> Cent. // *The Harp: A Review of Syriac and Oriental Stud.* Kerala, 2005. Vol. 18. P. 193–201; *Quiroga Puertas A. J.* Juan Crisóstomo «De status» XVIII, 2 y Libanio Or. XXII, 22: Variaciones sobre un mismo hecho // *Florentia Iliberritana: Revista de estudios de antigüedad clásica*. Granada, 2005. Vol. 16. P. 285–295; *idem.* Elementos hagiográficos en las «Homilias de las estatuas» de Juan Crisóstomo // *Collectanea Christiana Orientalia*. 2007. Vol. 4. P. 169–188; *idem.* La retórica de Libanio y de Juan Crisóstomo en la revuelta de las estatuas. Salerno, 2007; *Roten Ph., de.* Baptême et mystagogie: Enquête sur l'initiation chrétienne selon s. Jean Chrysostome. Münster, 2005; *Zelzer M.* Giovanni Crisostomo nella controversia tra Giuliano d'Elclano e Agostino // *Giovanni Crisostomo: Oriente e Occidente tra IV e V sec.* 2005. Vol. 2. P. 927–932; *Казачков Ю. А.* Гомилия «In Annuntiationem Beatae Virginis» (ВНГа 1128f): Художественные особенности и проблема датировки // *XB*. 2006. Т. 4(Х). С. 191–206; *Пролыгина И. В.* Введение // *Иоанн Златоуст, свт.* Огласительные гомилии. Тверь, 2006. С. 9–61; *она же.* Технический инструментарий позднеантичной риторики в текстах Иоанна Златоуста: Дис. / МГУ им. М. В. Ломоносова. М., 2008; *Maxwell J. L.* Christianization and Communication in Late Antiquity: John Chrysostom and His Congregation in Antioch. Camb., 2006; *eadem.* Pedagogical Methods in John Chrysostom's Preaching // *StPatr*. 2006. Vol. 41. P. 445–450; *eadem.* Lay Piety in the Sermons of John Chrysostom // *Byzantine Christianity*. Minneapolis, 2006. P. 19–38; *Neureiter L.* John Chrysostom's Treatises on «Spiritual Marriage» // *StPatr*. 2006. Vol. 41. P. 457–462; *Rylandsdam D.* Painful Preaching: John Chrysostom and the Philosophical Tradition of Guiding Souls // *Ibid.* P. 463–468; *Van Deun P.* Eustratii presbyteri Constantinopolitani De statu animarum post mortem (CPG 7522). Turnhout; Leuven, 2006. (CCSG; 60); *[Gonnet D.]* Liste des oeuvres patristiques traduites du grec en syriaque // *Les Pères grecs dans la tradition syriaque* / Ed. A. Schmidt, D. Gonnet. P., 2007. P. 195–212; *Gryson R.* Répertoire général des auteurs ecclésiastiques latins de l'antiquité et du haut Moyen âge. Freiburg i. Br., 2007<sup>2</sup>. 2 vol.; *Katos D. S.* Socratic Dialogue or Courtroom Debate?: Judicial Rhetoric and Stasis Theory in the «Dialogue on the Life of St. John Chrysostom» // *VChr*. 2007. Vol. 61. P. 42–69; *Koch A.* Johannes Chrysostomus und seine Kenntnisse der antike Agonistik im Spiegel der in seine Schriften verwendeten Bilder und Vergleiche. Hildesheim, 2007; *Wachowicz A.* La notion de «parthenia» chez Jean Chrysostome // *Revue d'éthique et de théologie morale*. 2007. Vol. 244. P. 9–30; *Cassingena-Trévedy F.* Le ministère et les médiations de la paracèse dans les Homélie «sur les statues» de Jean Chrysostome // *REAug*. 2008. Vol. 54. P. 257–284; *Chrysostomosbilder in 1600 Jahren: Facetten der Wirkungsgeschichte eines Kirchenvaters*. B.; N. Y., 2008; *Courtray R.* Notules sur le texte de l'«Homilia in Luca euangelista de Lazaro et diuite de Jérôme» // *L'Antiquité en ses confins: Mélanges offerts à B. Gain* / Éd. A. Canellis, M. Furno. Grenoble, 2008. P. 37–51; *Luongo G.* I panegirici di Giovanni Crisostomo sulle sante martiri antiochene // *Atti del XI Simposio paolino: Paolo tra Tarso e Antiochia: Archeologia, storia, religione* / A cura di L. Padovese. R., 2008. P. 235–255; *Вселенские Соборы*. СПб., 2009. Вып. 2: Богословие Церкви эпохи Вселенских Соборов в трудах рус. ученых (CD-Rom).

**Почитание.** В визант. Синаксарях память И. З. помещена под 14 сент. (с указанием, что это день его кончины); имеется отсылка к основному празднованию — 13 нояб.: торжество было перенесено на это число из-за совпадения с праздником Воздвижения Честного Креста Господня (SynCP. Col. 46). Под 13 нояб. в Синаксаре К-польской ц. помещено краткое жизнеописание И. З., объяснение, почему память перемещена на эту дату, и иконографический подлинник (Ibid. Col. 218–219). В разных визант. Синаксарях сказания различаются по содержанию и степени подробности, но в целом все имеют общую основу: сведения древних церковных историков (Сократ, Созомен, Феодорит Кирский) и ранних агнографов (Палладий, Георгий Александрийский). В Типиконе Великой ц. под 13 нояб. помещено последование И. З.; в Синаксаре при Типиконе указано, что это день изгнания И. З. из К-поля (что расходится с датой, указанной Сократом — 20 июня: *Socr. Schol. Hist. eccl. VI 18*). Следующая дата, указанная в Синаксаре К-польской ц. как день хиротонии И. З. во епископа К-польского, — 15 дек. (SynCP. Col. 312–313). 27 янв. значится как день перенесения мощей И. З. (Ibid. Col. 425). Эта дата праздновалась в К-поле с не меньшей торжественностью, чем 13 нояб. В Типиконе Великой ц. под 27 янв. указан собор (синаксис) И. З. с крестным ходом от Великой ц. к ц. ап. Фомы в квартале Амантия (ἐν τοῖς Ἀμαντίου) и далее к ц. св. Апостолов (*Mateos. Turisop. T. 1. P. 213–215*). Служба 13 нояб. тождественна службе 27 янв., но маршрут крестного хода 13 нояб. указан другой: от Великой ц. до Форума и далее к ц. св. Апостолов (Ibid. P. 99–101). День памяти Трех святителей: И. З., Василия Великого и Григория Богослова (30 янв.) — был установлен в 1084 г. (имеется т. зр., что это произошло в сер. XI в.), во 2-й пол. XI в. Евхантский митр. Иоанн Мавропод составил на этот праздник 2 канона (о датировках см.: *Никифорова А. Ю. К истории почитания Трех Святителей и происхождения их праздника // КВНФ. 2000. Вып. 1. С. 81–88*). Имп. Мануил I Комнин в сер. XII в. постановил считать 13 нояб. праздничным днем, предписав воздерживаться в этот день от всех занятий (*ActaSS. Sept. T. 4. P. 691*).



Святители Василий Великий, Иоанн Златоуст и Григорий Богослов. Икона-таблетка. Коп. XV в. (ИГОМЗ)

Визант. Синаксари послужили основой для условно называемого Александрийского Синаксаря — копт. редакции арабо-яковитского Синаксаря, в к-ром сказание об И. З. носит характер компиляции, одним из источников к-рой был Синаксарь *мелькитов*. Аль-Бируни в сочинении о праздниках мелькитов упоминает память И. З. только 27 янв. Эта дата отсутствует в арабо-яковитском Синаксаре, где память И. З. закреплена за 17 числом месяца хатур (13 нояб.) и 12 числом месяца пашонс (башунс) (7 мая). В качестве др. источников сказания об И. З. в этом Синаксаре указаны александрийский календарь, календарь аввы Иоанна (Анба Юнус), еп. Копта (Кифта), и некие древние рукописи. 7 мая названо компилятором днем кончины И. З., а 13 нояб. — датой перенесения мощей И. З. в К-поль. При этом оговаривается, что др. «коптские календари» вместо 13 нояб. указывают 22 день месяца пашонс (17 мая), а греки празднуют это событие в 12 день месяца амшир (6 февр.). В мелькитском календаре говорится, что И. З. умер «14 илула, т. е. 17 тот» (14 сент.) (PO. T. 3. Fasc. 3. P. 302–303 [226–227]). Однако эти сведения скорее всего не имеют ничего общего с реальной практикой: в Коптской Церкви, как можно судить по копто-араб. месяцеслову при Евангелиях (с XII в.), память И. З. отмечалась 17 хатура (13 нояб.) и 12 пашонса (7 мая). Оба праздника не отличались особой торжественностью, и ни в один из них не по-

лагалось даже отдельных евангельских чтений в честь И. З. (Ibid. T. 10. Fasc. 2. P. 193, 203 [29, 39]). Содержание сказания об И. З. в Александрийском Синаксаре близко соответствующим заметкам визант. Синаксарей, хотя в нем появляются неточности, связанные, по-видимому, с недопониманием араб. компилятора. Так, напр., говорится, что во время 1-й ссылки И. З. удалился на о-в Абракис, не известный ни по каким источникам. Также лишь эти 2 даты указаны в календаре Абу-ль-Бараката (XIV–XV вв.) — с уточнением, что 1-я — дата перенесения мощей, а 2-я — дата смерти (Ibid. Fasc. 3. P. 258, 271 [14, 27]).

Произведения И. З. были довольно широко известны уже в ранних переводах на копт. язык. Из ранних аскетических произведений святого в V–VI вв. на саидском диалекте существовали «Слова к Феодору падшему» и «Второе слово о сокращении к Телехию». Из экзегетических слов И. З. на Свящ. Писание в переводе известны лишь отрывки из гомилий на Послание к Евреям. Также были переведены отдельные гомилии на праздники и нек-рые сюжеты Библейской истории: «Об Иосифе» (CPG, N 4566), «О Сусанне» (CPG, N 4567), «О Давиде и Сауле» (CPG, N 4412), «О Петре и Илие» (CPG, N 4513), «О хананеянке» (CPG, N 4529), «На Рождество» (CPG, N 4657) и «На Пятидесятницу» (CPG, N 4536). Еще больше творений И. З. переводилось на бохайрский диалект (с VII в., когда он получил большее распространение в качестве лит. нормы копт. языка). Не исключено, что произведения, известные на бохайрском диалекте, являются переработками более ранних саидских переводов. К этому можно добавить довольно обширное собрание гомилий, приписываемых И. З., к-рые были созданы непосредственно на коптском языке егип. авторами. В некоторых из этих гомилий содержатся псевдо-автобиографические данные, не имеющие никакого отношения к жизни И. З. Так, гомилия о мч. Викторе (см.: *Виктор* (пам. 11 нояб.)), включенная в коптской агнографической традиции в цикл Феодора Антиохийского, называет И. З. одним из приближенных никогда не существовавшего архиеп. Димитрия Антиохийского, якобы рукоположившего И. З. во пресвитера. Известен цикл, состоя-





щий из 4 произведений: Жития И. З., 2 энкомиев о 24 бодрствующих и энкомия арх. Михаилу, приписываемых некоему еп. Евстафию Фракийскому. В этом цикле сообщается о том, что И. З. был изгнан во Фракию, проповедью обратил в христианство мн. язычников и поставил для них епископа — наставника Евстафия Фракийского (*Campagnano A., Maresca A., Orlandi T., ed. Quattro omelie copte: Vita di Giovanni Crisostomo; Encomii dei 24 vegliardi; Encomio di Michele Arcangelo di Eustazio di Tracia. Mil., 1977; Orlandi T. John Chrysostom // CoptE. Vol. 5. P. 1357–1359.*)

В сиро-яковитских Минологиях встречаются различные даты памяти И. З. Самый ранний — Минология из мон-ря Кеннешре, возможно принадлежащий Иакову Эдесскому (VII в.), упоминает только 13 сент. (PO. T. 10. Fasc. 1. P. 34). Эта дата вошла в позднейшие сир. Минологии (Ibid. P. 46, 52, 108). 2-й по времени написания Минологий — рукопись, принадлежавшая еп. Нисибина Моисею (X в.), — указывает 27 янв. (память перенесения мощей), 13 сент. и 24 нояб. (особое поминовение И. З. в соборе Святых отцов вместе с Афанасием и Кириллом Александрийскими и Григорием Неокесарийским, Григорием Назианзином, Григорием Нисским (Ibid. P. 37, 46, 48). Дата 24 нояб. как празднование И. З. не осталась в последующей традиции. В Минологии при богослужбном сборнике 1190 г. сиро-палестинского происхождения из г. Наблуса память И. З. закреплена за нетрадиц. датой — 25 янв. Учитывая богослужбный характер сборника, можно предположить, что дата памяти И. З. была перенесена с 27 на 25 янв., т. к. на 27 янв. приходилась память весьма почитаемого на Востоке вмч. *Иакова Персянина* (Ibid. P. 54). В сводном «сигистанском» Минологии XIII в. память И. З. значится под 27 янв., 15 дек. и 13 сент., а также имеется указание, что настоящий день кончины И. З. — 14 сент. (Ibid. P. 124). В 2 Минологиях из Халеба: еп. Шахадаха (XVII в.) и Фадлаллы (XVI в.), — в основу которых положены совр. греч. Синаксари и месяцесловы, указан день памяти 13 нояб. (Ibid. P. 65).

Почитание И. З. на Востоке коптами и яковитами было весьма умеренным; наибольшее распространение оно получило среди правосл.

мелькитов, к-рые уже к X в. перевели жития и сочинения И. З. на араб. язык. Известным переводчиком был антиохийский диак. Абдаллах (Феодул), живший в кон. X в., когда Антиохия находилась под визант. властью: это создавало благоприятные условия для деятельности Феодула и для Церкви в целом. Феодул перевел на араб. язык гомилии И. З. на кн. Бытие, на Евангелия от Матфея и от Иоанна, на Послание к Евреям. Известны и др. анонимные переводы сочинений И. З., напр. Слов о священстве. Гомилии И. З. читались правосл. мелькитами за богослужениями: так, дополнение к одному араб. часослову мелькитско-визант. обряда (XIV в.) предписывает читать на всенощных и утрене от Пасхи до Пятидесятницы гомилии И. З. на Евангелие от Иоанна; от Пятидесятницы до Воздвижения Креста Господня — на Евангелие от Матфея; от Воздвижения до Четырдесятницы — «Маргарит» и комментарий на 14 Посланий ап. Павла. Последнее сочинение в известных в наст. время араб. рукописях не зафиксировано.

Богослужбная практика привела к появлению сборников определенных гомилий И. З. и к включению его проповедей в более обширные гомилярии, появлявшиеся вплоть до Нового времени и включавшие как уже существующие переводы Слов И. З., так и новые. Также эти гомилярии адаптировались для употребления ливанскими маронитами. Так, сборник 34 гомилий в переводе мелькитского Антиохийского патриарха *Афанасия III Даббаса* (1686–1694; 1720–1724) (изд. в 1706) был переработан и введен в употребление маронитской Церковью архиеп. Халебским (Алеппским) Германом Фархатом (*Bacha C. S. Jean Chrysostome dans la Littérature arabe // Хрυσостόκια. 1908. P. 173–187.*)

Из агиографических произведений на араб. язык с греческого было переведено Житие И. З. Георгия Александрийского; также краткие сказания об И. З., почерпнутые из совр. ему визант. Синаксарей, вошли в мелькитский Синаксарь, последняя переработка которого была осуществлена в 1612 г. митр. Мелетием Кармой (впосл. патриарх *Евфимий II*). Перу патриарха Макария III принадлежит пространное Житие И. З. (более 200 страниц рукописного текста в кодексе XVIII в.

Patr. Orth. Damas. 1611) в составленном им сборнике, озаглавленном в рукописи как «Часть Синаксаря...». Однако по своему объему оно мало напоминает синаксарное сказание и скорее всего является, как др. жития этого сборника, переработкой пространного Жития И. З. из Миней Симеона Метафраста (BHG, N 875) (*Nasrallah. Histoire. Vol. 1. P. 80–81, 108.*) Попытки составления жизнеописаний И. З. предпринимались деятелями различных вост. Церквей и в XIX–XX вв. — уже на основе совр. научной исторической критики.

Несмотря на большое почитание И. З. в Византии, из всех к-польских храмов, ему посвященных, известна только одна церковь, о к-рой в IX в. упоминает в ямбических стихах прп. *Феодор Студит* (PG. 88. Col. 1801). В Житии прп. Иосифа Песнопisca (Vita Sancti Iosephi Hymnographi. 24 // PG. 105. Col. 961) сообщается, что прп. *Иосиф Песнопisceц* поместил в этом храме мощи ап. *Варфоломея* и прп. *Григория Декаполита* и основал при нем мон-рь. Местонахождение этой церкви неизвестно; после IX в. она более не упоминается в источниках. Возможно ее отождествление с ц. св. Иоанна (неизвестно какого) в Ксирокипии (τὸ Ἐν-ροκίτιον — *Janin. Eglises et monastères. P. 272.*)

В районе дер. Коман Понтийских в сел. Бизери (Акбелен) почитание места кончины И. З. письменно зафиксировано только в 1656 г., в эпоху тур. правления. *Павел Алеппский* упоминает гробницу (маририй) мч. Василиска в Команах, в к-рую первоначально было положено тело И. З., и разрушенный мон-рь близ Коман. Также Павел сообщает о месте поклонения И. З. — саркофаге, перенесенном из маририя мч. Василиска в ц. Воздвижения в Бизери, населенном тогда по преимуществу армянами. По предположению Павла Алеппского, именно по той древней дороге, по к-рой он в составе делегации патриарха Макария III прибыл из Энои (ныне Унье) в Токат, перевозились мощи И. З. в 438 г. до того места, откуда их переправили морем в К-поль (*Павел Алеппский. Путешествие. С. 639–640.*) Эта гипотеза кажется вполне обоснованной, необходима лишь небольшая корректировка: древняя рим. дорога, пролежавшая через Неокесарию, выходила на побережье чуть



восточнее — возле гавани Полемоний (ныне Фатса). Можно предполагать, что именно гавань Полемоний была целью конвоя, сопровождавшего И. З., откуда он должен был бы продолжить путь до Питиунта морем. Несмотря на это относительно позднее описание, предварительные исследования тур. археологов подтверждают факт существования в Бизери монастыря еще в визант. эпоху, однако данный объект недостаточно исследован, что не позволяет указать более точно, с какого времени он действовал (*Burcu Erçiyas D. Comana Pontica: A City or a Sanctuary? // Mithridates VI and the Pontic Kingdom. Aarhus, 2009. P. 311*). Что касается гробницы И. З., то она существовала там еще в нач. XX в.

В кон. XIX в. появляется т. н. абхазская теория, согласно к-рой И. З. умер в сел. Гума (в XIX в. — село Михайловка, ныне — с. Шрома), в 15 км на север от совр. г. Сухума. Авторство этой теории приписывается «греческому археологу из Константинополя» К. Вриссису, о личности и деятельности к-рого ничего не известно, кроме небольшой заметки в работе архим. Леониды (Кавелина) «Абхазия и ее христианские древности» (М., 1887). Архим. Леонид пишет: «В то время, когда составлялось это описание, мы получили из Ново-Афонского Симоно-Кананитского монастыря известие, что в ноябре месяце 1884 г. прибыл к ним из Константинополя один ученый грек-археолог, Константин Вриссис, и поведал им, что он, занимаясь церковной археологией, при помощи недавно обнаруженной в одной из европейских библиотек пергаментной рукописи 6403 (895 г.), нашел точное указание места города Команы, где скончался на пути в Питиус и был погребен св. Иоанн Златоуст в 407 г. Рукопись эта, по его словам, заключает в себе «археологические добавления» к известному ученому труду патриарха Фотия «Библиотека, или Описание 1000 книг». Господин Вриссис привез с собою и карту Восточного берега Черного моря, составленную им на основании упомянутых «археологических добавлений». Из Сухума он взял проводника и отправился прямо на речку Гумисту, где в 12 верстах выше Сухума (древнего Севастополиса) на одном из притоков реки Гумисты, речке Гума (Кума) близ селения Гуми

(ныне Михайловка); и действительно указал, руководясь своею картою, развалины древнего поселка и развалины большого храма, доселе малоизвестные и малоисследованные. Эти развалины, по его изысканиям, суть развалины города Коман или, точнее, Коуман и его храм во имя священномученика Василиска, епископа Команского (IV в.), где, как известно, были погребены в 407 г. и мощи св. Иоанна Златоуста до их перенесения в Константинополь в 437 г.» (Там же. С. 58–59). Ни о каких печатных трудах Вриссиса не известно; записка, оставленная Вриссисом в Новоафонском мон-ре, также «утрачена». Т. о., сведения, изложенные архим. Леонидом, являются единственным источником о Вриссисе и его до сих пор не найденном «археологическом дополнении». Вероятность обнаружить это дополнение (не известное никакому визант. автору) невелика, особенно после капитальной работы, проделанной франц. исследователем Рене Анри с рукописями «Библиотеки» Фотия в процессе издания этого сочинения (*Phot. Bibl.; ср.: Martini E. Textgeschichte der Bibliothek des Patriarchen Photios von Konstantinopel. Lpz., 1911. Tl. 1: Die Handschriften, Ausgaben und Übertragungen*), а также учитывая, что предполагаемая рукопись хранилась в одной из европ. б-к, фонды которых хорошо описаны и каталогизированы к наст. времени.

«Абхазская теория» вызвала скептическое отношение в научной среде; в зарубежной лит-ре она не принимается во внимание. Из дореволюционных российских исследователей на нее обратили внимание помимо архим. Леониды Г. Ласкин и А. В. Карташев, к-рые с осторожностью высказались по этому вопросу (ср.: *Дорофей (Дбар). 2005. С. 143*), — хотя еще в 1904 г. российское правительство поручило профессорам истории Церкви А. И. Бриллиантову и византинисту В. Н. Бенешевичу исследовать этот вопрос (*Карташев. События. С. 183*). Однако эта инициатива была проигнорирована, и, вопреки мнению Карташева, отнюдь не по причине случившейся войны и революции: рус. ученые-византинисты сочли «абхазскую теорию» совершенно безосновательной. В работах исследователей советского (*Стражев В. И. Руинная Абхазия. Сухум, 1925; Воронов Ю. Н. В мире архит.*

памятников Абхазии. М., 1978. С. 31–33) и постсоветского (*Хрушкова Л. Г. Раннехристианские памятники Вост. Причерноморья (IV–VII в.). М., 2002. С. 56*) периодов не появилось ничего нового на данную тему, кроме пересказа вышеприведенного текста архим. Леониды. В новейшее время одним из главных приверженцев «абхазской теории» является иером. Дорофей (Дбар), подведший в одной главе своей монографии (*Дорофей (Дбар). 2005. С. 143–158*) итог всех исследований по настоящему вопросу.

Самое слабое звено «абхазской теории» заключается в отсутствии «археологического дополнения», которое никому, кроме не менее загадочного Вриссиса, не было известно. Кроме того, ни в одном позднерим. или визант. источнике не упоминается г. Команы на территории совр. Абхазии. Этот топоним появляется только в кон. XIX в. (не без влияния теории Вриссиса) как попытка интерпретации тогдашнего абх. названия этой местности (Гума). Несмотря на большое количество древностей, в т. ч. рим. и ранневизант. периодов, найденных в Гуме, создание т. н. Команского храма может быть датировано не ранее, чем XI в. (*Воронов. В мире архит. памятников. 1978. С. 31–33*).

«Абхазская теория» зиждется, с одной стороны, на указании позднего визант. хронографа *Иоанна Зонары* (XII в.), что патриарх Прокл убеждал имп. Феодосия II перевезти мощи И. З. из Питиунта в К-поль (ἀξιοῖ τὸν βασιλέα τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ ἐκ Πιτυόντος ἀνακομισθῆναι — *Zonara. Epit. hist. 1897. S. 106*), с другой — на букв. интерпретации слов Палладия «проходя по этому тяжелейшему трехмесячному пути» (ἐπὶ τρίμηνον τὴν ἀργαλεωτάτην ἐκεῖνην βαδίζων ὁδόν — *Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 11 // SC. Vol. 341. P. 224*) — т. е. что И. З. провёл в пути от Кукуса до Коман 3 месяца. Фраза Палладия допускает и др. интерпретацию: И. З. предстояло провести в пути до Питиунта 3 месяца — употребление причастий наст. времени может указывать на незавершенность действия — т. е. лишь намеченный трехмесячный путь. Указание же Иоанна Зонары вполне может быть неточным, что вообще характерно для его хроники; в любом случае оно противоречит др. источникам, к-рые не упо-



минают о пребывании останков И. З. в Питиунте. Кроме того, «абхазская теория» противоречит прямому указанию Феодорита Кирского, писавшего всего через 3 десятилетия после смерти И. З., что «Господь не попустил ему вселиться в это скопище варваров» (*Theodoret. Hist. eccl. V 34*): данное замечание было бы лишено смысла, если бы И. З. умер всего в 20 километрах от Питиунта, на землях (на территории совр. Абхазии), также населенных варварским народом. Созомен свидетельствует, что И. З. умер в Команах «в Армении» (*Sozom. Hist. eccl. VIII 28*): он мог подразумевать М. Армению как историческую область, включавшую также внутренние районы провинции Понт Полемониакский. В то же время эта провинция сама в поздней рим. номенклатуре имеет параллельное название — Армения Третья (Кукус находился в Армении Второй с центром в Мелитине).

Несмотря на обоснованность гипотезы о кончине И. З. на территории совр. Абхазии, не исключено, что святитель имел там особое почитание, в первую очередь — в Питиунте, где под алтарем кафедрального собора была сооружена символическая гробница И. З. В 1898 г. возле Михайловки был основан жен. монастырь во имя И. З. Посетивший эти места в 1906 г. свящ. Александр Кременецкий (впосл. *Александр*, архим.) приводит свидетельства о широком почитании среди монахов и местного населения И. З. и мч. Василиска (*Кременецкий А. С., свящ.* Место блаженной кончины и погребения св. Иоанна Златоустого и Василиско-Златоустовский мон-рь в Абхазии. Воронеж, 1908<sup>2</sup>; ср.: *Дорофей (Дбар)*. 2005. С. 150–151). Однако если принять факт археологических находок Вриссиса, то с этого момента до 1906 г. прошло более 20 лет — достаточный срок для возникновения почитания святого, тем более что в честь его был основан мон-рь. После окончания реставрационных работ (1990) в Василиско-Златоустовский мон-рь был возвращен массивный каменный саркофаг раннехрист. эпохи, который с этого времени стал почитаться как гробница И. З. Этот саркофаг был найден в кон. XIX в. при строительстве колокольни, он содержал захоронение. В 1905 г. хранившиеся в нем останки были извлечены и перезахоронены вблизи храма, а сам сарко-

фаг помещен в храм. В 1967 г. его перенесли в кафедральный собор в Сухуме (Сухуми) из-за обветшания «Команского храма». По словам свящ. Александра Кременецкого, в 1906 г. саркофаг еще не выдавался за гробницу И. З., но рассматривался как гроб «какой-либо сановитой особы, может быть, епископа» (*Кременецкий*. Место блаженной кончины... 1908. С. 23). Соответственно, отождествление его с гробницей И. З. возникло позже (*Дорофей (Дбар)*. 2005. С. 152–153. Примеч.). Представляется маловероятным, чтобы саркофаг, содержащий некогда мощи и служивший предметом поклонения, впосл. мог быть использован для нового захоронения, в то время как и символический саркофаг в Пицунде (выдаваемый также за подлинный), и мраморный саркофаг в Бизери оставались пустыми.

На Западе основным днем почитания И. З. стала дата перенесения его мощей — 27 янв. Впервые она упоминается в Малом (древнем) Римском Мартирологе (сер. IX в.; PL. 123. Col. 146); отсюда она перешла в Мартирологи свт. Адона Вьеннского (2-я пол. IX в.; PL. 123. Col. 223), *Узуарда* (2-я пол. IX в.; PL. 123. Col. 699), *Ноткера Заики* (нач. X в.; PL. 131. Col. 1040). Заметки в этих Мартирологах представляют собой краткие указания о святом без жизнеописания. Свт. Адон применительно к памяти И. З. употребляет слово «natalis», к-рое обычно служит для обозначения памяти мучеников (в отличие от «depositio» — «кончина» для всех прочих святых). Эта тенденция нашла продолжение у Ноткера, к-рый причисляет И. З. к мученикам. До XVI в. в Западной Церкви поминовение И. З. совершалось только 27 янв., а затем к этой дате добавилось 14 сент., что нашло отражение в Римском Мартирологе кард. Цезаря *Барония*, во мн. частных Мартирологах (Гелесини, Шестаньоль и др.) и списках святых XVI в. (Феррари и др.), под влиянием византийской традиции. Однако день памяти 14 сент. изначально носил характер простого поминовения (commemoratio), без литургического празднования (к-рое до сих пор закреплено только за 27 янв.).

*Д. В. Зайцев*

**Мощи.** В новой ц. св. Апостолов в К-поле, выстроенной при имп. Юстиниане I, гробница И. З. находи-



*Перенесение мощей свт. Иоанна Златоуста. Икона. XVII в. (Византийский музей, Афины)*

лась в алтарной части храма. В энциклике на перенесение мощей свт. Григория Богослова, которое состоялось в правление имп. Константина VII Багрянородного (913–959), говорится о том, что они были помещены в ц. св. Апостолов рядом с мощами И. З. (*ActaSS. Maii. T. 4. P. 453*). В лат. описании святынь К-поля XII в. (Аноним Меркати) упоминаются гробницы И. З. и свт. Григория в ц. св. Апостолов: «В полу же алтаря слева лежит святой Иоанн Златоуст, а справа — святой Григорий Назианзин, называемый Богословом» (Описание святынь Константинополя в латинской рукописи XII в. / Пер., предисл., коммент.: Л. К. Масиель Санчес // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 436–463). В 1200 г. о гробницах И. З. и свт. Григория в алтаре ц. св. Апостолов упоминал рус. паломник Добрыня Ядрейкович (свт. *Антоний*, архиеп. Новгородский).

После завоевания К-поля крестоносцами (1204) при ц. св. Апостолов, где хранились мощи, был основан капитул каноников. Тогда же святыни храма были различными путями вывезены на Запад, однако достоверные сведения о перенесении мощей И. З. отсутствуют. В 1206 г. в Зап. Европу, возможно в Германию, были отправлены мощи (или частицы мощей) И. З., происходившие из храма Св. Софии (*Riant*. 1875. P. 192–193). Авторы XVI–XVII вв. (кард. Цезарь Бароний, Дж. Чампини и др.) упоминали о наличии



мощей И. З. в Риме, однако не сообщали об их происхождении. Поскольку мощи свт. Григория Богослова, также хранившиеся в ц. св. Апостолов, были перевезены в Рим после IV крестового похода (первоначально хранились в греч. монастыре при посвященной ему церкви) (ActaSS. Maii. T. 2. P. 454–459), то А. Рокки вслед за болландистами предположил, что мощи И. З. оказались в Риме в то же время, возможно при папе *Иннокентии IV* (1243–1254) (*Rocchi*. 1908. P. 1104–1107, 1133). В 1408 г. в соборе св. ап. Петра на Ватиканском холме существовал алтарь во имя И. З. По сведениям Чампини, мощи первоначально находились в ц. св. Петрониллы, затем в ц. Санта-Мария делла Феббре на Ватикане (ActaSS. Sept. T. 4. P. 694). С 1567 г. святыня хранилась в ц. св. Андрея. Перед освящением нового здания собора св. Петра по указанию папы *Урбана VIII* мощи И. З. были перенесены в этот храм и помещены в алтаре Капеллы Коро (1626). В авг. 1990 г. было проведено освидетельствование святыни, показавшее, что мощи находились в свинцовом ларце, вложенном в кипарисовый ковчег.

27 нояб. 2004 г. папа Римский *Иоанн Павел II* передал прибывшему в Ватикан К-польскому патриарху *Варфоломею I* большую часть мощей И. З. и свт. Григория Богослова. Торжественная церемония передачи состоялась в соборе св. Петра. В тот же день делегации К-польской Церкви во главе с патриархом и Римско-католической Церкви во главе с председателем Папского совета по содействию христианскому единству кард. Вальтером Каспером вместе с мощами прибыли в Стамбул, где возвращенной святыне была организована торжественная встреча. Реликвии были временно помещены в пареклисионе ц. ап. Андрея. 30 нояб. мраморные ковчеги с мощами И. З. и свт. Григория Богослова были установлены в патриаршей ц. вмч. Георгия в стамбульском р-не Фенер (Фанар). В память этого события был учрежден новый праздник — возвращение мощей святителей Григория Богослова и И. З., совпадающий с днем памяти ап. Андрея Первозванного (30 нояб.).

11 апр. 2007 г. кард. Римско-католической Церкви Стивен Фумио Гамао передал в дар архиеп. Хабаровскому и Приамурскому Марку час-

тицу мощей И. З. из Ватикана. Ковчег с мощами хранится в Спасо-Преображенском кафедральном соборе, где будет оставаться до освящения храма Хабаровской ДС во имя свт. Иннокентия, митр. Московского.

В связи с перенесением мощей И. З. из К-поля на Запад русские паломники — *Стефан Новгородец* (1348/9), анонимный паломник (нач. 90-х гг. XIV в.), *Александр Дьяк* (90-е гг. XIV в.) упоминали только о пустом гробе святителя, оставшемся объектом поклонения в к-польской ц. св. Апостолов (*Majeska*. 1984. P. 43, 149, 161). В какой-то момент возникло представление, что внутри этого гроба все-таки находятся мощи: *Игнатий Смольнянин* пишет, что мощи И. З. лежали в ц. св. Апостолов запечатанными в ковчеге (Ibid. P. 95), а в редакторской приписке к тексту рус. анонимного паломника сообщается, что гроб с нетленными и благоухающими мощами И. З. находился в алтаре Св. Софии (Ibid. P. 135). В связи с этим Р. Жанен предположил, что в 90-х гг. XIV в. гробница И. З. могла быть перенесена в Св. Софию (*Janin*. Églises et monastères. P. 45), где также хранился посох святителя, о чем упоминают рус. анонимный паломник и диак. Зосима (1419) (*Majeska*. 1984. P. 133–135, 183). Представление о том, что мощи И. З. остались в К-поле, также отразилось в предложении султана Баязида II франц. кор. Карлу VIII передать ему «целое тело» святителя (1489).

Хотя, согласно зап. традиции, глава И. З. была увезена крестоносцами в аббатство *Клерво* (впосл. в сер. XIII в. помещена аббатом Стефаном из Лексингтона в капелле коллегии св. Бернарда в Париже и утрачена в годы Французской революции — *Riant*. 1877. T. 2. P. 196–197), посетившие К-поль путешественники упоминают об этой реликвии. Из сообщений несторианина Раббана Саумы (кон. XIII в.), Стефана Новгородца, анонимного арм. путешественника (кон. XIV — нач. XV в.) и рус. диака. Зосимы (1419) известно, что глава И. З. хранилась в жен. мон-ре Пресв. Богородицы, отождествляемом исследователями с мон-рем Пресв. Богородицы «тон Патрикиас» (*Majeska*. 1984. P. 374–375).

Сведения о главе И. З. (или о ее частях) в зап. христ. мире, собранные болландистами, крайне противоречивы. В Сицилийском Марти-

рологе, составленном О. Каэтано, сообщается, что 27 янв. в мон-ре Спасителя (Сан-Сальваторе) в г. Мессина (Сицилия) праздновалось перенесение туда главы И. З. По сведениям болландиста Д. Папebroxa, в XVII в. в картузианском мон-ре во Флоренции находился бюст-реликварий древней работы, к-рый заключал в себе главу И. З. В 1995 г. в запасниках собора Санта-Мария дель Фьоре во Флоренции была обнаружена нетленная глава святого, отождествляемая с главой И. З. В 2007 г. часть нижней челюсти от этой главы была передана Румынской Православной Церкви. Папebrox сообщал, что др. бюст-реликварий, также, как говорили, заключавший в себе главу И. З., ему показывали в Майнце. О главе И. З., хранившейся в кафедральном соборе Майнца, упоминал Николай Серарий (*Serarius N. Moguntiacae res. Moguntiae*, 1604). В сер. XVII в. Арнольд Раиссий утверждал, что «целый череп» И. З. находился в сокровищнице собора св. Донатиана в Брюгге (совр. Бельгия). По мнению болландистов, сообщение Раиссия не заслуживает большого доверия, поскольку А. Сандер в 1641 г. свидетельствовал о том, что в Брюгге хранилась лишь часть черепа некоего еп. св. Иоанна, к-рый не назван у него Златоустом. По местным преданиям, частицы главы И. З. хранились в *Эскориале* и в соборе г. Пеша (Италия).

Согласно правосл. традиции, глава И. З. была подарена визант. имп. *Иоанном VI Кантакузину* (1341–1354) афонскому мон-рю *Ватопед*. Эта святыня пользовалась большим почитанием на правосл. Востоке. В 1560 г. ватопедские монахи привезли в Молдавию для поклонения реликвии, в т. ч. челюсть И. З., которую господарь Александр Лэпушняну поместил в основанный им мон-рь Слатина (*Năsturel P. S. Dix contributions roumano-athonites (XIV<sup>e</sup>–XVI<sup>e</sup> siècles)*. 8: D'un achat de reliques à Vătorpédi par le Prince Alexandre Lăpușeanu de Moldavie // *Buletinul Bibliotecii Române*. N. S. Freiburg i. Br., 1985. Vol. 12. P. 37–38). В 1649 г. от посланной ватопедцами в Молдавию главы И. З. получила исцеление жена господаря Василия Лупу Екатерина (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1652 г. Д. 37. Л. 33–34). Прибывший в 1652 г. в Москву ватопедский архим. Дамаскин сообщил о случившемся в монастыре пожаре и о необходимости







Ковчег с Честной Главой  
свт. Иоанна Златоуста  
(храм Христа Спасителя, Москва)

изыскать значительную сумму денег (2 тыс. р.) на обновление росписей собора. Он сообщил о готовности монастырских властей прислать на время в Москву для поклонения древние ватопедские святыни — крест равноап. имп. Константина I Великого и главу И. З. (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1652 г. Д. 37. Л. 17, 33–35). От имени царя Алексея Михайловича в Ватопед была отправлена грамота, в которой игум. Феодосию и братии предлагалось «наши царского величества милости и жалованья к себе поискати, тот честный животворящий Крест Господень... и главу святого Иоанна Златоуста для поклонения прислати к нам, великому государю, к нашему царскому величеству, с тем же с архимандритом Дамаскиным или



Десница  
свт. Иоанна Златоуста  
(мон-рь Филофеев на Афоне)

с бным верным человеком, кому в том верите» (Там же. Л. 36–38). Дамаскин вернулся в Россию с ватопедскими реликвиями, оказавшись вместе с келарем Даниилом и сопровождавшими его греками-купцами в Брянске 17 мая 1655 г., как об этом свидетельствует отписка воеводы кн. Трубецкого (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1655 г. Д. 15. Л. 5–18; о приезде Дамаскина: *Ченцова В. Г.* Царские сабли, саадак и пастырский посох: К истории вещей из Музеев Моск. Кремля, привезенных с Христианского Востока в сер. XVII в. // *Каптеревские чт.: Сб. ст. М., 2009. Вып. 7.*

С. 234–236). После торжественной встречи святыни ватопедский архимандрит и др. путешественники были отправлены с большой охраной до Рославля, а оттуда — в Смоленск, по царскому указу, в сопровождении архиеп. Тверского Лаврентия. В Смоленск же был отправлен указ, чтобы Лаврентия Тверского, а с ним вместе и всех греков после молебна в соборной церкви препроводить к царю «в поход». 7 июня 1655 г. Дамаскин был торжественно принят в царском шатре близ Шклова, а святыни, переданные царю, были позже отправлены в Москву к патриарху Никону. О почитании привезенной главы И. З. в рус. столице свидетельствует Павел Алеппский: главу И. З. в серебряном позолоченном ковчеге торжественно нес один из архимандритов во время встречи царя, возвращавшегося после взятия Смоленска в Москву (*Павел Алеппский. Путешествие. С. 475*).

Данное царем в 1652 г. обещание вернуть крест и главу в обитель было им нарушено. В грамоте, отправленной ватопедской братии с Дамаскином, говорилось, что Алексей Михайлович «изволил» оставить святыни в Москве «лет на двадцать или менши, на сколько лет доведетца», а в монастырь была отправлена царская милостыня деньгами и соболями на 1800 руб. (*Каптерев. 1914. С. 65–67; Фонкич. 2001. С. 92–94; Чеснокова Н. П.* Святыня

и политика: К идее визант. наследия в России сер. XVII в. // *СВ. 2008. Вып. 69(4). С. 34, 37*). На

протяжении 3 десятилетий ватопедские монахи пыгались вернуть святыни. Архим. Макарий в 1657 г. не был допущен в столицу и получил милостыню в Путивле (*Бантыш-Каменский. 2001. С. 124*). Когда же ватопедский епископ Лука вместе с представителями др. афонских монастырей приехал в Москву весной 1665 г., то в Ватопед была вновь послана значительная милостыня (1 тыс. р.) и царская грамота, в которой указывалось, что крест и глава И. З. «устроены» в Москве, в соборной церкви, и что таким святыням «под властью бусурманскою

быти не достойно». Сопровождавший Луку келарь Кирилл, проявивший неуступчивость и требовавший возвращения святыни («бил челом невежливо»), был сослан на Соловки, откуда в 1675 г. переведен в Чудов мон-рь и только в 1683 г. был отпущен на Афон (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1665 г. Д. 17. Л. 44–48; *Фонкич. 2001. С. 95*). В 1683 г. в Москву для возврата реликвий был послан архим. Дометиан, получивший от царей Иоанна V и Петра I 200 р. и новую жалованную грамоту, в которой приводилась все та же причина невозможности возвращения креста царя Константина и главы И. З. на Св. Гору: они должны остаться в России «на сохранение от насилия нечестивого огарянского». Ватопедским монахам предоставлялась особая выплата за эти святыни — по 500 р. в каждый их приезд за милостыней (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1683 г. Д. 5. Л. 1–7; *Каптерев. 1914. С. 70–71; Фонкич. 2001. С. 96–97*). Когда в 1687 г. в Москву по царской жалованной грамоте приехал архим. Косма, в послании от монахов лишь упоминалось о задержанных в русской столице реликвиях, но без к.-л. просьб об их возвращении. Напротив, братия надеялась по-прежнему, в соответствии с царским пожалованием за эти святыни, получить 500 р. милостыни, т. к. мон-рь нуждался в средствах для проведения воды (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1688 г. Л. 30–35; *Фонкич. 2001. С. 96*). Всего в течение XVI–XVII вв. частицы мощей И. З. привозили на Русь 14 раз (*Каптерев. 1914. С. 77–78*).

Афонскими монахами для успокоения паломников была сложена легенда, что в Москву вместо главы И. З. была послана глава свт. *Андрея* Критского. Однако еще в 1709 г. в перечне ватопедских святынь значилась глава свт. *Андрея* Критского и не упоминалась глава И. З. (*Ипполит (Вишенский), иером. Пелгрия* мация, или Путешественник... во Святой град Иерусалим. М., 1877. С. 111). Версия о замене нашла отражение в печатных проскинитариях монастыря Ватопед. Однако в откровенных разговорах ватопедцы отрицали напечатанное (*Тригорович-Барский В. Г.* Второе посещение Св. Афонской горы. СПб., 1887. С. 199–200). Вопрос о святынях остается открытым. В настоящее время в Ватопеде выставлена для поклонения глава, почитаемая как глава И. З.







(Люблина. Нац. и университетская б-ка. Glagolitica. 16 / Сс. 48). В ряде хорватско-славянских сборников XIV–XVI вв., связанных с древней традицией либо отражающих контакты с кириллической книжностью, таких как Винодолский нач. XV в. (Архив ХАЗУ. III а 15), Петрисов 1468 г. (Загреб, Нац. и университетская б-ка. R 4001), сборник XV в. (РНБ. Собр. Берчица. № 5) и др., читаются поучения «о суетном житии и о Страшном Суде» с именем И. З. в заглавии, текст которых нуждается в специальном изучении (Rječnik crkvenoslavenskoga jezika hrvatske redakcije. Zagreb, 2000. Sv. 1. S. XXXI, XXXII).

Не позднее 893 г. св. *Константин*, еп. Преславский, перевел для «Евангелия учительного» катены толкований И. З. и др. авторов на евангельские тексты (*Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 2. Ч. 2. С. 409–434; КМЕ. Т. 2. С. 435).

В X в. в Болгарии была переведена выборка из бесед И. З. «О статуях», представленная в русском списке рубежа XII и XIII вв. (РГБ. Троиц. фонд. № 12) и в ряде позднейших списков (*Мушинская*. 2003) (см. также *Андрианты*). По заказу царя *Симеона* (913–927) была переведена краткая редакция учительного сб. «*Златоструй*», почти целиком состоящая из сочинений И. З. В составе *Изборника 1076 г.*, отражающего болг. оригинал кон. IX в., представлены фрагменты творений И. З. (*Изборник 1076 г. М.*, 2009<sup>2</sup>. Т. 1; по указ.).

Рус. книжниками в кон. XI–XII в. были переведены фрагменты сочинений И. З. и псевдоэпиграфов в составе сборника сентенций «*Пчела*» («*Пчела*»: Древнерус. пер. / Изд. подгот.: А. А. Пичхадзе, И. И. Макеева. М., 2008. Т. 1; по указ.) и Пандектов *Никона Черногорца*. Через посредство последних ряд текстов И. З. вошел во 2-й пол. XII в. в учительную часть *Пролога (Проконенко Л. В.* Источники Пролога за сентябрьскую половину года (краткой и пространной редакции) по четырем спискам XII–XIV вв. // *Словарь древнерус. яз. (XI–XIV вв.)*. М., 2008. Т. 8. Прил. С. 706, 717, 723, 748, 749, 751, 754). Позднее «*Пчела*» неоднократно переводилась на славянский и редактировалась в XIV–XVI вв., а Пандекты *Никона Черногорца* были дважды переведены в XIV в. болг. книжниками.

В сер. XIV в. болг. книжником *Дионисием Дивным* на славянский был переведен «*Маргарит*» (*Ангелов Б. С.* Търновският книжовник Дионисий Дивний // Старобългарска литература. София, 1980. Кн. 7. С. 54–62). Перевод был впервые издан в 1595 г. в Остроге и переиздавался в Москве в 1642 и 1699 гг. В издание 1642 г. было включено пространное Житие И. З., приписываемое патриарху Георгию Александрийскому; издание 1699 г. дополнено 6 переведенными специально для него Словами (*Пекарский*. 1862. С. 5. № 3).

В посл. трети XIV в. болг. книжниками из окружения св. *Евфимия*, патриарха Търновского, был выполнен (в К-поле или в Болгарии) новый перевод 10-томного гомилярия Студийского мон-ря, включавшего минейную и триодную части и содержавшего похвалы Слова И. З. на большинство праздничных и воскресных дней обоих календарных циклов (см.: *Юфу З.* За десетомната колекция Студий: (Из архива на румънски изследвач Й. Юфу) // Проучвания по случай II Конгрес по балканистика. София, 1970. С. 311–342. (*Studia Balcanica*; 2); *Hannick*. Maximos Holobolos. S. 83–255; *Иванова*. 2008. С. 177–625).

Беседы И. З. на кн. Бытие (т. н. Шестоднев И. З.) в 2 томах были переведены в 1425/6 г. на Афоне для серб. деспота Стефана Лазаревича иноком Иаковом Доброписцем и переписаны в том же году переводчиком (Т. 1 – ГИМ. Син. № 36) и сотрудничавшим с ним свящ. Вендиком (Т. 2 – Там же. № 37; см.: *Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 2. Ч. 1. С. 45–53. № 61–62). Перевод представлен рядом серб. (ресавских по правописанию) датированных списков XV в. – Ath. Chil. 402, 403 (1447 г.); Белград, Патриаршая б-ка, № 120 (1451 г.); Болгария, Рыльский мон-рь, № 4/2 (1481 г.). Очевидно, одновременно с этим был выполнен и перевод «словес избранных... от книг, глаголемых Умиление», состоящий частично из поучений с именем И. З. в заглавии и сопровождающий старшие списки (ГИМ. Син. № 36 и 37) «Бесед на книгу Бытие» (*Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 2. Ч. 1. С. 46–50).

В сер. XV в. в мон-ре Ватопед на Афоне серб. мон. Антоний по заказу Никиты, архидиакона митр. Студенничского Василия, перевел на слав.

язык сборник И. З. «*Андрианты*» в 22 главах (см.: *Христова Б.* Описание на ръкописите на Владислав Граматик. Вел. Търново, 1996. С. 49–63). В XVI в. этот перевод получил распространение в рус. рукописной традиции.

По имени И. З. как основного автора и одновременно символа церковного красноречия получил название широко распространенный в русской книжной традиции XV–XVII вв. (и позднейшей старообрядческой) сборник уставных чтений на дни Триоди постной и цветной «*Златоуст*» (СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 358–363); в более ранней славянской рукописной традиции известны случаи наименования «*Златоустом*» (или «*Златоустцем*») и др. сборников, в частности «*Златоструя*» (Ath. Chil. 38, серб. ркп. 1-й четв. XIV в.). Помимо «*Златоуста*» и «*Златоструя*» большое число сочинений И. З. и псевдоэпиграфов с его именем включены в созданные на Руси не позднее XIV в. учительные сборники «*Измаград*», «*Златая цепь*» и «*Златая матица*» (*Истрин*. 1898. С. 491–511; *Бобров, Черторицкая*. 1990). В посл. четв. XVIII – 1-й трети XIX в. «*Златоуст*» неоднократно переиздавался старообрядческими типографиями: известны его издания с выходными данными «*Вильно, 1798*» (4-е изд.), «*Гродно, 1798*», «*Почаев, 1795, 1798*» (и без года издания), «*Супрасль, 1792, 1797*» и 3 издания в «*типографии, с позволения Верховной (Высочайшей) власти*» (*Вознесенский А. В.* / Кириллические издания старообрядческих типографий кон. XVIII – нач. XIX в.: Кат. Л., 1991 (по указ.); о составе см.: *Он же*. Старообрядческие издания XVIII – нач. XIX в.: Введение в изучение. СПб., 1996. С. 73–76, 93–97). В 1700 г. поучения И. З. триодного цикла были изданы (с дополнительной редакцией) в Москве в составе т. н. *Сборника (Пекарский*. 1862. С. 32–34. № 31).

Значительным числом новых больших переводов творений И. З., выполненных в Восточнославянском регионе, отмечен XVI век. В 1519 г. прп. *Максим Грек* по поручению вел. кн. *Василия III Иоанновича* перевел (совместно с толмачом Власом) Толкования И. З. на Деяния св. апостолов, в 1521 г. – его же Толкования на соборные Послания и на Послание ап. Павла к Римлянам, в 1524 г. – Беседы И. З. на Евангелие от Матфея, в 1525 г. (по поручению *Данила*,

митр. Московского и всея Руси) — Беседы на Евангелие от Иоанна (в работе над 2 последними активно участвовал ученик прп. Максима инок *Силуан* (Селиван); в переводе Бесед на Евангелие от Иоанна им помогали Влас и Дмитрий *Герасимов* — см.: *Иванов*. 1969. С. 44, 47–49. № 4–7); не позднее 10-х гг. XVII в. переводы Бесед на Евангелия от Матфея и от Иоанна получают распространение у южных славян (*Ангелов Б. С.* Търновский книжовник. 1980. С. 84–101; Славянские рукописи афонских обителей / Сост. А. А. Турилов, Л. В. Мошкова; ред.: А.-Э. Н. Тахиаос. Фессалоники, 1999. С. 46–48. № 62–65). Прп. Максиму Греку принадлежит также перевод ряда небольших сочинений И. З. и выписок из них (*Иванов*. 1969. С. 61–63. № 41–51). Перевод XVI в. Бесед И. З. на Евангелие от Матфея был издан в Москве в 1664 г., на Евангелие от Иоанна — год спустя.

В литов. период жизни к переводам творений И. З. обратился кн. А. М. *Курбский*. Им были переведены с латинского произведения И. З., до того неизвестные в слав. традиции, либо те, переводы к-рых были, на его взгляд, неудовлетворительны. В результате появился сб. «Новый Маргарит», включавший 67 сочинений И. З., снабженных полным перечнем («Каталогус албо реестр всех книг божественнаго Иоанна Златоустаго») произведений этого автора (состав см.: *Сергеев*. О вновь найденном Вольтинском списке. 2006. С. 151–157). «Новый Маргарит» как единое целое не получил широкого распространения в рукописной традиции, сохранившись в 3 списках (*Беляева*. 1984. С. 121–122; *Сергеев*. О вновь найденном Вольтинском списке. 2006), однако во 2-й пол. XVI–XVII в. он широко использовался рус. книжниками для пополнения др. сборников сочинений И. З. (*Беляева*. 1984. С. 121–124). При издании в 1664 г. на Печатном дворе Бесед на Евангелие от Матфея беседа 45, отсутствовавшая в переводе прп. Максима Грека, была заимствована из «Нового Маргарита» (*Цеханович*. 1984. С. 111–114); к тому же источнику восходят беседы 44–47 в издании 1665 г. Бесед И. З. на Евангелие от Иоанна (*Беляева*. 1984. С. 123; *Калугин*. 1998. С. 256–267).

Творения И. З. занимали заметное место в издательской деятельности укр. типографий в 1-й четв. XVII в.

В 1609 г. типографией Львовского братства была издана «Беседа избранна» И. З. «о воспитании чад», в 1614 г. — сб. «Книга о священстве», состоящий из 6 Слов. В 1623 г. в начавшей незадолго до этого действовать типографии Киево-Печерского мон-ря вышли Беседы И. З. на 14 Посланий ап. Павла, переведенные Киприаном, деятелем кружка *Константина Константиновича*, кн. острожского, а годом позже — Беседы на Деяния св. апостолов в переводе киево-печерского иером. Гавриила (Дорофеевича), исправленного иеромонахами Иосифом Святогорцем и *Памвою* (*Бериндой*).

В 1627 г. новый перевод толкований И. З. на Псалтирь был выполнен серб. книжником Кириаком, возможно на Афоне. Он сохранился в списке 2-й четв. XVII в. (НБКМ. № 1415 — *Христова Б., Караджова Д., Вутова Н.* Опис на славянските ръкописи в Софийската Народна библиотека. София, 1996. Т. 5. С. 125–128. Табл. 122–124); перевод не исследован.

В 1664 г. в Москве вышел сборник Слов «О священстве». Московский книжник 2-й пол. XVII в. монах Чудова мон-ря *Евфимий* подготовил (не позднее 1680) новую редакцию перевода «Андриантов» (ГИМ. Син. № 104) и перевел «Оглавление деяний Иоанна Златоуста» по парижскому изданию 1636 г. (СККДР. Вып. 3. Ч. 1. С. 290, 294); последний перевод сохранился в автографе (РНБ. Погод. № 1963. Л. 86, 97 об., 103–107).

На протяжении XVIII в. Печатным двором и (позднее) синодальными типографиями, а также печатней Киево-Печерской лавры неоднократно переиздавались старые и выпускались новые переводы сочинений И. З. В 1705 г. на Московском Печатном дворе вновь вышла «Книга о священстве». В 1707 г. в Киево-Печерской типографии по заказу Черниговской кафедры были напечатаны «Истолкования» И. З. Исусовой молитвы и 50-го псалма в переводе с латыни. В 1709 г. Печатным двором были изданы Беседы И. З. на 14 Посланий ап. Павла в 2 томах с предисловием митр. Стефана (Яворского), переизданные Московской Синодальной типографией в 1765–1767 гг. и (ч. 2) в 1795 г. В 1712 г. на Печатном дворе вышли (в комплекте с Толкованием *Андрея Кесарийского* на Апокалипсис) Толкования И. З. на Деяния св. апос-

толов; издание повторено в Москве в 1768 г. В 1764 и 1773 гг. в Москве вновь издавался «Маргарит». В 1766 г. в С.-Петербурге и в 1767 (только ч. 1) и 1769 гг. в Москве вышли 2 тома Бесед на кн. Бытие в переводе архим. *Авраамия* (*Флоринского*); в 1773 г. появилось киевское издание. В 1770 г. в Москве издано «Слово увещательное к Федору падшему», переведенное В. Никитиным. В 1772 и 1779 гг. в Москве опубликованы Беседы И. З. «О покаянии» и «На некоторые Господские праздники и воскресные дни» в переводе игум. *Софрония* (*Младеновича*), в 1774 г. книга была издана в Киеве. В 1773 г. в Москве, в 1774 г. в Киеве и в 1782 г. в С.-Петербурге вышли «Поучительных слов или бесед десять» в переводе С. И. Писарева. В 1775 г. в С.-Петербурге и в 1794 г. в Москве издавались «Слова о священстве» в переводе Писарева. В 1778 г. в С.-Петербурге был издан перевод Л. И. Сичкарёва Бесед И. З. к антиохийскому народу. Между 1779 и 1784 гг. в Москве вышел сборник душеполезных нравоучений И. З., включавший «Омилию о человеке истинном», «Беседу и нравоучение на св. Пятидесятницу» и «Нравоучения» на Деяния и Послания св. апостолов, а в 1792 г. — 2-томный сб. «Слова избранные из разных поучений» (см.: *Запаско, Исаевич*. 1984. № 2716, 2717, 2769; *Гусева*. 2010. С. 123–134. № 388–417).

Число псевдоэпиграфов, имеющих в заглавии имя И. З., в средневековой слав. (и прежде всего древнерус.) традиции, с одной стороны, значительно превышает число сочинений, принадлежащих перу этого автора (*Гранстрем*. 1974. С. 186–193; *Гранстрем, Творогов, Валевицюз*. 1998; *Иванова*. 2008), а с другой — превосходит совокупное количество псевдоэпиграфов, приписываемых др. авторам. К псевдоэпиграфам с именем И. З., широко распространенным еще на греч. почве, в слав. традиции присоединились десятки новых — мн. произведения безымянных слав. книжников (болгарских и русских) X–XII вв. известны только как приписываемые И. З. Из учительных и похвальных Слов слав. авторов с именем И. З. в заглавии встречаются преимущественно тексты, созданные не позднее XIII в., хотя известны случаи надписания его именем также гомилетических сочинений Евфимия, патриарха Търнов-



ского, и митр. Григория Цамблака. Особенно часто И. З. приписываются Слова свт. Климента Охридского (см.: *Климент Охридски*. Собрание сочинения. София, 1970–1977. Т. 1–2) и Иоанна Экзарха Болгарского (*Мирчева Д.* Йоан Экзарх Български. Слова. София, 1971. Т. 1. С. 45–47, 115–117). Такое обилие слав. слов и поучений с именем И. З. в заглавии безусловно объясняется широким использованием болг. и древнерус. книжниками подлинных образцов творчества автора и греч. псевдоэпиграфов в качестве лит. моделей и источников текста.

**Почитание.** Пространное Житие И. З. с чудесами, приписываемое Георгию, патриарху Александрийско-

о нем из «Истории» Никифора Каллиста Ксанфоула были переведены во 2-й пол. XVI в. Курбским для «Нового Маргарита» (перевод неизв. в южнослав. традиции). В нач. (?) XVII в. тексты многочисленных входящих в древнейшее Житие И. З. посланий были включены в большой рус. эпистолярный сборник, сохранившийся в копии посл. четв. XVII в. (ГИМ. Муз. № 1209). Краткое Житие И. З. и сказание о перенесении его мощей переводились в XII в. рус. книжниками в составе Пролога Константина, еп. Мокисийского, и трижды в XIV в. — юж. славянами в составе стихного Пролога.

Похвальное Слово трем святителям (И. З., Василию Великому и Григорию Богослову), написанное Иоанном Мавроподом, митр. Евхаитским, было переведено во 2-й

2004. Т. 1. С. 44) или свт. Клименту Охридскому (*Станчев К., Попов Г.* Климент Охридски: Живот и творчество. София, 1988. С. 147–149). В древнерус. (восточнослав.) рукописной традиции памятник неизвестен.

Посвящения И. З. мон-рей на Руси весьма редки — из древних известно только 2 (см.: *Зверинский*. Т. 2. № 807, 808) — московский, расположенный в Златоустовском пер. (упом. с 1412), и Ройская (или Райская) пуст. в бывшем Моложском у. Ярославской губ. (известна с XV в.). Храмы, посвященные И. З. (реже во имя Трех святителей), имелись в большинстве значительных рус. городов (Москве, Новгороде, Пскове, Ярославле и др.). Совр. г. Златоуст на Урале получил название по посвящению престола первоначально заводского храма.

Изд.: *Kurbiskij A. M.* Novyj Margarit: Hist.-krit. Ausg. auf der Grundlage der Wolfenbütteler Handschrift / Hrsg. I. Auerbach. Giessen, 1976–1982. Bd. 1. Lfg. 1–5; *Hansack E.*, Hrsg. Die Vita des Johannes Chrisostomos des Georgios von Alexandrien in kirchenslavischer Übersetzung. Würzburg, 1975–1984. 3 Bde.

Лит.: *Горский А. В.*, прот. О древних словах на св. четырехдесятницу // *ПрТСО*. 1858. Ч. 17. С. 34–64; *Пекарский П. П.* Наука и литература в России при Петре Великом. СПб., 1862. Т. 2 (по указ.); *Владимиров П. В.* Из истории древнерус. письменности: (Переводные творения отцов Церкви, вопросы и ответы, Измарагды) // *ЧИОНЛ*. 1885. Кн. 9. Отд. 4. С. 3–44; *Архангельский А. С.* К изучению древнерус. литературы: Творения отцов Церкви в древнерус. письменности: (Обозрение рукоп. мат-ла). СПб., 1888; *он же*. Очерки по истории западнорусской литературы XVI–XVII вв. // *ЧОИДР*. 1888. Кн. 1. Отд. паг. С. 24–59; *он же*. Творения отцов церкви в древнерусской письменности: (Извлеч. из рукописей и опыты ист.-лит. изучения). Каз., 1899. Вып. 4: Творения Иоанна Златоуста в древнерусских Измарагдах; *Истрин В. М.* Замечания о составе Толковой пален. 5: Златая матица // *ИОРЯС*. 1898. Т. 3. Кн. 1. С. 491–511; *Вишгородов В. П.* К вопросу о литературных источниках, составе и происхождении древнеславянской группы поучений на Четыредесятницу // *Библиогр. летопись*. СПб., 1914. Вып. 1. С. 83–100; *Иванов А. И.* Литературное наследие Максима Грека: Характеристика, атрибуция, библиография. Л., 1969 (по указ.); *Гранстрем Е. Э.* Иоанн Златоуст в древней рус. и южнослав. письменности (XI–XIV вв.) // *ТОДРЛ*. 1974. Т. 29. С. 186–193; *Ангелов Б. С.* Руско-южнославянски книжовни връзки. София, 1980. С. 84–101; *Hannick. Maximos Holobolos* (по указ.); *Thomson F. J.* Chrysostomica Palaeoslavica: A Prelim. Study of the Sources of the Chrysorrhoeas (Zlatostruy) Collections // *Cyrrillometethodianum. Thessal.*, 1982. Т. 6. P. 1–65; *Белнева Н. П.* Материалы к указателю переводных трудов А. М. Курбского // *Древнерусская литература: Источниковедение*. Л., 1984. С. 115, 120–124; *Запаско Я. П., Исаевич Я. Д.* Памятки книжкового мистецтва: Кат. стародруків, виданих на Україні. Львів, 1984. Кн. 2. Ч. 1–2



Церковь  
свт. Иоанна Златоуста  
в Коровниках, Ярославль.  
Между 1649 и 1654 гг.

пол. XIV в. в Болгарии или в К-поле и получило широкое распространение в позднейшей славянской рукописной традиции, в т. ч. древнерусской (*Hannick. Maximos Holobolos*. S. 187. N 183; *Иванова*. 2008. С. 455–456).

Служба И. З. относится к числу древнейших слав. переводов гимнографических текстов, выполненных, очевидно, в Болгарии; она входит уже в состав древнерус. Минеи праздничной кон. XI в. (РГАДА. Ф. 381. № 131 — «Ильина книга»), восходящей к болг. оригиналу X в. (Ильина книга: Рукопись РГАДА, тип. 131 / Лингвистич. изд., подгот. греч. текста, коммент., словоуказатели: В. Б. Крысько. М., 2005. С. 104–119). Слав. служба на перенесение мощей И. З. (с анонимным фразовым акростихом по тропарям канона) была написана в кон. IX–1-й четв. X в. одним из учеников святых равноапостольных Кирилла и Мефодия. Вопрос об авторе остается нерешенным — в исследовательской лит-ре канон атрибутируют св. *Науму Охридскому* (*Кожухаров С. Е.* Песеннот творчество на старобългарска книжовник Наум Охридски // *Литературна история*. София, 1984. Кн. 12. С. 18–19; *он же*. Проблемы на старобългарската поезия. София,

было переведено на слав. язык в кон. IX или в нач. X в. в Болгарии (СККДР. Вып. 1. С. 151–152); текст (помимо старопечатных изданий) опубликован в составе ВМЧ (Ноябрь, дни 13–15. Стб. 898–1131), новейшее издание слав. перевода Жития по древним спискам (*Hansack*. 1975–1984) осталось незавершенным. Во 2-й четв.—сер. XIV в. болг. книжниками был дважды выполнен (при этом по разным греческим редакциям текста) перевод Жития И. З., составленного Симеоном Метафрастом; 1-й из них был сделан мон. Марком (*Иванова К.* Български, сръбски и молдо-влахийски кирилски ръкописи в сбирката на М. П. Погодин. София, 1981. С. 350–354; *она же*. 2008. С. 301–302; *Христова*. 1984. С. 55–56). Одновременно с этим, вероятно, были переведены также повесть о возвращении мощей И. З. в К-поль и Слово *Космы Веститора* на этот праздник (*Иванова*. 2008. С. 302–303). На Руси эти болг. переводы не получили известности. Пространное Житие И. З. («от истории, нарецаемые тричасной с книг десятых избранно») и статья

(по указ.); *Христова Б.* Монах Марко — неизвестен болгарски книжовник и преводач от XIV в. // *Palaeobulgarica*. 1984. N 3. С. 50–57; *Цеханович А. А.* К переводческой деятельности князя А. М. Курбского // Древнерусская литература: Источниковедение. Л., 1984. С. 110–114; СККДР. Вып. 1. С. 151–153; *Бобров А. Г., Черторицкая Т. В.* К проблеме Златой матрицы // ТОДРЛ. 1990. Т. 43. С. 341–358; *Čertorickája T. V.* Vorläufiger Katalog kirchenslavischer Homilien des beweglichen Jahreszyklus. Opladen, 1994 (по указ.); КМЕ. 1995. Т. 2. С. 194–197; *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб., 1996 (по указ.); *idem (Podskalsky G.)*. Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien: 865–1459. Münch., 2000 (по указ.); *Гранстрем Е. Э., Творогов О. В., Валевичюс А., сост.* Иоанн Златоуст в древнерус. и южнослав. письменности XI–XVI вв.: Кат. гомилий. СПб., 1998; *Калугин В. В.* Андрей Курбский и Иван Грозный: (Теорет. взгляды и лит. техника древнерус. писателя). М., 1998 (по указ.); *Сергеев А. Г.* Наблюдения над сборником гомилий. РНБ, собр. Кирилло-Белозерского мон-ря. № 116/241 // Опыты по источниковедению: Древнерус. книжность: Археология, палеография, кодикология. СПб., 1999. С. 100–135; *он же.* К проблеме существования сербского Маргарита // *Љубав према образовању и вера у Бога у православним манастирима = Love of Learning and Devotion to God in Orthodox Monasteries: 5 Међунар. Хиландарска конф.: 36. изабраних радова.* Београд: Columbus (Ohio), 2006. С. 313–317; *он же.* О вновь найденном Волыньском списке «Нового Маргарита» А. М. Курбского // Материалы и сообщения по фондам ОР БАН. СПб., 2006. С. 148–166; *Мушинская М. С.* Андрианты Иоанна Златоуста в южнославянских и русских памятниках // *Лингвистическое источниковедение и история рус. языка, 2002–2003: Сб. ст. М., 2003. С. 27–71; Mircea I. R.* Répertoire des manuscrits slaves en Roumanie: Auteurs byzantins et slaves. Sofia, 2005 (по указ.); *Творогов О. В.* Древнерусская книжность XI–XIV вв.: Кат. памятников: (Продолж.) // ТОДРЛ. 2006. Т. 57. С. 394–411; *Иванова К.* Bibliotheca hagiographica balcanoslavica. София, 2008 (по указ.); *Гусева А. А.* Свод русских книг кирилловской печати XVIII в. типографий Москвы и Санкт-Петербурга и универсальная методика их идентификации. М., 2010 (по указ.).

**А. А. Турилов**

**Гимнография.** Согласно иерусалимскому Лекционарию V–VII вв., сохранившемуся в груз. переводе (*Tarchnischvili*. Grand Lectionnaire. Т. 1. [Pars 1.] P. 32–33; [Pars 2.] P. 32), память И. З. отмечается 27 янв. В праздничное последование входят тропарь 5-го гласа «Золотом чистая благодать...», прокимен 1-го гласа из Пс 131, чтения (Притч 10. 20–25; 1 Кор 12. 26–31), аллилуиарий со стихом из Пс 32, Евангелие Ин 10. 11–16. Память И. З. также отмечается 26 янв. Кроме того, память И. З. отмечается вместе с памятями др. святителей (Афанасия Великого, Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, Епифания Кипрского) 23 авг., последование то же, что и 1 янв., на память свт. Василия Великого (*Tarchnischvili*. Grand Lectionnaire. Т. 2. [Pars 1.] P. 34; [Pars 2.] P. 30).

Согласно *Типикону Великой ц.* IX–XI вв. (*Mateos*. Turiscon. Т. 1. P. 98, 100, 212, 214), память И. З. отмечается 13 нояб. и 27 янв. 13 нояб. назначается праздничное последование, включающее тропарь *Н тоѡ στόματός σου κοδοῦλερ χρῑσός*: (Уст твоих якоже злато...), прокимен из Пс 48, Апостол Евр 7. 26 – 8. 2, аллилуиарий со стихом из Пс 36, Евангелие Ин 10. 9–16, причастен Пс 111. 6b; 27 янв. — то же последование.

Согласно *Студийско-Алексиевскому Типикону* 1034 г. (*Пентковский*. Типикон. С. 295, 325), отражающему самую раннюю сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, память И. З. отмечается в те же дни, что и в Типиконе Великой ц., праздничное последование 13 нояб. соединяется с последованием Октоиха и включает тропарь (тот же, что и в Типиконе Великой ц.), 5 самогласных стихир и 3 стихир-подобны, исполняемые на вечерне и на утрени, канон, по 9-й песни канона — светилен «Небо звездами...», характерный для средних праздников. 27 янв. последование практически то же: совпадают тропарь, канон, стихир-подобны на вечерне, на утрени указаны на выбор 2 кондака 1-го гласа, на хвалитех добавляются стихир-подобны. Служба на литургии 13 нояб. и 27 янв. совпадает с описанной в Типиконе Великой ц.

В слав. Минеях и Стихирарях студийской традиции 13 нояб. и 27 янв. помещается праздничное последование И. З., в целом совпадающее с указаниями Студийско-Алексиевского Типикона, хотя встречаются и песнопения, не упомянутые в Типиконе (напр., см.: БАН. 34.7.6 — *Sticherarium palaeoslavicum metropolitanum* / Ed. N. Schidlovsky. Nauniae, 2000. (ММВ; 12); РГБ. Ф. 304/1. № 22. Л. 43 об. — 44 об.; *Ягич*. Служебные Минеи. С. 362–370; *Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 3. Ч. 2. С. 48–49). Неиспользуемые песнопения входят в последование И. З. в более поздних редакциях Студийского и Иерусалимского уставов.

В *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 312–313, 400–401) под 13 нояб. помещено в целом то же последование И. З., что и в Студийско-Алексиевском Типиконе. На вечерне кафизма не стихословится, отпустительный тропарь И. З. тот же, что и в Студийско-Алексиевском Типиконе, стихир-подобны распределяются в службе неск. иначе, утрени предшествует паннихис с каноном И. З. (плагального 2-го, т. е. 6-го, гласа); на утрени после 2-й кафизмы — седален И. З., на хвалитех поются стихир-подобны И. З., на стиховне утрени — 2 стихир-подобны Октоиха и самогласен И. З.; на литургии на блаженных — 3-я песнь канона И. З., после входа — тропарь и кондак И. З. (что является признаком торжественной службы), чтения на литургии те же, что и в Типиконе Великой ц. 27 янв. указаны иные стихир-подобны

И. З., на паннихис не значается «умилительный канон Иоанн Златоусту», в остальном последование совпадает с последованием 13 нояб.

Согласно афонской редакции Студийского устава, зафиксированной в *Георгии Мтацминдели Типиконе* сер. XI в. (*Кекелидзе*. Литургические груз. памятники. С. 239), последование И. З. 13 нояб. в целом то же, что и в описанных выше редакциях Студийского устава; служба И. З. частично соединяется с последованием Октоиха (на утрени вместе с канонами И. З. поется канон Октоиха, на стиховне вечерни, если случится «день креста», — 1 стихира Октоиха, в др. будние дни — все стихир-подобны И. З.).

В *Мессинском Типиконе* 1131 г. (*Arran*. Turiscon. P. 53–54, 114), представляющем южноитал. редакцию Студийского устава, 13 нояб. поется только последование И. З., увеличивается количество стихир-подобных по сравнению с описанными выше редакциями, на вечерне назначаются чтения (нач.: Притч 10. 7; 10. 31; 29. 2). На утрени — праздничные антифоны из Пс 14, 111, 131, степенна 4-го гласа, прокимен Пс 88, Евангелие Ин 10. 1–9, поется 2 канона И. З.; утрени заканчивается пением *великого славословия* в к-польской редакции. На литургии на блаженных значается 6-я песнь канона И. З., служба та же, что и в Типиконе Великой ц. Последование И. З. 27 янв. то же, что и последование 13 нояб.

В различных редакциях *Иерусалимского устава* память И. З. отмечается 13 нояб., 27 янв. и 14 сент.

13 нояб. в честь И. З. назначается вседневное бдение (по желанию настоятеля), поется только последование И. З. служба Октоиха отменяется. Особенностью богослужения в этот день является пение на утрени перед полиелеем 18-й кафизмы, фиксируемое в некоторых Типиконах (в Типиконе Никодима 1319 г., Романовом Типике, 1-й рус. редакции «Ока церковного» — см.: ГИМ. Усл. № 5; РГБ. Ф. 304/1. № 239; в московских изданиях Типикона 1610 и 1641 гг.) и в ряде русских певч. рукописей XVI–XVII вв. в разделе величаний или кафизм (напр.: РГБ. Ф. 37. № 138. Л. 42, 30–40-е гг. XVII в.; РНБ. ОСПК. Q.1.1504 нач. XVII в.; Кир.-Бел. № 681/938, кон. XVI — нач. XVII в., и др.), в Типиконах 1610 и 1641 гг. дается объяснение, что 18-я кафизма поется «за преже бывшии скорбеи отца Иоанна Златоуста». Во 2-й редакции «Ока церковного», на к-ром основано издание Типикона 1633 г., и в последующих изданиях 1682 г. и последующих лет указаний на 18-ю кафизму нет. Чтения на вечерне и Евангелие утрени по Иерусалимскому уставу те же, что и в Мессинском Типиконе, прокимен на утрени берется из Пс 48. Служба на литургии совпадает со службой, изданной в Типиконе Великой ц.





(Константина тебе, благоречивое рукоплекание), ирмос: Σταυρὸν χαράξας Μωσῆς; (Крѣтъ начертавъ мωѣсеи:), нач.: Κρατῆρα λόγου ζωῆς (Сосуд слова жизни) (Ταμεῖον. Σ. 44–45).

В визант. Октоихе (в частности, в ркп. Sinaït. gr. 778) помещены (далее указаны только каноны, не описанные выше): канон 1-го гласа, ирмос: Ὠιδὴν ἐπινίκιον ἄσομεν; (Пѣснь поетъ днѣю поимъ:), нач.: Πανχρύσοις σου δόγμασιν (Всеизлатыми твоими учениями); канон 3-го гласа, ирмос: Θαυμαστὸς ἐνδόξως; (Дивнѣ, славно:), нач.: Τοῦ καλοῦ ποιμένος ὄφθης (Доброго пастыря явился); канон 4-го гласа, ирмос: Ὁ πατάξας Αἴγυπτον; (Поразивый егѣпта:), нач.: Καθαρὸν ὡς ἔσπτρον γεγεννημένος ὄσιε (Чистых как зеркало рожденный преподобне); канон 5-го гласа с акростихом Πέμπτον μέλισμα τῷ χρυσοστόμῳ φέρω. Ὁ Ἰωσήφ (Пятую песнь златоустому приношу. Иосиф), нач.: Πράξιν καὶ θεωρίαν, πλουτίσας ὄσιε (Деяния и боговидения исполнен, преподобне).

В рукописях также встречаются: кондак 4-го гласа на подобен «Явился еси днесь» — Στεφῆφόρος σήμερον; (Венченосный днесь...) (АНГ. Т. 5. Р. 399, 436); кондак 4-го гласа на подобен «Вознесыйся на крест» — Τῶν ἀρετῶν διδακτικῶς ἀναφαίνεις; (Добродетелей поучительно являешь...) с 3 икосами; кондак 2-го гласа на подобен «Вышних ища» — Ἐκ τῶν οὐρανῶν τὴν γνῶσιν κομισάμενος; (От небес знание приняв...) (Амфилохий. Кондакарий. С. 73, 97); кондак плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа с акростихом Τοῦ ἀσώτου ἄσμα (Блудного песнь), нач.: Τῇ χρυσορείθρῳ αἰγλή; (Златотечным сиянием); кондак 1-го гласа Τὰ χρυσότατα τῆς καθαρᾶς σου γλώττης ρεῖθρα; (Златейшие чистого твоего языка течения...; этот кондак помещен в Студийско-Алексиевском Типиконе под 27 янв. (Пентковский. Типикон. С. 325) и в Успенском Кондакаре — ГИМ. Усп. № 9) с икосами (Амфилохий. Кондакарий. С. 46, 90 (отд. паг.); АНГ. Т. 5. Р. 399); неск. стихир и седальнов.

А. А. Лукашевич

**Иконография.** В рус. иконописных подлинниках иконография И. З. описана в день его памяти под 13 нояб. («...брада аки Космы Безребренника, мало надсед, редка, власы на главе русы, мало курчаваты, чело высоко, морщевато, риза святительская, саккос киноварь, в крузех кресты златые, испод празелень, рукою благословляет, а в другой книга» — Филимонов. Иконописный подлинник. С. 191) и в день празднования Собору Трех святителей под 30 янв. («В прологе пишнет: бяше же видом телесным и образом святы сице ...видом тела мал бяше зело возрастом, велию главу имея, над плечи висящу, тонок зело опасно, широк ноздрми, лицем блед с белию, глубоки чашки имея, и зраки в сих име велики, имиже и случашеся видение весело возсияти, аще же и прочее образа жестокое позакашеся, высоко чело и велико, брови висоце начертани, уши имея велице, браду же малу и зело редку, размешену белию, власы русы, челюсти влущени, равно имеяше пощение даже и до конца. Одежда фелонь и омофор. Можно писать ему и хартию с его изречением: Да пенитсе море, и да возмущается, но камене не может сокрушити: да возстают волны, но Иисусова корабля не могут потопити») (Фартусов. Руководство к писанию икон. С. 73–74).

сияти, аще же и прочее образа жестокое показашеся, высоко чело и велико, брови висоце начертани, уши имея велице, браду же малу и зело редку, размешену белию, влас русы, челюсти влущени, равно имеяше пощение даже и до конца; поживе всех лет своих 63, паствив Христоу церковь лет шесть» — Там же. С. 261). В Подлиннике иконописном, изданном С. Т. Большаковым, приведены 2 извода: под 13 нояб.— отдельное изображение: «...брада аки Козмина, курдыва власы главными, сак на нем в крузех кресты златом, рукою благословляет, а в другой Евангелие» (Большаков. Подлинник иконописный. С. 48); под 27 янв.— подробное описание композиции перенесения мощей И. З.: «...несут во гробе святого три диякона, у главы млад аки Стефан, а другий рус, брада менши Павла апостола, стихарь празелен, у инаго диякона брада Николоина, не плешив, за гробом диякон идет надсед, плешив, брада Богословля, а несет крест велик, у главы святого стоит святитель рус в шапке, брада Кириллова Александрийского, за ним поны 4, два седы аки Власий, а два сред аки Козма, у святителя на главе шапка, а в правой руке кадило, а в левой книга, а несут гроб ко граду, царь сретает, подобием аки Константин царь, ризами и бра-



Свт. Иоанн Златоуст.  
Фреска ц. Санта-Мария Антиква  
в Риме. 757–772 гг.

дою, а пред ним святитель сед, аки Власий, в саку, попы и диаконы русы и млад, а за царем князи, аки Владимир и Борис и Глеб, а ин аки Меркурий, несут кресты и иконы Спаса Нерукотвореннаго, пред



Свт. Иоанн Златоуст.  
Фрагмент фрески собора в Фарасе,  
Нубия. 2-я пол. IX в.  
(Национальный музей, Варшава)

царем знамение, гора вохра с белилом, а за горою виноград вдович зелен, и празелень и всякий цвет видет, а за городом град зелен, надбел, а во граде церковь бела, един верх» (Там же. С. 68–69). Пространное описание дано В. Д. Фартусовым под 13 нояб.: «...типом грек. По греческому подлиннику он — муж очень малого роста, но с большою головою, сухощав донельзя, носат, ноздри широкия, со впальми глазами углами, желтобеловат, глаза сильно прищуривал и потому казался взором приятнее, хотя в прочих чертах лица его выражалась тонкость; чело у него было высокое и большое, изображенное многими морщинами, уши большия, а русая борода мала и весьма редкая с седиными, как и волосы. По Прологу,— св. Златоуст «видом тела бяше мал зело возрастом, велию главу имея, над плечи висящу, тонок зело опасно, широк ноздрями, лицом блед с белью, глубоки чашки имея и зраки в сих име велики, имиже и случашеся видение весело возсияти, аще же и прочее образа жестокое позакашеся, высоко чело и велико, брови висоце начертани, уши имея велице, браду же малу и зело редку, размешену белию, власы русы, челюсти влущени, равно имеяше пощение даже и до конца. Одежда фелонь и омофор. Можно писать ему и хартию с его изречением: Да пенитсе море, и да возмущается, но камене не может сокрушити: да возстают волны, но Иисусова корабля не могут потопити») (Фартусов. Руководство к писанию икон. С. 73–74).

Иконография И. З., как и др. древних святых, на раннем этапе неустойчива (Weitzmann. 1970. S. 332). Древнейшие



сохранившиеся изображения И. З. находятся в ц. Санта-Мария Антиква в Риме (фрески сер. VII и сер. VIII в.) и в часовне в Хирбет-эль-Мард (VII в.). Егип. памятники, напр. фреска с полуфигурой И. З. из собора в Фарасе, Нубия (2-я пол. IX в., Национальный музей, Варшава), представляют особый тип образа И. З., к-рый А. Мюсселер охарактеризовал как «яйцеголовый» (Müsseler. 1994. Sp. 95), что является специфической чертой скорее стиля егип. искусства раннесредневек. периода, нежели портретного облика святителя. Особенностью изображений И. З. в росписях храмов VIII–X вв. на территории древней Нубии являются архаические облачения невизант. типа. Так, на фреске из Фараса это белая фелонь без узоров, омофор, обернутый вокруг шеи так, что оба его конца лежат на



Апостолы Петр и Павел, святители Николай Чудотворец и Иоанн Златоуст. 4-частная икона. VII–VIII, IX или X в. (мон-рь вмц. Екатерины на Синае)

грудь; эпитрахиль отсутствует. В левой руке И. З. держит крупного размера кодекс, крышка к-рого украшена драгоценными камнями. На фреске из ц. св. Рафаила в Тамиате (ок. 1000, Коптский музей, Каир) И. З. представлен как патрон неизвестного Нубийского епископа; облачен в белый стихарь с 2 парами т. н. источников (полос), в белую же фелонь с крещатым диагональным орнаментом и зеленым воротником-«хомутом» на шее, оба конца омофора красного цвета лежат на груди, эпитрахили нет, на голове убор в виде короны, в руках небольшого размера книга. На шее ожерелье-обруч желтого цвета с такого же цвета крупной миндалевидной подвеской (функция и название украшения неизв., причем оно



Свт. Иоанн Златоуст. Фрагмент ставротеки. 2-я пол. X в. (Музеи Ватикана)

характерно только для иконографии И. З. в копт. росписях; см.: *Innemee*. 1992. P. 141, 142, 144. Pl. 29, 42). Работе мастера егип. или сиро-палестинского круга приписывают 2 створки с образами апостолов Петра и Павла (вверху) и святителей Николая и И. З. (внизу) из мон-ря вмц. Екатерины на Синае, где св. епископы, служившие в М. Азии, прославляются как преемники апостолов (Г. и М. Сотирину датируют VII–VIII вв.; см.: *Sotiriou G. A. et M. G. Icônes du Mont Sinai. Athènes, 1956. T. 1. Fig. 33–36*; В. Н. Лазарев — IX в.; см.: *Лазарев*. 1986. С. 81; К. Вайцман — X в.; см.: *Weitzmann K. The Monastery of St. Catherine at Mount Sinai: The Icons. Princeton, 1976. Vol. 1: From the 6<sup>th</sup> to the 10<sup>th</sup> Cent. Kat. B 33. P. 58–60*). И. З. изображен молодым, с округлым ликом, короткими волосами, небольшими усами и бородкой, на нем светло-лиловый паллий (фелонь), желтый с крестами омофор, белый подризник, в руке Евангелие.

Иной облик святителя характерен для сохранившихся изображений IX–X вв., связанных с К-полем, местом служения И. З. В Хлудовской Псалтири (ГИМ. Хлуд. № 129-д. Л. 47 об., ок. 850 г.) святитель изображен с короткой бородой, недлинными темными волосами, обрамляющими правильный овал лица. Он облачен в фелонь коричневого цвета, в белый омофор с черными и красными крестами, в светлый подризник, в руке книга. Образ сходного типа, но вопло-

щенный далекими от классических художественными средствами можно видеть в многочисленных миниатюрах «*Sacra parallela*» (Paris. gr. 923, ок. сер. IX в.). В этой рукописи представлены 3 полнофигурных, 7 полуфигурных и 23 погрудных изображения И. З., а также 42 медальона с его образом. Святитель изображен круглолицым, с темными волосами и совсем короткой бородой (за исключением 2 миниатюр — Fol. 185r, 360v), с омофором. Чаще всего он показан держащим кодекс в драгоценном окладе и благословляющим его или написанный рядом текст. Такой же «моложавый» образ встречается в соборе Св. Софии К-польской (2-я пол.— кон. IX в.) — мозаика с фигурой И. З. в рост сохранилась в одном из тимпанов на сев. стене подкупольного пространства. В нишах тимпанов был воспроизведен ряд прославленных епископов визант. столицы, что было важно для новой программы декорации собора, созданной после победы над иконоборцами. Сравнение с расположенным рядом изображением смчч. *Игнатия Богоносца* показывает, что образы отцов Церкви создавались по единому образцу — фронтальная поза, крупная фигура с широкими плечами и с большими руками, в левой покровенной руке — Евангелие, правая в жесте благословения; нимбы упираются в верхние границы ниши. Сходны драпировки и детали одежды: мягкие складки светлых фелоней, длинные омофоры с гигантскими, украшенными жемчугом крестами на плечах и впереди. Особенности фигур и стиль одежд создают ощущение массивности тел, реального присутствия предстоятелей К-польской Церкви в их кафедральном храме. С общим впечатлением могучей фигуры неск. контрастирует небольшая голова И. З.: округлое лицо, короткая борода, короткие волосы, крупные уши, прямой нос, лоб без морщин, со слегка подчёркнутыми надбровными дугами — эти черты в совокупности характеризуют человека нестарого и полного сил. Мастер, исполнивший эту мозаику, был более умелым, нежели тот, к-рый работал над изображением смчч. *Игнатия Богоносца*: в лике И. З. меньше резких пробелов, мягче передана светотень в личном и в одеждах.

Подобный тип И. З. — средовека, к-рый можно назвать к-польским, воспроизведен на ставротеке 2-й пол. X в. (Музеи Ватикана). Ростовое изображение занимает всю поверхность внутренней стороны крышки и очень близко к мозаичному образу из собора Св. Софии по типу и цвету одежд — голубовато-белая фелонь, белый омофор с большими черными крестами и полосами на концах, с оранжевой двойной окантовкой, передающей качество ткани (шелковой или атласной), к-рая отражает свет, синяя риза с красными источниками, обувь синего



цвета. У И. З. округлый, выпуклый, с большой зальсиной лоб, борода короткая, волосы короткие, темные. Благодаря легким пробелам, выделяющим надбровные дуги, и опущенным уголкам бровей лицу святителя придано скорбное выражение. В руках на уровне пояса он держит раскрытое Евангелие с текстом из Ин 15. 17; строки этого текста звучат в начале утренней службы в Великую пятницу, а следов., в образе И. З. на ставро-теке, по замечанию А. Вейл Карр (*The Glory of Byzantium*. 1997. P. 77), подчеркивается почитание Креста как напоминание о страданиях Иисуса Христа, символа скорее духовного бремени и скорби, нежели торжества.

Такой же тип образа И. З. — молодого, черноволосого, с небольшой округлой черной бородой и короткими волосами — представлен на перерогатчатых эмалях столичной визант. работы X—XI вв., напр.: на нижней крышке оклада Евангелия кон. X — нач. XI в. (Marc. lat. CL. I.100); на золотом кресте-энколпионе, т. н. II нагрудном кресте из Мар-твили (X в., ГМИГ); в квадратном медальоне (XI в.) в составе оклада центральной панели Хахульского триптиха (ГМИГ). Для ранних эмалей характерно использование сине-голубых красок в изображении риз И. З.

Еще одной особенностью ранних памятников является раздельное написание букв X и P в имени. Позднее, очевидно уже в нач. XI в., их соединят в хризму, подобно раннехрист. знаку Иисуса Христа.

Видимо, в этот же период началось формирование иного образа И. З., ставшего традиционным в К-поле и за его пределами: аскета, иссушенного телом, согбенного, с высоким лбом, со впалыми щеками и с пронзительным взглядом. В «иконописном подлиннике», приписываемом Ульнио (Елнию) Римлянину (IX или X в.) и содержащем заметки об облике праотца Адама, пророков, Иисуса Христа, апостолов Петра и Павла и 11 отцов Церкви, И. З. назван Антиохийским и описан как «человек очень маленького роста, с большой головой на плечах, чрезвычайно худощавый, с длинным носом и широкими ноздрями, очень бледный. Глазные впадины ввалившиеся, большие глаза иногда блестят добродушно, хотя в целом его облик соответствует настроению скорби, печали. У него плешивый, высокий лоб, отмеченный множеством морщин. Его уши большие, борода короткая и очень редкая, светлого цвета, близкого к седине» (см.: *Χατζιδάκης Μ.* *Ἐκ τῶν Ἑλλείων τοῦ Ρωμαίου* // *ΕΕΒΣ*. 1938. Т. 14. Σ. 413; *Mango C. A.* *The Art of the Byzantine Empire, 312–1453: Sources and Documents*. Toronto, 1986. P. 214). Такой тип изображения святого был избран для миниатюры Мниологии Василия II (Vat. gr. 1613. P. 178, 353, 1-я четв. XI в.), для имп. минологиев, созданных



Свт. Иоанн Златоуст.  
Эмалевая пластина (XI в.) оклада  
Хахульского триптиха (ГМИГ)

в К-поле в 1034–1041 гг. Этот образ усвоен столичными мастерами мозаик и воспроизведен в ансамблях 30–40-х гг. XI в.: в кафоликоне мон-ря Осис Лукас, Греция (30–40-е гг. XI в.), поясное изображение И. З. помещено в нишу юго-вост. столпа; в соборе Св. Софии Киевской (40-е гг. XI в.) фигура И. З. в рост находится в алтаре вместе с др. образами К-польских святителей. В мозаиках собора Св. Софии Киевской еще сохраня-



Свт. Иоанн Златоуст.  
Мозаика кафоликона мон-ря  
Осис Лукас, Греция.  
30–40-е гг. XI в.

ются детали разработанного к-польскими мастерами IX в. типа: фигура И. З. монументальна, но изменился лик святителя — волосы светлее и короче, лоб выше, вместо округлой бороды короткие, разделенные пробором прядки, впалые щеки, морщины вокруг носа и рта. Появилась ранее не встречавшаяся деталь — из-под правого края фелони виден не только поруч, но и рукав подризника. В надписи использовано сокращение прозвания Хризостом в хризму. Фронтальное изображение И. З., как и др. св. отцов, на мозаиках собора Св. Софии Киевской, вероятно, соответствует древнейшей схеме украшения алтарной апсиды (над престолом и синтроном), используемой в нек-рых рус. росписях в кон. XII в. (фрески ц. Спаса Преображения на Нередице, 1199), а также в ц. Богородицы в Ахтале (между 1205 и 1216).

Образ И. З. представлен в чине святителей на резных рельефах из слоновой кости к-польского происхождения, напр., на Арбавильском триптихе (кон. X — сер. XI в., Лувр, Париж) он помещен рядом с образом свт. Климента Анкирского (?) на внешней стороне правой створки в верхнем ряду. У И. З. огромный лоб, лысая голова. Небольшой медальон с полуфигурой И. З. сопровождает образ свт. Василия Великого, вложенный, подобно рим. «*imago clipeata*», в более крупный медальон в центре большого равноконечного креста на миниатюре из Гомилий Григория Назианзина (Paris. gr. 550. Fol. 4r. нач. XII в.). В 1-м ряду отцов Церкви и др. святых И. З. изображен на миниатюре из Евангелия (Ath. Dionys. 587r. Fol. 40v, кон. XI в.) рядом со св. воином и со свт. Василием Великим. Эта традиция будет унаследована рус. искусством, напр., И. З. изображен среди К-польских и рус. святителей на полях Владимирской иконы Божией Матери (ок. 1514, ГММК).

В сцене «Воздвижение Креста» И. З. представлен в иллюстрированных рукописях с XI в.: в Псалтирях (напр., в Лондонской (Феодоровской) Псалтири 1066 г.— Lond. Brit. Lib. Add. 19352); в Евангелиях (напр., Ath. Pantel. 2. Fol. 189r. 2-я пол. XI в.), где И. З. в коричневой фелони в окружении сослужащих воздвигает процессионный крест, стоя на мраморном амвоне древ-

него типа, в виде кафедры с лестничным всходом и киворием-куполом на колоннах. Традиция помещать в качестве иллюстраций эту сцену в Псалтирь сохранилась в рус. практике в Киевской Псалтири (РНБ. F. 6, 1397 г.); в Псалтири XV в. (РНБ. F. I 5. Л. 227) рядом с текстом Пс 98 находится небольшое изображение мраморного амвона (прямоугольника желтого цвета с коричневыми разводами), на котором стоит И. З. в синей фелони, омофоре с большим красным крестом, за спиной И. З. — сослужащие, у подножия амвона — диакон с кадиллом. И. З. могут изображать с крестом в правой руке, указывая на мученический подвиг (на фреске в ц. Ла Каттолика в Стило, Калабрия (XI в.), — облачен в полиставрий и держит в руках небольшой крест; в медальоне на иконе «Распятие, с избранными святыми» (ок. 1100) и на тетраптихе со сценами 12 праздников (XII в., обе в мон-ре вмц. Екатерины на Синае)), или с воздвизальным крестом — на служение





святителя (фрески бывш. монастырской ц. Живоносного Источника в сел. Калой-ерорахи близ Андрусы, ном Месиния, кон. XII в.; ц. Богородицы в Ахтале, между 1205 и 1216). На появление образа И. З. в иконографии «Воздвижения Крес-



Воздвижение Креста.  
Миниатюра из Киевской Псалтири.  
1397 г. (РНБ. Ф. 6. Л. 137)

та» могло повлиять совпадение дней празднования преставления И. З. и Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня — 14 сент. (Саенкова. 2003. С. 185–186).

И. З. изображается в лике святителей на 1-м плане в композиции «Страшный Суд»: на миниатюре из Евангелия (Paris. gr. 74. Fol. 51v, 1057–1059 гг.) — в центре группы; на мозаике собора Санта-Мария Ассунта на о-ве Торчелло (кон. XI, XII в.) — во главе; в ц. Богородицы в Ахтале (между 1205 и 1216), в сцене «Ап. Петр ведет праведных в рай», изображен сразу за апостолами, в полиставрии, с Евангелием на покровенной руке. Святитель также узнаваем по голове вытянутой формы, узкому лицу, скудным волосам на голове, впалым щекам, редкой бороде: в композиции «Видение Небесного Иерусалима» (миниатюра из Евангелия (Ath. Vatop. 762. Fol. 87v, кон. XI в.); в изображении «Покров Пресв. Богородицы» (псковская икона из собрания И. С. Остроухова, сер. XIV в., ГТГ); в иллюстрациях гимна «О Тебе радуется» (икона из новгородской ц. апостолов Петра и Павла в Кожевниках, ок. 1558, НГОМЗ); в сцене «Происхождение честных древ Животворящего Креста Господня» (икона из ц. Происхождения честных древ Животворящего Креста Господня Покровского мон-ря в Суздале, 10–20-е гг. XVI в., ГВСМЗ; И. З. представлен справа, во главе группы святителей, приближается с молитвенно обра-

женными руками к Иисусу Христу, облачен в саккос красного цвета с золотым шитьем по подолу и рукавам, в белый омофор, лик овальной формы, волосы короткие русые, небольшая борода).

Вместе с 3 святителями образ И. З. представлен в центре на миниатюре из Лондонской (Феодоровской) Псалтири 1066 г. (Lond. Brit. Lib. Add. 19352) — средовек с темными волосами, в фелони; не в центре, а справа на миниатюре из Евангелия (Ath. Vatop. 762. Fol. 88v, кон. XI в.) — на красном фоне, в крещатой ризе; на мозаичной к-польской иконе с образами 3 святителей и свт. Николая Чудотворца в раме с образами святых и с мощевиками (ранний XIV в., ГЭ) — поясное изображение, в крещатой фелони, с Евангелием на покровенных руках; в Киевской Псалтири (РНБ. Ф. 6. Л. 113 об., 1397 г.) изображен рядом с текстом Пс 80. В рус. памятниках изображение 3 святителей нередко дополнялось образами святых, прославленных РПЦ; на лицевой пелене с образами свт. Николая Чудотворца, святителей Петра и Алексия Московских в среднике и поясными фигурами 3 святителей на верхнем поле (1-я треть XVI в., ГИМ); на епитрахили московской работы, возможно из мастерской царицы Ирины Феодоровны (сер. — 2-я пол. XVI в., ГММК); на иконе-таблетке из собора Св. Софии в Вел. Новгороде (кон. XV в., НГОМЗ); на иконе «Три святителя, с житием свт. Василия Великого» из новгородского с. Спас-Пискупицы (ныне дер. Песчаное) (кон. XVI в., НГОМЗ); на псковской иконе с вмц. Параскевой из часовни Снеготорского мон-ря под Псковом (1-я четв. (?) XV в., ГТГ) — в группе 3 святителей с избранными святыми. И. З. изображают стоящим не только в центре, но и, напр., справа, как на иконе мастера Семена Хромого (ок. 1616, ПГХГ). Изображение 3 святителей встречается на панagiaх, напр. на наружной стороне нижней створки 2-створчатой панaгии новгородской работы из кости в сканом окладе (3-я четв. XVI в., Музей исторических драгоценностей Украины, Киев; см.: Декоративно-прикладное искусство Вел. Новгорода. 2008. Кат. 151. С. 422–423), на головных уборах рус. первоиерархов, как на архiereйском клобуке 1665 г., принадлежавшем митр. Ионе (Сысоевичу) Ростовскому (строгановские мастера, РЯХМЗ), — И. З. молодой, черноволосый, с короткой бородой, в саккосе.

В искусстве Византии и Др. Руси существовало изображение И. З., восходящее к иконографии евангелистов. Как правило, образ этого типа помещался в Гомилиях И. З. на Послания ап. Павла. Самый ранний пример — миниатюра из рукописи Гомиллий И. З. (Ambros. 172 sup. Fol. 263v, XII в.); И. З. пишет, за его спиной стоит ап. Павел, сверху от образа Спасителя в небесном сегменте исхо-

дит луч, падающий на руку И. З. Его свиток продолжается изображением реки, из к-рой пьют молящиеся, в т. ч. изображены и святители. В подобной композиции И. З. воспринимался также как покровитель писателей и переписчиков эпохи средневековья: в нижней части листа — фигура коленопреклоненного средовека, протягивающего руки к И. З. Похожий извод помещен в сборнике, включающем Послания св. апостолов, Апокалипсис и др. сочинения (Paris. gr. 224. Fol. 7, ранний XII в.). На фреске ц. св. Феодоров мон-ря Вронтохион в Мистре (ок. 1400) от престола святителя истекает источник. В росписи нартекса ц. арх. Михаила в Леснове, Македония (1347–1348), в парусах под куполом помещены 4 композиции, представляющие пишущих св. отцов, в т. ч. И. З., руководимых персонализацией Божественной Премудрости. Уникальными особенностями этой росписи являются надпись «нетварная река» близ водного источника и текст послания к живописцу на свитке И. З.: «О, мастер, следуй художественно созданной природе и умягчи ее через смешение [красок]; фигуру одного из пьющих от источника Мюсселер отождествляет с автором росписей (Müsseler. 1994. Sp. 97). Эта композиция, в к-рой соединены образы 3 святителей, имеет разные названия: «Беседа трех святителей», «Источники премудрости», «Реки благочестия», «Благодатные плоды учения» (см. ст. Василий Великий, свт., разд. «Иконография»). В рус. искусстве композиция получила распространение в XVI–XVII вв. Отдельное изображение И. З. в этом изводе встречается в росписях Дионисия в соборе Рождества Пресв. Богородицы в Ферапонтове (1502) на «лбу» зап. арки, напротив алтаря, где оно согласуется с изображениями святителей Василия Великого и Григория Богослова в подобном же изводе (на «лбах» юж. и сев. арок). Композиция с изображением учения И. З. народов помещена на сев. стене диаконника (придела во имя свт. Василия Великого) в Благовещенском соборе Московского Кремля (1547–1551), а также в соборе в честь Смоленской иконы Божией Матери Новодевичьего мон-ря (кон. XVI в.). Образ с подписью: «Беседа трех святителей» — известен по иконам, напр. приписываемым Никифору Савину (кон. XVI в., ГТГ) и Семену Хромому (нач. XVII в., ПГХГ). Иконы могут иметь разный формат, но И. З., как правило, изображен в правой части композиции, он облачен в саккос, перед святителем водоем, молящиеся поднимают кубки к его престолу.

С XII в. И. З. изображают в составе избранных святых на полях икон, напр. на иконе «Распятие, с избранными святыми» (ок. 1100, мон-рь вмц. Екатерины на Синае), где его полуфигура в медальоне на правом поле составляет пару образу







Свт. Иоанн Златоуст.  
Фрагмент иконы «Распятие,  
со святыми на полях». XI–XII вв.  
(мон-рь вмц. Екатерины на Синае)

свт. Василия Великого. У И. З. большая голова, худое, треугольной формы с заостренным подбородком лицо, высокий лоб, короткие темные волосы, маленькие усы и густая борода, острый взгляд направлен в сторону. Святитель облачен в коричневую фелонь, белый омофор с крестами, в руках Евангелие. Эта двойца присутствует на мн. изображениях, исполненных в разных техниках, и в произведениях разного типа, представляя собой наглядное воплощение Земной Церкви (напр., полуфигуры святителей И. З. и Василия Великого на створках алтаря кон. XIV в. из мон-ря вмц. Екатерины на Синае).

Со 2-й пол. XI в. в программах храмовых росписей образу И. З. отводится постоянное место в сцене «Служба св. отцов» («Поклонение Жертве»). Один из ранних примеров — фреска алтаря монастырской ц. Богоматери Елеусы в Велюсе близ Струмицы (росписи после 1080): И. З. стоит у престола со свитком в руках. Характерный аскетический облик святителя в живописи комниновского периода иногда приобретает гротескные черты — чрезмерно вытянутая голова, причудливой формы ушные раковины (роспись ц. св. Врачей в Кастории, кон. XII в.). Образ И. З. в этой композиции стал традиционным для росписи алтаря (фрески ц. Благовещения на Мячине (Аркаж мон-рь), 1189; ц. Митрополи в Мистре, кон. XIII в.; ц. Георгия в Старо-Нагоричино, 1317–1318; росписи 1-го слоя в ц. Успения на Волотовом поле в Вел. Новгороде, 1352). Центральное место И. З. занимает в ряду фронтальных фигур святителей в росписи алтаря в пареклисионе мон-ря Хора (Кахриджами) (1316–1321); если алтарь малой величины, то И. З. может быть изображен в паре со свт. Василием Великим в предстоянии Этимасии (напр., в ц. св. Апостолов в Кастории, Греция, 1547, и в сев. приделе в экзонартексе ц. Богородицы Евергетиды в мон-ре Студеница, Сербия, ок. 1235).

В храмовой декорации образ И. З. помещался не только в алтаре. Так, в росписи ц. прп. Ахиллия, еп. Лариссы, в Арилье, Сербия (1296), он представлен на вост. стене юж. рукава подкупольного креста. И. З. изображен в крещатых ризах, как епископ К-поля, рядом с ростовым образом Богоматери с Младенцем на руках (соответствует изводу почитаемой в К-поле иконы Одигитрии) и с равноапостольными имп. Константином и имп. Еленой (по сторонам креста). В составе деисусной композиции И. З. показан в молитве Иисусу Христу, восседающему на престоле, в росписи юж. фасада (под галереей) ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Трескавец, Македония (ок. 1360).

Изображение И. З., служащего литургию, т. е. облаченного в святительские ризы, обращенного к престолу, со свитком в руках, характерно и для таких предметов церковного убранства, как царские врата, алтарные завесы. Типичным иконографическим решением для царских врат, особенно в Др. Руси, было по-



Свт. Иоанн Златоуст.  
Роспись ц. Богородицы Евергетиды  
в мон-ре Студеница, Сербия.  
Ок. 1235 г.

мещение на его створки образов И. З. и свт. Василия Великого. На левой створке наиболее ранних царских врат из церкви погоста Кривое (2-я пол. XIII в., ГТГ) — фрагменты фронтальной фигуры И. З.; видимо, как и свт. Василий Великий, он был в коричневой фелони, с Евангелием в руках. Для более поздних произведений характерны фигуры святителей, обращенных к центру, как на царских вратах тверской работы из церкви с. Нектарьева (кон. XIV — нач. XV в., ГТГ). — И. З. в ризе синего цвета, в шитой золотом и драгоценными камнями епитрахили, с развернутым свитком

в руках (текст: Мф 26. 26, 28), причем И. З. изображается, как правило, на правой створке (царские врата из ц. во имя свт. Николая, архиеп. Мирликийского, Гостинопольского мон-ря (посл. четв. XV — нач. XVI в., ГРМ); царские врата из ц. Успения с. Варзуги Мурманской обл. (2-я пол. XVI в., ЦМиАР) — в саккосе). И. З. со свитком в руках мог быть облачен в коричневый саккос без крестов (XVI в., ГЭ). Парные образы святителей И. З. и Василия Великого, обращенных друг к другу левыми руками и облаченных в крещатые фелони, с закрытыми Евангелиями в руках, — на царских вратах из Холмогор (кон. XVI в., АМИИ). Образ И. З. мог включаться в роспись столбиков царских врат, напр. на столбике работы новгородских мастеров в сев. провинциях (кон. XV — нач. XVI в., АМИИ) или на столбиках царских врат из придела в честь Рождества Пресв. Богородицы новгородского Софийского собора (сер. XVI в., НГОМЗ; Декоративно-прикладное искусство Вел. Новгорода. 2008. Кат. 288. С. 511, 512).

Для алтарных завес разрабатывались уникальные сюжеты, по происхождению связанные с композицией алтарной апсиды «Служба св. отцов». Примером может служить алтарная завеса (1399, мон-рь Хиландар на Афоне), вложенная в мон-рь Хиландар серб. мон. Евфимией (в миру Елена, жена деспота Йована Углеша Мрнавчича). На ней изображены Иисус Христос Великий Архирей, сослужащие Ему ангелы с рипидами и святители Василий Великий и И. З. в крещатых фелонях, со свитками (на свитке И. З. текст тайной молитвы священника во время Херувимской песни «Никтоже достоин от связавших се плотскими похотми и сластми приходи ти или приближати се или служи(ти)»). Образ И. З. помещался на священнических одеждах (епитрахилиях) или на покровах служебных сосудов (воздúхи), напр. на воздúхе с композицией «Поклонение Жертве» (XV в., мон-рь Хиландар на Афоне) — в центре потир с Младенцем Христом, по сторонам к-рого служащие ангелы и святители Василий Великий и И. З. Этот извод получил также распространение в оформлении богослужебных книг, сосудов.

Изображения И. З. различной иконографии есть на миниатюрах, сопровождающих тексты литургии в средневек. Служебниках, имевших форму свитка (в Византии XI–XIII вв.) или кодекса. На визант. литургических свитках образ И. З. может быть помещен в неск. сценах, напр.: на свитке из 6-ки Греческого Патриархата в Иерусалиме (Hieros. Pat. Στοιχιδ 109, 3-я четв. XI в.) вместе со свт. Василием Великим в молитве по сторонам Богоматери; И. З. сидит и пишет в книге на коленях, за его спиной — ап. Павел (инициал К); стоящий И. З. дер-



жит свиток (инициал К); И. З. служит в храме (надпись: *ἄγιος ναός*), стоя под киворием, он держит над престолом раскрытое Евангелие (инициал Е) (см.: Grabar A. *Un rouleau liturgique constantinopolitain et ses peintures* // DOP. 1954. Vol. 8. P. 161–199). И. З. представлен в начале свитка XII в. (Athen. Bibl. Nat. 2759); его поясная фигура может быть заключена в узорчатую рамку, имитирую-



Свт. Иоанн Златоуст.  
Миниатюра из Служебника  
прп. Варлаама Хутынского. 1220–1225 гг.  
(ГИМ. Син. № 604. Л. 10 об.)

щую храм (Patm. 22 (728), XIV в.), или изображена в рост (Patm. 14 (720), XV в.; Patm. 9 (715), 2-я пол. XV в.).

Образ И. З. в рус. литургических рукописях наследует византийским, где он представлен, как правило, в рост. Так, на миниатюре из Служебника прп. Варлаама Хутынского (ГИМ. Син. № 604. Л. 10 об., 1220–1225) И. З. стоит с развернутым свитком в  $\frac{3}{4}$ -ном развороте, слегка склонившись, как перед престолом. В отличие от парного ему изображения свт. Василия Великого (Там же. Л. 1 об.) фигура И. З. на золотом фоне вписана в 3-лопастную арку внутри орнаментированной рамки. Его облачение — фелонь сиренево-розового цвета, белый омофор с крупными крестами, синяя риза, золотом прописанные поручи, плат на боку, «источники» на ризе и епитрахиль. Иной вариант представлен на миниатюре из Служебника Соловецкого мон-ря (РНБ. Солов. № 1017/1126. Л. 20 об., XIII в.) — внутри рамки простой формы, на золотом фоне помещена крупная, почти во все поле фигура стоящего на орлеце И. З. в крещатых ризах, в омофоре с большими черными крестами, с расшитой узорами палицей, он держит на левой руке закрытое Евангелие, правую руку поднял в жесте благословения, взгляд направлен в сторону. Эта иконографичес-

кая схема, прославляющая святителя как проповедника, пастыря Церкви, близка к одной из древнейших чудотворных рус. икон свт. Николая Чудотворца — иконе «Никола Зарайский», вероятно оказавшей влияние на рус. иконографию святителей, в т. ч. К-польских. В новгородских Служебниках XIV–XV вв. используются разные варианты иконографии И. З., представляющие его как служащего в храме священника. На миниатюре из т. н. Служебника прп. Антония Римлянина (ГИМ. Син. № 605. Л. 1 об., нач. XIV в.) фронтальная, в рост фигура И. З. вписана в арку, опирающуюся на мраморные колонны. На темно-синем фоне четко выделяются белые крещатые ризы, на левой руке — раскрытое Евангелие, правая поднесена к Евангелию в жесте, соединяющем благословение и указание. В Служебнике 2-й пол. — 3-й четв.



Свт. Иоанн Златоуст.  
Миниатюра из Служебника  
прп. Антония Римлянина. Нач. XIV в.  
(ГИМ. Син. № 605. Л. 1 об.)

XIV в. (New York Public Library. Cod. Slav. 1 — оборот 1-го нумерованного листа) вновь используется извод, где И. З. стоит в молитве со свитком в руках, слегка склонившись перед престолом с киворием, над престолом повешены светильники, внизу — подвесные пелены с Голгофскими крестами. Изображение И. З. занимает почти все поле, воскресая в памяти монументальные образы визант. искусства XIII в. В Служебнике Хутынского мон-ря, переписанном писцом Федором по заказу свт. Иоанна, архиеп. Новгородского (ГИМ. Син. № 600. Л. 1 об., ок. 1400), фигура И. З. вписана в рамку, составленную в стиле тератологического орнамента. Святитель облачен в крещатые ризы, его правая рука высоко поднята в благословении, на левой — раскрытый кодекс. На миниатюре из Вяжицкого Служебника (РНБ.

Соф. № 1537, 1-я пол. XV в. или ок. 1438–1441) изображение И. З. воплощает величие и достоинство епископа К-поля (фронтальная фигура дана цельным силуэтом без опоры и фона) и более всего напоминает иконный образ.

Разработанные в средневек. иконографии типы продолжают использоваться и в поствизант. время в греч. литургических рукописях (Служебник из 6-ки Преображенского мон-ря в Метеорах — Cod. 221. Fol. 11v, XVI в., — И. З. стоит под узорчатой аркой на колоннах, облачен в саккос с крестами, в левой руке Евангелие, в правой — воздвизальный крест), а также в рус. Служебниках (Служебник из 6-ки собора Св. Софии в Вел. Новгороде — РНБ. Соф. 711. Л. 116, XVI в.). Изображение И. З. сопровождает тексты в рукописях «Фикара» (молитвенника, составителем к-рого был афонский инок Фикара), написанных на бумаге и украшенных рисунками пером. Они представляют писателей, святителей и иноков, расцвечены черной краской и охрой, имитирующей золото. И. З. здесь изображен в  $\frac{3}{4}$ -ном развороте или в профиль, со свитком в руке, правая рука поднята в ораторском жесте обращения и указания; его облачение составляют крещатые ризы, омофор с большими крестами, подризник с источниками, шитые золотом поручи и епитрахиль — напр., в рукописях афонских мон-рей Дионисиат (Ath. Dionys. 471. Fol. 27v, XV в.) и Кутлумуш (Ath. Cutl. 193. Fol. 3v, XV в.). Изображение И. З. в миниатюрах может соединять черты иконографии святителя и пророка, как на миниатюре из серб. рукописи Симеона Метафроста письма Стефана Доместика (Ath. Chil. 400. Fol. 4v, 1465 г.) — И. З. в красно-оранжевом саккосе стоит фронтально на подножии, правая рука поднята в жесте именованного благословения, в левой держит раскрытый свиток с текстом: «Приидите да послушайте стра...». Оригинальной чертой является гуменец (тонзура) на голове И. З.; в левом углу миниатюры в небесном сегменте помещена фигура благословляющего Иисуса Христа.

Помимо иллюминированных Служебников образ И. З. появляется на миниатюрах, иллюстрирующих его произведение. И. З. могли изображать вместе с др. святыми, напр. с ап. Павлом в Гомилиях И. З. (Athen. Bibl. Nat. 210, кон. IX в.) — на 2 миниатюрах, расположенных на развороте листов 93 об. — 94; или с ап. Матфеем в Гомилиях И. З. на Евангелие от Матфея (Sinait. gr. 364. Fol. 2v, 1042–1050 гг.) — ростовые фигуры И. З. и ап. Матфея, передающего ему кодекс. На выходной миниатюре из рукописи Гомилей И. З., изготовленной по заказу имп. Никифора III Вотаниата (Paris. Coislin. 79. Fol. 2v, 1079–1081 гг.), святитель стоит справа от имп. Никифора, правой рукой принимает от него кодекс в роскошном



окладе, левая рука лежит на груди; И. З. не стар, с высоким лбом, овальным лицом, короткими темными волосами и крохотной бородкой, облачен в фелонь. В Гомилиях Иакова Коккиновафского на выходной миниатюре (Paris. gr. 1208. Fol. 1, 2-я четв. XII в.) изображена беседа И. З. со свт. Григорием Нисским, оба сидят в рясах перед попитрами с раскрытыми кодексами, на фоне зданий; дважды представлен Иаков Коккиновафский — коленапреклоненным перед Григорием Нисским и с воздетыми руками перед И. З. В рукописи сборника, включающего Гомилии И. З. из Ниловой Столобенской пуст. (ГА Тверской обл.



Имп. Никифор III Вотаниат,  
арх. Михаил и свт. Иоанн Златоуст.  
Миниатюра из Гомилий  
свт. Иоанна Златоуста. 1079–1081 гг.  
(Paris. Coislin. 79. Fol. 2v)

№ 1028, кон. XV в.; см.: Попов Г. В. Пути развития тверского искусства в XIV — нач. XVI вв. (живопись, миниатюра) // ДРИ. 1970. [Вып.:] Худож. культура Москвы и прилежащих к ней княжеств, XIV–XVI вв. С. 353–357), перед началом Гомилии на праздник Воскресения Христова (Л. 226) в центре заставки прямоугольной формы небесного цвета, в круглом медальоне на золотом фоне помещено поясное изображение И. З. в белом саккосе (вставные миниатюры московского происхождения 1-й пол. XVI в.).

Образ И. З. также присутствует на драгоценных натальных крестах, напр. на кресте Дагмары (ранний XIII в., К-поль или Киев, Национальный музей Дании, Копенгаген) — полуфигура на лицевой стороне в нижнем медальоне, у И. З. высокий лоб, редкая борода из неск. прядей, он облачен в зеленую фелонь, в омофор с крестами, в руках Евангелие.

В период формирования высокого иконостаса на Руси иконы с образом И. З. включались в состав деисусного

чина, напр. в иконостасе Благовещенского собора Московского Кремля (кон. XIV в., ГММК). Образ И. З., исполненный наиболее искусным мастером из числа работавших над иконами Деисуса, находится в правой части чина. Святитель облачен в синий орнаментированный золотыми кругами саккос с красным исподом, в светлый омофор, живописный слой к-рого, в т. ч. крупные кресты, утрачен, в охристо-золотистую епитрахиль, стихарь, в поручи, в руках Евангелие. Монументальность ростовой фигуры, показанной в  $\frac{3}{4}$ -ном развороте, усилена благодаря обобщенному силуэту, расположению ног на уровне луги нижнего поля, крупным рукам. Силуэтность красочных слоев, высветления, мелкие пробела создают ощущение скрытого глубоко внутри пламени, своего рода знака напряженной духовной, интеллектуальной работы святителя, дополняя традиц. черту его облика — гипертрофированно высокий, покрытый морщинами лоб. Особую осязательность образу придает техника нанесения пробелов по форме (на самых выпуклых и освещен-



Свт. Иоанн Златоуст.  
Икона из иконостаса  
Благовещенского собора  
Московского Кремля. Кон. XIV в.  
(ГММК)

ных местах) и использование яркой киновари в написании губ, щек, в описях носа, век. Образ И. З. на иконе из этого чина приобрел статус образца, актуального для иконописцев до XVI в. На иконе из иконостаса Троицкого собора Троице-Макариево-калязинского мон-ря (ок. 1523, ЦМиАР) плотный, глухой зеленый фон создает контраст с красным цветом



Свт. Иоанн Златоуст.  
Мозаичная икона. Ок. 1325 г.  
(Дамбартон-Окс, Вашингтон)

саккоса, пластику личного письма подавляет графический силуэт с остроугольными очертаниями одежд, фигура выглядит широкой, распластанной, в руках И. З. Евангелие в дорогом окладе. Фигура И. З. в белом саккосе могла помещаться и на золотом фоне (напр., икона из Васильевского чина, 1408, ГТГ; икона XV в., ГЭ). Наибольшее распространение иконы И. З. в составе деисусного чина получили в XV–XVI вв. И. З. представлен, как правило, в крещатом саккосе (напр., на иконе из Успенского собора Кириллова Белозерского мон-ря, сер. XVI в., КБМЗ; на иконе из ц. свт. Николая Чудотворца с Усохи в Пскове, сер. XVI в., ПИАМ). Икона с образом И. З. может располагаться в правой части чина (на иконе из с. Маркова Ростовского р-на Ярославской обл., сер. XVI в., ЦМиАР, — в руке И. З. свиток); может быть соединена на одной доске с изображением праздника (напр., на иконе из псковской ц. во имя вмч. Димитрия «в поле», 1534, ПИАМ, — с «Рождеством Христовым»; на иконе из придела Входа Господня в Иерусалим Благовещенского собора Московского Кремля, 60-е гг. XVI в., ГММК, — с «Сошествием Св. Духа»). Фигуры чина могли быть поясными, как, напр., на иконах, входивших в первоначальное убранство ц. Покрова на Рву (кон. XVI в., ГИМ, музей «Покровский собор»), где И. З. облачен в коричневую фелонь и держит закрытое Евангелие в золотом окладе с красным обрезаем на покрытой омофором правой руке.

Единоличные изображения И. З. в иконописи известны с поздневизант. времени. На мозаичной иконе (ок. 1325, Дамбартон-Окс, Вашингтон), подаренной мон-рем Ватопед на Афоне рус. послу гр. А. И. Нелидову в 1894 г., в поясном изоб-



ражении И. З. выделены черты, характерные для типа аскета — впалые щеки, высокий лоб; облачения отличаются яркостью — ризы с красными крестами, омофор с крупными синими крестами, на покровенной левой руке Евангелие. Древняя почитаемая небольшого размера икона (26,5×19 см) с ростовым изображением И. З. хранится в мон-ре Хиландар. Уже в кон. XIX в. живопись в среднике была неразличима, и внимание исследователей икона привлекала благодаря драгоценному визант. серебряному окладу XIII–XIV вв. с 14 рельефными композициями, Этимасией и праздниками (*Кондаков*. 1902. С. 195. Рис. 75). В совр. публикациях на иконе заметны черты, к-рые можно отнести к искусству позднего времени: высокий лоб святого заканчивается тонзурой, бритый подбородок; святитель в саккосе, на боку палица; цветной фон имитирует воздушную перспективу (*Treasures of the Mount Athos*. 1997. Cat. 9. 21. P. 344–345).

Наиболее ранний пример в рус. иконописи — икона из ц. Введения д. Кузьмино на Княжострове Архангельской обл. (2-я пол. XV в., АМИИ). И. З. представлен с разведенными в стороны руками, правой благословляет, на покровенной левой Евангелие; облачен в белую крещатую фелонь, темно-синий подризник, у него шитая золотом епитрахиль, палица и поручи; волосы необычно пышные, на голове тонзура. С XVI в. известны небольшие иконы-пядницы, воспроизводящие такую же схему, напр. икона 1-й пол. XVI в. (ЯХМ) — на святителе белый саккос с крупными черными геометрическими композициями, образующими кресты. В таких же одеждах И. З. представлен на иконе-таблетке кон. XV в. из Софийского собора Вел. Новгорода (НГОМЗ) с образами 3 святителей, где на И. З. белый подризник с красным исподом, омофор, с красными крестами, Евангелие с красным обрезом он держит на красном платке; голова с высоким лбом, с залысинами, короткие русые волосы и борода с небольшим раздвоением. В поствизант. иконописи, напр. итало-критской школы, И. З., подобно др. древним святым, изображали сидящим на престоле. На иконе письма Эммануила Цанеса из собрания Н. П. Лихачёва (1669, ГЭ; Из коллекций акад. Н. П. Лихачёва: Кат. выст. СПб., 1993. № 304. С. 111) святитель облачен в крещатый саккос, сплошь расшитый жемчугом и драгоценными камнями, его омофор не перекинут через плечо, а облегал шею и с правого бока перекинут через руку, держащую Евангелие, правая рука в жесте благословения; в формах резного престола очевидно влияние итал. искусства эпохи Ренессанса.

Посвящение И. З. церквей в средние века, видимо, было связано с личным благочестием их устроителей. В Москве

мон-рь во имя И. З. (Златоустовский мон-рь), небесного покровителя государя, был обновлен вел. кн. Иоанном III Васильевичем в 1479 г. В иконостасе каменного собора мон-ря находилась икона И. З., почитаемая как чудотворная. От нее сохранился серебряный позолоченный оклад, украшенный эмалью



Свт. Иоанн Златоуст.  
Икона. 2-я пол. XV в. (АМИИ)

и драгоценными камнями (1750, 1819, ГММК; *Костина*. 2003. Кат. 362. С. 430–431). Судя по окладу, И. З. был представлен в рост, в иконографическом изводе, близком к образу «Никола Зарайский»; одежды на окладе, обновленным в 1750 г. настоятелем мон-ря архим. Лаврентием, — в стиле эпохи: саккос и митра. На полях иконы размещались мощевики с частицами мощей И. З., вмч. Пантелеимона, прав. Анны, прав. Симеона Богоприимца, прп. Андрея Критского и Древа Креста Господня. Икона с мощами, вероятно сопровождавшая изображения святых на полях, близка к нек-рым иконам, принадлежавшим высшей знати поздневизант. времени (напр., икона «Богоматерь с Младенцем, с избранными святыми на полях», созданная по заказу Марии Ангелины Дукины Палеологины между 1367 и 1384, мон-рь в честь Преподобия, Метеоры) и дает возможность предполагать, что ее написание было связано с двором вел. князя Московского. Патрональное изображение И. З. помещено на пелене с образом Богоматери «Одигитрия», со святыми на полях, вышедшей, по мнению Н. А. Маясовой, из мастерской 1-й жены вел. кн. Иоанна III тверской кнг. Марии Борисовны и предназначавшейся, возможно, для Благовещенского собора Московского Кремля (*Масова*. 2004. Кат. 9. С. 96–98), — поясная фигура святителя шита на нижнем поле, вместе с рус. князьями Владимиром, Борисом и Глебом.

И. З. облачен в крещатый саккос, омофор, на правой руке Евангелие. Примеры основания мон-рей во имя И. З., покровителя государей и членов их семьи, есть и на православ. Востоке. Так, вдова деспота Сербии Стефана, инокиня Ангелина (Бранкович), в 1509 г. просила вел. кн. Василия III о милостыни, к-рая позволила бы ей построить в память о муже и сыне ц. во имя И. З. (Россия и греч. мир в XVI в. / Сост.: С. М. Каштанов, Л. В. Столярова. М., 2004. Т. 1. № 14. С. 141–142). В Новгородском кремле (Детинце) в XV–XVII вв. существовало неск. ц. во имя И. З. Храмовая икона с ростовым (?) образом И. З., происходящая из церкви в юж. части крепости (закрыта в 1694), в XIX в. находилась в приделе, посвященном И. З., храма во имя сщмч. Климента Римского на Торговой стороне. Икона имела оклад с надписью о ее создании: «На Воздвиженев день 7066 [27 сент. 1557 г.]». На полях иконы были малого размера, вероятно патрональные, изображения святых Григория Богослова, Симеона Столпника, Василия Великого и Кирилла (*Макарий (Миролюбов)*. 1860. Ч. 1. С. 82). Храмовым образом др. кремлевской ц. во имя И. З., построенной в 1435 г. «на воротах» Владычного двора к западу от собора Св. Софии и разобранной в сер. XVIII в., являлась икона с поясным образом И. З. в серебряном золоченом окладе 2-й трети XVI в. (с кон. XIX в. находилась в приделе Усекновения главы св. Иоанна Предтечи Софийского собора, ныне местонахождение неизв.; см.: Декоративно-прикладное искусство Вел. Новгорода. 2008. Кат. 300. С. 524–525) — И. З. представлен в крещатом саккосе и омофоре с крупными крестами, правой рукой благословляет, в левой держит Евангелие.

Изображение И. З., поясное или в рост, фронтальное или в молитвенном обращении, могло помещаться на дробницах, служивших для украшения предметов церковного убранства и шитья, напр. святительских митр (напр., митра, созданная по заказу митр. Макария Новгородского для Софийского собора, 1653, АОКМ) или подвесных пелен к местным иконам (напр., пелена из Благовещенского собора Московского Кремля, 70–80-е гг. XVIII в., ГММК).

В XVII–XVIII вв. в качестве образца для храмовых икон И. З. служили гравюры: укр. печатных изданий, напр. Третьяков митр. Петра (Могила) для иконы из ц. во имя И. З. в Костроме (сер.—3-я четв. XVII в., Костромская епархия; см.: Костромская икона XIII–XIV вв.: Свод рус. иконописи / Сост.: Н. И. Комашко, С. С. Каткова. М., 2004. Кат. 83) — святой облачен в традиц. одежд; «Святцев» работы Г. П. Тепчегорского (1722) — облачение осовременено, что повлияло на рус. иконы 1-й пол. XVIII в. Так, на иконе И. З. суздальского иконописца



И. А. Киприянова (Куприянова) (1733, ГВСМЗ), где святой представлен в митре, в саккосе из европ. узорчатых тканей, в омофоре, с палицей на боку; его облику приданы черты, резко отличные от древнего типа И. З. — аскета, — у И. З. молодое, округлое лицо, волосы густые и длинные, окладистая борода; текст на свитке: «Держися духовных, презирай житейская». Подобный извод применялся также в живописи по эмали на дробницах, украшавших церковную утварь, как на потире работы неизвестного московского мастера (1741–1742, ГММК; *Костина*. 2003. Кат. 260. С. 320). Древняя схема, восходящая к изображению свт. Николая Чудотворца (Зарайского), также использовалась мастерами Нового времени, насыщавшими ее деталями, характерными для барочного вкуса, — обильным узором тканей, использованием мотивов золоченой резьбы, как на иконе-пяднице из Ярославля (1-я пол. XVIII в., ЯХМ).

Редко встречающееся изображение И. З. на обороте выносной иконы известно по визант. иконе с образом Богоматери «Одигитрия» на лицевой стороне и с поясным изображением святителя на обороте (кон. XIV — нач. XV в., оборот под записью XIX–XX вв., ГММК); по предположению Э. К. Гусевой, икона была связана с вел. кн. Иоанном III Васильевичем или с московским Златоустовским мон-рем.

На минейных иконах, в частности на янв., фигура И. З. помещается под 27 янв., в день празднования памяти перенесения мощей в К-поле (напр., на минейной иконе северных писем из собрания Н. И. Репникова, позднее — Ф. А. Каликина, 1-я пол. XVI в., ГРМ).

Помимо изображения 3 святителей в рус. искусстве известны др. варианты извода со святителями, в частности с парными изображениями И. З. и, напр., свт. Николая Чудотворца. Так, на иконе «Святители Иоанн Златоуст и Николай Чудотворец с «Отечеством»» из ц. во имя И. З. в Ярославском кремле (?) (сер. XVI в., ЯХМ) образу И. З. присуща монументальность, проявляющаяся не только в крупных формах фигуры, рук, но и вытянутой форме головы. На И. З. саккос с крестами в голубых кругах, с красным исподом, расшитый золотом, белый омофор с черными крестами и белая риза с черными источниками; он держит Евангелие на отставленной в сторону левой непокровенной руке так, что кодекс находится по оси композиции. Икона интересна как пример следования в иконном письме греч. технике (темный зеленеватый санкирь) и типам лиц (вытянутый овал, прямой длинный нос, укрупненные черты лица), возможно под впечатлением древних образцов.

В поздневизант. изобразительном искусстве, а также в русском искусстве пе-

риода позднего средневековья появились композиции, детали которых восходят к текстам И. З. В ц. во имя вмч. Георгия в Полошко, Македония (ок. 1370), в композиции «Распятие Господне» некоторые образы заимствованы из проповеди И. З. о Кресте: крест с распятым на нем Иисусом Христом вонзен в чрево фигуры, персонифицирующей ад; среди присутствующих при Распятии выделена жен. фигура с сосудом — праматерью Ева, собирающая кровь Христову (*Джурич*. 2000. С. 251, 424). В Московской Руси сер.— 2-й пол. XVI в., особенно в эпоху свт. Макария, митр. Московского, пространные композиции «Собор Пресв. Богородицы» представляли собой дословное воспроизведение Слова И. З. на Рождество Христово: композиции на наружной стене над входом в сев. паперть Благовещенского собора Московского Кремля (1564), на зап. стене наоса собора в честь Успения Пресв. Богородицы в муж. монастыре Свяжска (2-я пол. XVI в.) (*Каливидзе*. 2008. С. 224–227).

**Житийные циклы.** Началом формирования житийной иконографии И. З. следует считать циклы из неск. миниатюр, сопровождающих тексты, посвя-



повторив систему росписи и содержание сцен, но неск. изменив фоны и атрибуты. Три композиции находятся в люнете вост. стены сев.-зап. траверс нартекса и представляют монашеский период жизни И. З. Святой узнаваем по большой голове с высоким лбом и короткими волосами; он облачен в простую рясу и черную мантию, синюю схиму с красным крестом внизу, пояс и аналав. Справа — И. З. пишет послание, за его спиной — склоненная фигура ап. Павла, в дверях — фигура диак. Прокла, к-рый, согласно Житию И. З., видел в течение 3 ночей ап. Павла, диктующего текст И. З., и узнал апостола по иконе, висевшей в келье.

В центре — композиция, представляющая чтение И. З. Псалтири во время ночного бдения. В сцене слева — И. З. молится на коленях перед иконой Богородицы, опираясь руками на скамеечку. Общая подпись ко всем эпизодам — «Моление св. Иоанна Златоуста» — находится в зените арки. В изображении соединены атрибуты античности и детали монашеского быта: фрагмент колонны на постаменте, раскрытый книжный шкафчик на стене, пюпитр с винтом, регулирующим высоту подставки, на которой лежит раскрытая Псалтирь (текст из Пс 118. 26); в каждой из композиций под ногами святого изображен коврик — плетеный

*Перенесение мощей свт. Иоанна Златоуста в ц. св. Апостолов в К-поле. Миниатюра из Минеологии Василия II. 1-я четв. XI в. (Vat. gr. 1613. P. 985v)*

или вязаный, круглой или прямоугольной формы. Детали композиций и атрибуты в росписях притвора мо-

настыря Хиландар близки к деталям других памятников XIV–XV вв., имеющих сюжеты молитвы и чтения псалмов И. З.

Сцены из Жития И. З., встречающиеся на миниатюрах из рукописей, в росписи храмов и в иконописи, как правило, представляют минейные изображения, помещаемые под датой празднования перенесения мощей И. З. (27 янв.). На миниатюрах из рукописей эта сцена представлена в Минеологии Василия II (Vat. gr. 1613. Fol. 178), в Минеологии на год с циклами двенадцатых праздников и Жития вмч. Димитрия Солунского (Oxon. Bodl. F. 1. Fol. 26. Фессалоника. 1327–1340 гг.). В монументальной живописи — в верхней зоне юж. свода ц. Вознесения мон-ря Дечаны, Косово и Метохия (1348–1350). В иконописи — на пентаптихе (XVII в., Музеи Ватикана), на 2-рядной иконе строгановских писем (1-я пол. XVII в., КМРИ).

В монументальном искусстве Византии наиболее ранний пример иллюстрирования Жития И. З. находится в мон-ре Хиландар, в нартексе кафоликаона, к-рый был расписан между 1318 и 1320 гг. по заказу кор. Милутина. Фрески поновили в 1802–1804 гг. греч. мастера Вениамин и Захария с п-ова Халкидики,

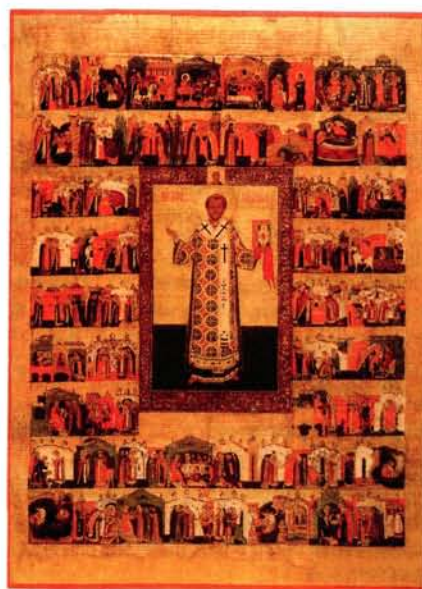




В поствизант. памятниках уникальна композиция с изображением успения И. З. в росписи 1637 г. на зап. стене пареклисиона во имя Трех святителей в метеорском мон-ре Варлаама. Она составлена по типу сцены «Успение Пресв. Богородицы»: И. З. лежит на крупном, стоящем в центре ложе, к-рое окружают монахи и клирики.

Иллюстрации Жития И. З. встречаются в рус. произведениях XV–XVI вв. Четыре сцены вошли в состав росписи (1547–1551) диаконника Благовещенского собора Московского Кремля, где размещался придел свт. Василия Великого, небесного покровителя 1-го строителя храма вел. кн. Василия Димитриевича (*Успенский А. И.* Царские иконописцы. Т. 2. С. 62; *Мнева.* 1970. С. 191–206. Табл. 4. 16; 6. 10–13; *Качалова.* 1990. С. 34). Вероятно, появление этих житийных сцен связано с желанием вел. кн. Иоанна III Васильевича, приложившего немало сил и истратившего немало средств к украшению собора, почтить своего небесного покровителя. Композиции размещаются в верхней части стен, в них демонстрируются власть святого над природой («Крестная сила умертвила льва»), целительная сила И. З., к-рый исцеляет старейшину г. Антиохии, защита притесняемых властями (обиженная царницей вдова приходит к И. З.), просветительская миссия И. З. (поучает народы).

В 1-й пол. XVI в. писали отдельные иконы «Перенесение мощей Иоанна Златоуста», одна из них упомянута в числе пядниц в деревянной трапезной ц. Успения Пресв. Богородицы Соловецкого мон-ря (Описи Соловецкого мон-ря XVI в. СПб., 2003. С. 43). Наиболее ранние иконы И. З. с житийными клеймами, сер. XVI в., возможно из Александровой слободы (ГИМ) и из Феодоровского собора одноименного мон-ря в Переславле-Залесском (ПЗИХМЗ), возникли, вероятно, под влиянием ВМЧ митр. Макария. Они исполнены по сходной программе, близки по составу, последовательности, композициям клейм. Образцом для изображения И. З. в среднике послужили иконы Московских святителей и чудотворцев Петра и Алексия работы Дионисия (кон. XV в.) из местного ряда иконостаса Успенского собора Московского Кремля — И. З. в крещатом саккосе (на иконе из ПЗИХМЗ — в белом; на иконе из ГИМ — в фиолетовом), в омофоре, на левой, покровенной плательной руке — Евангелие, правая отведена в сторону в жесте благословения. Житийный цикл на обеих иконах включает эпизоды от крещения до успения и перенесения мощей. Помимо традиц. событий, в т. ч. сцены пострижения и поставления в степени сана, в клеймах обеих икон воспроизведены сюжеты жития, повествующие о противостоянии И. З. неправедной власти, об исцелении бес-



*Свт. Иоанн Златоуст, с житием. Икона. 1-я пол. XVII в. (ЯХМ)*

новатого (на иконе из Переславля-Залесского), о чудесных явлениях И. З. апостолов Петра и Павла (до призвания И. З. на престол епископа К-поля), ап. Павла (во время написания им произведений), апостолов Петра и Иоанна Богослова (во время ссылки), мч. Василиска (незадолго до смерти И. З.).

В XVII в. в житийных иконах И. З. количество клейм увеличилось, иллюстрирование текста стало более подробным, что привело к изменению соотношения образа в среднике и клейм. На иконе И. З. с житием в 52 клеймах из Троице-Варницкого мон-ря в окрестностях Ростова (1-я пол. XVII в., ЯХМ) в среднике воспроизведен иконографический извод, близкий к иконам сер. XVI в. В традиц. цикл введены сцены крещения родителей И. З. и обращенных им учителей, еретиков, детей, женщин; явления небесных посланников людям, причастным к жизни И. З.; встреч И. З. с императором и императрицей; церковных Соборов. Житийная икона И. З. из ц. во имя И. З. в Коровницкой слободе (?) в Ярославле (80-е гг. XVII в., работа мастера круга Семена Спиридонова Холмогорца, ЯХМ) из-за вытянутого по вертикали формата напоминает надгробный покров. Центральный образ святителя, облаченного в испещренный золотым узором саккос, на небесном фоне в окружении барочных картушей и широкой, орнаментированной золотом рамы, монументален, в то время как 40 клейм вокруг него воспринимаются как драгоценные миниатюры. Фонами клейм служат изображения многоглавых зданий с башнями и со шпильями, морских видов, замкнутых в изогнутых изогнутых рамах, заимствованных из европ. гравюр и книжных иллюстраций.

В позднем искусстве появляются иконы, на которых монументальный образ

И. З. сопровождают только 2 сцены из его Жития, расположенные в нижней части, — «Рождество» и «Перенесение мощей», как, напр., на иконе из ц. Владимирской иконы Божией Матери Иоанно-Златоустовского прихода в Коровниках в Ярославле (круг мастера Федора Игнатъева, кон. XVII — нач. XVIII в., ЯХМ). Композиция демонстрирует следование столичной, сформировавшейся под нек-рым влиянием европ. искусства традиции, когда крупная в рост фигура сопоставлена с уменьшенными многофигурными сюжетами; об этом же свидетельствуют др. детали (узорчатые тка-



*«Свт. Иоанн Златоуст. Перенесение мощей святителя». Икона. XVIII в. (Византийский музей, Афины)*

ни, натуралистичное воспроизведение элементов архиерейского облачения — пангии, шитой палицы, а также зданий европ. архитектуры).

К позднему времени в искусстве правосл. греч. мира относится создание икон, предназначенных для празднования перенесения мощей. Композиции таких икон строились как ярусные изображения. На иконе XVII в. (Византийский музей, Афины) сверху находится поясное изображение И. З. в святительском саккосе с кругами, в омофоре, с Евангелием; под ним — изображение парусной галеры, перевозящей тело И. З. (с нимбом); надпись: Ο ΑΜΠΕΛΟΝΑΣ ΤΗΣ ΧΙΡΑΣ (виноградник вдовы) — напоминает эпизод Жития о винограднике вдовы, присвоенном императрицей. Изображение города и храма в условном ландшафте, который Х. Балтоянни отождествляет с местечком Команы, а храм — с ц. мч. Василиска (Λετζάνια και καράβια. 1997. Кат. 12. Σ. 38–39). Оба ряда исполнены на традиц. для икон золотом фоне и окружены изображением морских волн. Др. вариант композиции на ту же тему представлен на иконе того же времени и собрания (Ibid. Кат. 22. Σ. 58–59).







Изображения помещаются в 2 ярусах. В верхнем — шестие по морскому берегу К-польского патриарха Прокла, имп. Феодосия II, свиты, несущей саркофаг И. З. В нижней части в центре — интерьер к-польской ц. св. Апостолов с цветными мраморными колоннами, крестовыми сводами, большими арочными окнами; золотой саркофаг с телом святого, коленапреклоненные вельможи, император и императрица, внимающие патриарху, стоящему под киворием на возвышении. Изображение отличается более свободной живописной трактовкой воздушной среды, пейзажа, архитектуры, одежды и движений персонажей.

Лит.: *Макарий (Миролобов), архим.* Археологическое описание церк. древностей в Новгороде и его окрестностях. М., 1860. 2 ч.; *Кондаков Н. П.* Памятники христ. искусства на Афоне. СПб., 1902. М., 2001<sup>р</sup>; *Κωνσταντίνος Α. Ιωάννης ὁ Χρυσόστομος Περί Σοφίας* // *Αρχαιολογική Ἐφημερίς*. Athènes, 1942/1944. Σ. 81–83; *Антонова, Миева.* Каталог. Т. 2. Кат. 793. С. 319–320. Ил. 113; *Миева Н. Е.* Стенопись Благовещенского собора Моск. Кремля 1508 г. // ДРИ. М., 1970. [Вып.:] Худож. культура Москвы и прилежащих к ней княжеств XIV–XV вв. С. 174–206; *Weitzmann K.* Some Remarks on the Sources of the Fresco Painting in the Cathedral of Pharas // *Kunst und Geschichte Nubiens in the christlichen Zeit: Ergebnisse und Probleme auf Grund der jungsten Ausgrabungen* / Hrsg. E. Dinkler. Recklinghausen, 1970. S. 325–346; *Мижосић.* Менолог. С. 183–184, 250; *Pelekaniadis S. M., Christou P. C., Tsioumis Ch., Kadas S. N.* The Treasures of the Mount Athos. Illuminated Manuscripts. Athens, 1973–1991. Т. 1. P. 146, 431, 176, 438, 268, 459; Т. 3. P. 25, 26, 215, 216; *Михельсон Т. Н.* Три композиции на тему «Собор трех святителей» в росписях Ферапонтова мон-ря: Истоки иконографии // ДРИ. М., 1980. [Вып.:] Монументальная живопись XI–XVII вв. С. 324–342; *Хускивадзе Л. З.* Средневековые пергородчатые эмали из собр. ГМИГ. Тбилиси, 1984. Кат. 13, 50. С. 29, 48; *Лазарев В. Н.* История визант. живописи. М., 1986; 1000-летие рус. худож. культуры: Кат. выст. М., 1988. Кат. 108, 129, 168, 357. С. 88, 107, 138, 258, 400; *Качалова И. Я.* Монументальная живопись // *Качалова И. Я., Маясова Н. А., Шенникова Л. А.* Благовещенский собор Моск. Кремля: К 500-летию уникального памятника рус. культуры. М., 1990. С. 21–44; *Lidov A.* The Mural Painting of Akhtala. Moscow, 1991. P. 37. Ill. 45, 47; *Innemeer K.* Ecclesiastical Dress in the Medieval Near East. Leiden; N. Y., 1992; *Смирнова Э. С.* Лицевые рукописи Вел. Новгорода: XV в. М., 1994. С. 88, 90, 91, 265, 271–275; *она же.* Русский лицевой Службеник XIV в. в Нью-Йорке // Хризограф. М., 2005. Вып. 2. С. 54–73; *Müsseler A.* Johannes Chrysostomus (der Goldmundige) von Konstantinopel // LCI. 1994. Bd. 7. Sp. 95–101; ГТГ: Кат. собр. Т. 1. Кат. 17, 57; *The Glory of Byzantium: Art and Culture of the Middle Byzantine Era, A. D. 843–1204* / Ed. H. C. Evans, W. D. Wixom. N. Y., 1997. Cat. 41, 80, 143; *Treasures of Mount Athos: Cat. of Exhibition* / Ed. A. A. Karakatsanis. Thessal., 1997; *Λεξιάρια καὶ καρβία στο Βυζαντινὸ Μουσεῖο: Ευρωπαϊκὲς Ημέρες Πολιτισμικῆς Κληρονομιάς Ἀπριλίου 25 Σεπτ. — 30 Νοεμβ.* 1997: Кат. Αθήνα, 1997; *Манастир Хиландар.* Београд, 1998. С. 307, 343; *Северные письма: Собр. АМИИ:* Кат. / Сост.: О. Н. Вишнякова, Т. М. Кольцова.

Архангельск, 1999. Кат. 7, 156, 163. С. 10, 43; *Джурич В.* Византийские фрески. М., 2000; *Глигорјевић-Максимовић М.* Житија светих у хиландарском живопису // Осам векова Хиландара: Историја, духовни живот, книжевност, уметност и архитектура / Уред. В. Кораћ. Београд, 2000. С. 611–620; *Смолчић-Макуљевић С.* Хиландарска катапетазма монахиње Јефимије: Иконографија и богослужбена функција // Там же. С. 695–701; *София Премудрость Божия:* Кат. выст. М., 2000. С. 288–289; *Костина И. З.* Произведения моск. серебряников 1-й пол. XVIII в.: Кат. М., 2003; *Саенкова Е. М.* Чин Воздвижения Креста Успенского собора и моск. интерпретация иконографии праздника // ИХМ. 2003. Вып. 7. С. 184–195; *Маясова Н. А.* Древнерус. лицевое шитье: Кат. М., 2004. Кат. 66. С. 224–227; *Byzantium: Faith and Power (1261–1557):* Cat. / Ed. H. C. Evans. N. Y., 2004. Cat. 134, 135; *Krause K.* Die illustrierten Homilien des Johannes Chrysostomus in Byzanz. Wiesbaden, 2004; *Иконы Владимира и Суздаль.* М., 2006. Кат. 110, 122; *Народные заступники: Иконы Ярославля XVI–XX вв. из собр. ЯХМ:* Кат. выст. / Авт.-сост.: О. Б. Кузнецова, А. В. Федорчук. М., 2006. № 1. С. 6–7. Кат. 2, 22, 24; С. 8–9, 55–59, 64–66; *San Nicola: Splendori d'arte d'Oriente e d'Occidente.* Mil., 2006; *Иконы XIII–XVI вв. в собр. ЦМИАР:* Кат. М., 2007. [Т. 1:] Тверь, Новгород и Псков. Кат. 42; *Декоративно-прикладное искусство Вел. Новгорода: Худож. металл XVI–XVII вв. / Ред.-сост.: И. А. Стерлигова. М., 2008. С. 217–234; Кат. 163. С. 434; Калиидазе Н. В.* «Собор Богородицы» в росписи Успенского собора Свяжского мон-ря // *Иконографические новации и традиция в рус. искусстве XVI в.:* Сб. ст. памяти В. М. Сорокатого. М., 2008. С. 217–234. (Тр. ЦМИАР; 3).

М. А. Маханько

**ИОА́НН ЗОНАРА́** [греч. Ἰωάννης Ζωναράς] (кон. XI в. — между 1162 и 1166), визант. канонист, историк и церковный писатель. Иоанн — монашеское имя И. З.; как его звали до пострига, неизвестно.

**Жизнь.** В XI–XII вв. аристократическая семья Зонара принадлежала к столичной интеллектуальной элите и находилась в оппозиции к имп. *Алексею I Комнину* (*Каждан.* 1974. С. 93, 132. Примеч. 55; С. 135. Примеч. 70, 206, 208). Эта общая характеристика применима и к И. З., который «был идеологом синклита, склонным к ограничению автократии» и выразил свою позицию в комментариях к канонам (*Каждан А. П.* Никита Хониат и его время. СПб., 2005. С. 205, также см.: С. 109, 202).

В источниках встречается ряд упоминаний об отдельных членах семьи Зонара. На заседаниях патриаршего синода 26 янв. 1156 г. и 12 мая 1157 г. в числе представителей государства присутствовал мегалепифанестат (титул сенаторов) Николай Зонара, занимавший вначале должность асикрита (секретарь, чинов-

ник имп. канцелярии), а затем ставший протасикритом (*Nicet. Chron. Thesaur.* // PG. 140. Col. 148D, 152C, 180A; ср.: RegPatr, N 1038, 1041). Он же в апреле 1176 г. наряду с др. высшими чиновниками подписал один из актов имп. Мануила I Комнина (*Miklosich, Müller.* Vol. 6. N 30. P. 119. Ранее этот акт датировался 1161 г.; обоснование новой датировки см. RegImp. 1995<sup>2</sup>. N 1521a). В статье С. Манго опубликована заметка из Синаксаря XIII в., где говорится о монахе Навкратии Зонаре, к-рый был друнгарием, а потом удалился в мон-рь св. Гликерии. Манго отождествляет Навкратия с друнгарием виглы Николаем Зонарой, к-рый в 1088 г. был судьей на ипподроме (*Mango.* 1992. S. 221–222, 226–227). Известно ок. 10 печатей этого Зонары, датируемых кон. XI в. (издана только одна, «Николая Зонары друнгария всечестной виглы» — *Laurent V.* Le corpus des sceaux de l'empire byzantin. P., 1981. Т. 2: L'administration centrale. Pl. 34, N 893. Согласно В. Лорану (*Ibid.* P. 469–470), все эти печати принадлежат Николаю Зонаре, к-рый подписался под актом имп. Алексея I Комнина от 23 мая 1088 г. как протовестарх (начальник имп. сокровищницы), великий хартулярий (чиновник, который мог быть главой того или иного «секрета» — правительственного ведомства) и судья на ипподроме (*Miklosich, Müller.* Vol. 6. N 16. P. 55), а должность друнгария, следов., получил позднее. Вероятно, этому Зонаре принадлежит уголовно-процессуальный трактат, сохранившийся в рукописи Paris. gr. 1348. Fol. 107–108, XIII в.: «Τρακτάτων τοῦ γεγονότος μεγάλου δρουγγαρίου τῆς βίγλης κυροῦ Νικολάου τοῦ Ζωναρά εἰς τὸ εἰ χρῆ καὶ ἀπὸ ὄρκου ποιήνν ἀπατεῖσθαι», о котором сообщают Х. Схелтема и Н. ван дер Вал (*Basilic.* Ser. A. 1960. Vol. 3. P. V et nota 2).

И. Григориадис полагает, что И. З. может быть сыном, а «второй» Николай Зонара (участник синода 1156–1157 гг.) — внуком Навкратия-Николая (*Grigoriadis.* Linguistic and Literary Studies. 1998. P. 22). Эту генеологию можно принять как гипотетическую. Предположение же о тождестве И. З. и «второго» Николая (*Красножен.* 1911. С. 92) должно быть отвергнуто, ибо все сочинения И. З. написаны им после монашеского пострига. Если он оставался мирянином даже в 1157 г., то вряд ли мог успеть







написать такие объемные произведения, как хроника и комментарий к канонам (правилам).

И. З. род. в кон. XI в. До сер. XIX в. считалось, что он умер в 1-й четв. XII в. или по крайней мере при имп. *Иоанне II Комнине* (Там же. С. 88. Примеч. 2). А. С. Павлову удалось доказать, что И. З. оставался жив до 1159 г., т. к. в комментарии к Неокес. 7 он упоминает о 2-м браке Мануила I Комнина (*Павлов*. 1876. С. 731–738; *он же*. 1896. С. 194–195), к-рый во время Павлова датировался 1159 г. Теперь установлено, что этот брак состоялся 25 дек. 1161 г., в связи с чем принято считать, что И. З. прожил как минимум до нач. 1162 г. (*Todt*. 1998. Sp. 579). С др. стороны, смерть И. З. должна была наступить не позднее 1166 г., поскольку в апреле этого года были изданы синодальное постановление и новелла Мануила Комнина о недействительности и принудительном расторжении брака между лицами, находящимися в 7-й степени бокового родства (*Ράλλης, Ποτλής. Σύνταγμα*. Т. 5. Σ. 95–98; ср.: *RegPatr*, N 1068; *Zachariae*. JGR. Pars 3. P. 483–485; ср.: *RegImp*, N 1469b). И. З., касаясь этого вопроса в трактате о степенях родства (о том, что трактат был написан при Мануиле Комнине, а не раньше, см.: *Павлов*. 1876. С. 737. Примеч. 17; *он же*. 1896. С. 195–199), решает его на основании старых правил — синодального постановления от 17 апр. 1038 г. (*Ράλλης, Ποτλής. Σύνταγμα*. Т. 5. Σ. 36–37; ср.: *RegPatr*, N 844), по к-рому такой брак не расторгался, а лишь влек наложение епитимий на супругов (см.: Трактат Иоанна Зонары. 2007. С. 61. Примеч. 57). Если бы И. З. был еще жив после 1166 г., он, как добросовестный юрист, внес бы соответствующие коррективы в свой трактат. Т. о., смерть И. З. следует отнести к 1162–1166 гг.

О жизни И. З. известно только из его произведений. В заглавии «Краткой хроники» сказано, что ее автор — монах, к-рый до пострига был великим друнгарием виглы и протасикритом: «Ἐπιτομή ἱστοριῶν συλλεγεῖσα καὶ συγγραφείσα παρὰ Ἰωάννου μοναχοῦ τοῦ Ζωνάρᾳ, τοῦ γεγονότος μεγάλου δρουγγαρίου τῆς βίγλας καὶ πρωτοασηκρήτης» (*Zonara*. Epit. hist. Vol. 1. P. 1). *Димитрий II Хоматиан*, упоминая об И. З., называет его так же (*Demetrii Chomatiani* Pnemata Diaphora: Das Aktencorpus des Ohri-der Erbischofs Demetrius Chomate-

nos / Rec. G. Prinzing. В., 2002. P. 52. 176–177. (СФНВ; 38)). И. З., вероятно, вначале стал протасикритом — начальником имп. канцелярии (о статусе протасикрита см.: Les listes de préséance byzantines des IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles / Introd., texte, trad. et comment. par N. Oikonomidès. P., 1972. P. 310–311; *Γκουτζιουκόστας Ἀ. Ε. Ἡ ἀπονομή δικαιοσύνης στὸ Βυζάντιο* (9<sup>ος</sup>–12<sup>ος</sup> αἰῶνες). Θεσσαλονίκη, 2004. Σ. 186; *idem*. Ἡ ἐξέλιξη τοῦ θεσμοῦ τῶν ἀσηκρήτης καὶ τοῦ πρωτοασηκρήτης στὸ πλαίσιο τῆς αὐτοκρατορικήс γραμματείας // *Βυζαντινά*. 2002/2003. Т. 23. Σ. 47–93), а затем был назначен на более высокий пост друнгария виглы. Первоначально это была должность командующего дворцовой гвардией, а с нач. XI в. — председателя имп. суда (о должности друнгария см.: *Кулаковский Ю. [А.] Друнг и друнгарий* // ВВ. 1902. Т. 9. С. 1–30; *Guilland R. Recherches sur les institutions Byzantines*. В., 1967. Т. 1. P. 563–587; Les listes de préséance byzantines des IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècle. 1972. P. 331; *Γκουτζιουκόστας Ἀ. Ε. Ἡ ἀπονομή δικαιοσύνης*. [Θεσσαλονίκη], 2004. Σ. 130–138, 184–185 et passim).

Остается неясным, когда и по какой причине И. З. оставил гос. службу и удалился в мон-рь. «Краткая хроника» доведена им до 1118 г., т. е. до смерти Алексея I Комнина и начала правления Иоанна II Комнина, причем дворцовую жизнь этого периода И. З. описывает на основании собственных наблюдений. Т. о., в это время он еще сохранял свои должности. С др. стороны, в хронике мимоходом сообщается и о некоторых более поздних событиях (см.: *Павлов*. 1876. С. 733). В предисловии к «Краткой хронике» И. З. пишет, что стал монахом, пережив потерю близких ему людей («τῶν φίλων» — *Zonara*. Epit. hist. Vol. 1. P. 1. 6–8), видимо членов семьи (он, однако, не говорит прямо об их гибели, и его слова можно интерпретировать также как намек на насильственное разлучение с родными). Мон-рь, где он поселился, был расположен на небольшом островке; И. З. жалуется, что в этой глуши ему трудно доставать необходимые для работы над хроникой книги, и называет себя «изгнанныком» (ὑπερὸς — *Ibid*. Vol. 2. P. 339. 15–17). По мнению Р. *Жанена*, это выражение имеет переносный смысл (*Janin*. Grands centres. P. 56. N 9). Однако указанное слово и производ-

ные от него встречаются в хронике И. З. более 60 раз и везде обозначают именно ссылку. В связи с этим заслуживает внимания предположение К. Циглера (*Ziegler*. 1972. Sp. 718–721; *Grigoriadis*. Linguistic and Literary Studies. 1998. P. 24), согласно к-рому И. З. являлся сторонником *Анны Комнины*; после неудачной попытки переворота в 1118 г. он был сослан и потому решил окончить свою хронику 1118 г., написав, что излагать последующие события «не полезно и не своевременно» (*Ioannis Zonarae Annales*. Bonnae, 1897. Vol. 3: Epitomae historiarum libri XVIII / Ed. T. Büttner-Wobst. P. 768. 1–4).

Где именно располагался его монастырь, И. З. не сообщает. То, что его иногда называют афонским монахом (см., напр.: *Zhishman*. 1864. S. 71), связано с поздним (XVI в.) свидетельством о существовании в некоем афонском мон-ре надгробия с эпитафией: «Εἰς τὸ παρὸν μνημεῖον ὁ σοφὸς Ζωνάρᾳς κεῖται» («В этой гробнице покоится мудрый Зонара»). Епис. Ш. *Дюканж* выразил сомнение в достоверности этих сведений (*Du Cange*. 1864. Col. 11–12); Павлов тоже считал их маловероятными (*Павлов*. 1876. С. 734. Примеч. 8). Судя же по заголовкам некоторых рукописей с произведениями И. З. (*Красножен*. 1911. С. 130. Примеч. 1; *Grigoriadis*. Linguistic and Literary Studies. 1998. P. 21. N 42; *Codices manuscriptorum graeci Ottoboniani Bibliothecae Vaticanae* / Rec. E. Ferron, F. Battaglini. R., 1893. P. 241), местом его монашеского уединения был находившийся в Пропонтиде (Мраморном м.) о-в Св. Гликерии (ныне Инджир, в 2 км от п-ова Тузла, Турция). Располагавшийся на острове одноименный мон-рь (см. о нем и о совр. состоянии острова: *Janin*. Grands centres. P. 54, 56–57; *Grigoriadis*. Linguistic and Literary Studies. 1998. P. 26–28) упоминается в хрисовуле Мануила Комнина (март 1158) в числе др. мон-рей, к-рым предоставляются привилегии (*Zachariae*. JGR. Pars 3. P. 450; ср.: *RegImp*, N 1347, 1419). Географическое положение острова — в Мраморном м., неподалеку от К-поля — показывает, что lamentации И. З. по поводу удаленности от столицы не следует понимать буквально. Они скорее отражают психологическое состояние И. З. в ситуации, когда очень близкий по расстоянию К-поль с его светской



жизнью оказался навсегда закрыт для него (*Grigoriadis. Linguistic and Literary Studies. 1998. P. 22–23*).

Тем не менее И. З., побуждаемый друзьями к писательскому труду (*Zonara. Epit. hist. Vol. 1. P. 2. 1–5. 11*), нашел в себе силы создать в этих условиях ряд сложных произведений большого объема. Сочинения И. З. свидетельствуют о его разносторонних интересах и энциклопедической образованности. Так, из толкований на каноны видно, что он не только знал «свободные искусства» (комментарий к Лаодик. 36 — *Ράλλης, Ποτλής. Σύνοταγμα. Т. 3. Σ. 204–205*), биологию и медицину (комментарии к Вас. Вел. 2, Григ. Нис. 6 — *Ράλλης, Ποτλής. Σύνοταγμα. Т. 4. Σ. 96–97, 321–322*), но и имел философское образование (комментарий к VII Всел. 2 — *Ράλλης, Ποτλής. Σύνοταγμα. Т. 2. Σ. 562*).

Круг чтения И. З. был достаточно большим. Он хорошо знал Свящ. Писание и творения отцов Церкви. Библейские цитаты встречаются у И. З. в комментариях к более чем 80 канонам (их перечень см. в: *Красножен. 1911. С. 135. Примеч. 2*). В толковании И. З. на Анкир. 12 (*Ράλλης, Ποτλής. Σύνοταγμα. Т. 3. Σ. 43*) есть ссылка на «слова» свт. Григория Богослова и свт. Василия Великого (вероятно, И. З. имел в виду *Greg. Nazianz. Or. 39* и *Vasil. Magn. Hom. 13*). И. З. даже написал комментарии к некоторым стихотворениям свт. Григория Богослова (Paris. gr. 992. Fol. 366–402, XV в.; см.: *Omont. 1886. P. 198*). Начитанность И. З. распространялась и на произведения античных авторов; соответствующие цитаты и аллюзии встречаются у него не только в «Краткой хронике», но и в юридических сочинениях. Так, он цитирует Еврипида в конце трактата о степенях родства (см.: *Трактат Иоанна Зонары. 2007. С. 54–63*), а в толковании на Васил. 90 упоминает об Аяксе (*Ράλλης, Ποτλής. Σύνοταγμα. Т. 4. Σ. 279*), не совсем точно цитируя Синесия Киренского (*Synes. Cyr. Ep. 50. 9–12; CPGS, N 5640*). Наряду с общей эрудицией И. З. отличался глубокими познаниями в тех областях, к-рыми занимался специально, т. е. в истории и правоведе-нии. Он досконально изучил труды рим. и визант. историков и умело пользовался ими при работе над «Краткой хроникой» (*Krumbacher. Geschichte. S. 371–373; Bleckmann. 1992; Черноглазов. 2004*). Комментари-и к канонам и юридические трак-

таты И. З. свидетельствуют о нем как о знатоке источников церковного и светского права. В одном лишь небольшом трактате И. З. о степенях родства имеется ок. 30 цитат и ссылок на юридические источники (см.: *Трактат Иоанна Зонары. 2007. С. 45–64*). Однако высокий интеллектуальный уровень И. З. и его рационалистические взгляды на жизнь общества (см.: *Черноглазов. О мировоззрении. 2006*) не мешали ему разделять нек-рые суеверия своего времени. Он, напр., считал, что магии и магии «волшебников» действительно могут принести вред людям (см. толкования на Васил. 65, Григ. Нис. 3 — *Ράλλης, Ποτλής. Σύνοταγμα. Т. 4. Σ. 221, 307–308*).

**Сочинения.** И. З. принадлежит ряд произведений различных жанров (перечень см.: *Du Cange. 1864. Col. 19–26; Beck. Kirche und theol. Literatur. S. 656; Ζωνάρως Ιωάννης. 1964. Στ. 1241–1242*). По содержанию они могут быть разделены на юридические, исторические, агиографические и богословские.

**Юридические.** К ним принадлежит прежде всего комментарий И. З. (толкование, *ἐξηγήσις*) к *Апостольским правилам*, правилам Вселенских и Поместных Соборов и св. отцов. Отдельные части этого комментария были изданы в 1618 и 1621–1622 гг. (см.: *Μενεβίσογλου. 1994. Σ. η*). Первое издание комментария в полном виде было осуществлено В. Беверегием в 1672 г. (*Συνδικόν, sive Pandectae*) и перепечатано в *Афинской синтагме* и в PG. В издании Беверегия и в PG толкованию И. З. на каждый канон предшествует комментарий патриарха *Феодора IV Вальсамона*, в Афинской синтагме принят обратный порядок. Параллельный лат. перевод канонов и комментариев, имеющийся у Беверегия и в PG, в Афинской синтагме опущен. Всего канонический корпус включает 781 канон (согласно нумерации, принятой в Афинской синтагме и в рус. переводе толкований), из к-рых И. З. прокомментировал 742. Согласно Ф. А. Бинеру, ссылающемуся на нек-рые рукописи Венской б-ки, И. З. также принадлежат опубликованные под именем Феодора Вальсамона комментарии к канонам святителей Тимофея, Феофила и Кирилла Александрийских (*Biner. 1856. S. 181*). Это мнение было поддержано Павловым, указавшим 3 аналогичные рукописи с толкова-

ниями И. З. из московской Синодальной б-ки (*Павлов. 1876. С. 736. Примеч. 14*). В таком случае общее число истолкованных И. З. канонов составляет 771.

Канонический комментарий И. З. был написан позднее, чем толкования Алексия Аристинна на канонический Синописис. Аристин, вероятно, дожил до 1166 г.: на К-польском синоде 1166 г. присутствовал «великий эконо́м (одна из должностей, к-рые занимал Алексей Аристин-Авт.) Алексий» (*Σάκκος Σ. Ν. «Ὁ Πατήρ μου μείζων μου ἐστίν». Θεσσαλονίκη, 1968. Т. 2. Σ. 149. 24–32, 155. 28; ср.: RegPatr, N 1059*), однако толкования он написал при имп. Иоанне II Комнине (*Павлов. 1876. С. 731. 732. Примеч. 2*). В толкованиях же И. З. отражены события правления Мануила Комнина: 2-й брак императора, а также дело патриарха *Николая IV Музалона* (1147) (см. об этом деле и о принадлежности И. З. до-полнительного комментария к Петр. Ал. 10, посвященному критике Музалона: *Павлов. 1876. С. 736* и примеч. 14; *Красножен. 1911. С. 93. Примеч. 1*). Т. о., И. З. мог использовать труд Аристинна при подготовке своих комментариев. Этот вывод Павлова был оспорен Н. А. Заозёрским (*Заозерский. 1893. С. 573–581*), который хотя и пытался доказать, что лит. деятельность И. З. относится ко времени Алексея Комнина и что И. З. скончался вскоре после 1118 г., никак не комментирует факт осуждения Музалона в толкованиях И. З. Мнение о том, что И. З. жил (или по крайней мере писал) раньше Алексия Аристинна, приводится без к.-л. обоснования и в некоторых совр. справочниках (*Dölger. 1965. Sp. 1403; Browning. 2003*), хотя большинство ученых разделяют взгляды Павлова (*Herman. 1957. Col. 129; Beck. Kirche und theol. Literatur. S. 655–657; Τρωϊάνος. Πηγές. Σ. 262*).

В отличие от Алексия Аристинна и Феодора Вальсамона, к-рые осуществили комментирование канонов по офиц. распоряжению властей (императора, а в случае с Феодором Вальсамоном — и патриарха), И. З. работал над комментариями как частное лицо. Его труд следует считать неофиц. толкованием, хотя и получившим широкое признание.

И. З. написал также 2 небольших юридических трактата. В 1-м — «О недопустимости брака двух троюродных братьев с одной женщи-



ной» (Περὶ τοῦ μὴ δεῖν δύο δισεξαδέλφους τὴν αὐτὴν ἀγαγεῖσθαι πρὸς γάμον) — речь идет об отношениях родства и свойства как препятствии к браку. И. З. приходит к выводу, что брак в 7-й степени бокового родства дозволяется лишь по снисхождению, а брак в 6-й степени свойства должен быть запрещен (анализ трактата см.: Трактат Иоанна Зонары. 2007. С. 45–53). 2-й трактат — «Слово к тем, кто считает грехом естественное истечение семени» (Λόγος πρὸς τοὺς τὴν φυσικὴν τῆς γονῆς ἐκροὴν μίαισμα ἡγουμένους) — казалось бы, не имеет отношения к юриспруденции. Однако этот специфический вопрос, связанный с христ. нравственностью, рассматривался ранее в канонах свт. Дионисия Александрийского, свт. Афанасия Великого и свт. Тимофея Александрийского. И. З. ссылается на нормы данных канонов для обоснования своей позиции о ненаказуемости «естественного истечения».

Известна, наконец, небольшая заметка (ἐπιτηδεῖα — разъяснение) И. З., касающаяся «тома Сисиния». В этой заметке (в отличие от трактата о браке) И. З. придерживается букв. понимания «тома» в смысле запрета браков лишь в определенных комбинациях 6-й степени свойства, а не любых браков между родственниками данной степени. «Том Сисиния» с заметкой И. З. имеется в рукописях Paris. gr. 1388. Fol. 400–405, XV в. (Omont. 1888. P. 35) и в РНБ. Греч. 123. Л. 237–239об., XIV в. (Франстрем. 1967. С. 292; заметка в виде маргиналии).

А. Г. Бондач

**«Изложение истории»** (Ἐπιτομὴ ἱστοριῶν) — всемирная хроника, написанная И. З. в 40–50-х гг. XII в., когда после смерти имп. Иоанна II Комнина (1143) И. З. покинул гос. службу. Из заглавия к хронике в ряде рукописей известно, что автор в это время жил на о-ве Св. Гликерии близ К-поля; он не имел доступа ко мн. книгам, к-рые хотел бы использовать в работе (см.: *Ioannis Zonarae Epitome historiarum* / Ed. L. Dindorf. 1869. Vol. 2. P. 339). У И. З. не было полного издания сочинения Диона Кассия по истории Рима, но, вероятно, лишь его 1-я часть. Хроника сохранилась в 79 рукописях; лучшими из них считаются Paris. gr. 1715, 1289 г.; Monac. 93, XVI в., 324, XIII в., 325, XIV в.; Vat. gr. 1623, XIII в.; Ambros. 912 (C 279),



Лист из рукописи  
«Краткой хроники» Иоанна Зонары  
и начало предисловия к ней. XIV в.  
(Vindob. Hist. gr. 16. Fol. 1v)

XIV в.; Vindob. Hist. 16, 43 и 68, все XIV в.; Cair. Mus. 141, XV в., и др.

Хроника И. З. представляет собой объемное повествование о событиях мировой истории от Сотворения мира до смерти имп. Алексея I Комнина (1118). Во введении к сочинению И. З. указывает, что пишет хронике для того, чтобы помочь своим друзьям разобраться в истории среди мн. сочинений, написанных в последнее время людьми, мало знающими о прошлом (*Ioannis Zonarae Epitome historiarum* / Ed. L. Dindorf. 1868. Vol. 1. P. 2). «Изложение истории» имеет форму занимательного рассказа для образованной публики. Труд написан в соответствии с традициями создания визант. всемирных хроник — жанра интеллектуальной лит-ры, в к-ром изложение фактов соседствовало с авторскими отступлениями нравственно-назидательного характера, а также с размышлениями хрониста о ходе и смысле истории. Хроника И. З. не претендует на полноту картины исторического процесса, но лишь дает его сравнительно краткий абрис, преподнесенный в изящной лит. форме. В ней нет собственно хронологического распределения материала, а сами даты событий встречаются очень редко. В связи с этим хроника И. З. по форме наиболее сходна с ранее созданными в Византии хрониками *Иоанна Малалы* (VI в.) и *Георгия Амартола* (IX в.). Хроника далеко не отражает всего объема исторических знаний ее автора; на основании

анализа отдельных исторических сюжетов в др. трудах И. З. можно судить о том, что его знания о церковной истории, Вселенских Соборах, о древностях Рима и Греции были значительно более обширными.

Следуя традиции жанра, И. З. тем не менее сознательно стремился расширить его границы. Он создает хронику как самостоятельное лит. произведение. В отличие от большинства хронистов, зачастую составлявших хроники как компиляции из отрывков текстов источников, И. З. никогда не цитирует источники дословно: он стремится пересказывать их, как правило, существенно сокращая. Помимо лит. свободы изложения отличительная черта хроники И. З. — принципиально расширенный круг источников. Если большинство более ранних визант. хронистов воспроизводили историю по 2–3 известным им хроникам, написанным также в Византии, то И. З., пользуясь своей начитанностью в классической лит-ре, зачастую обращается к первоисточникам — произведениям древней исторической лит-ры. При этом, подобно большинству хронистов, И. З. редко указывает, откуда он берет ту или иную информацию. Установление круга источников И. З. является результатом работы исследователей XIX–XX вв. Первые 12 книг хроники И. З. охватывают период до правления имп. св. *Константина I Великого* (306–337). В них содержатся сведения по истории Израиля, Греции и Рима. Основными источниками И. З. стали книги ВЗ, «Иудейская война» *Иосифа Флавия* и эпитома его же «Иудейских древностей», «Всемирная хроника» Евсевия Кесарийского. Для отдельных эпизодов И. З. использовал также сочинения *Геродота*, Флавия Арриана, Ксенофонта («Киропедия» включена в состав хроники в виде сокращенного пересказа), Полибия, Аппиана, «Сравнительные жизнеописания» *Плутарха* (особенно в описаниях судеб Помпея и Цезаря). Раннюю историю Римского гос-ва И. З. воспроизводит на основе «Римской истории» *Диона Кассия Кокцеяна* (нач. III в.), активно используя книги 1–21 этого сочинения. Работа И. З. с Дионом Кассием особенно важна для совр. исследователей, поскольку от этого объемного и важного для истории древнегреч. литературы сочинения сохранилось лишь несколько книг,



посвященных гражданским войнам и правлению *Августа Октавиана* и его первых преемников в Риме. Большая часть текста Диона Кассия известна только по пересказам И. З. (ранний период от Энея до Цезаря) и визант. автора XI в. *Иоанна Ксифилина* Младшего (преимущественно история имп. периода). Создавая эпитому Диона Кассия в своей хронике, И. З. воспроизводит около четверти первоначального объема текста древнерим. историка, что позволяет реконструировать содержание утраченных разделов его труда, посвященных истокам Римского гос-ва, эпохам царей и ранней республики, борьбе с Карфагеном, завоеваниям в Средиземноморье и гражданским войнам. История имп. Рима излагается И. З. уже не по эпитоме Диона Кассия, а по эпитоме Ксифилина, а также по утраченной истории Петра Патрикия. Для истории раннего христианства хронист использует «Церковную историю» Евсевия Кесарийского, а также ее эпитому. В 13-й кн. И. З. переходит к описанию христ. эпохи. Основой для повествования с IV в. для И. З. безусловно стали визант. хроники Георгия Амартола и прп. *Феофана Исповедника*. Кроме них среди источников по разделам визант. истории (преимущественно IV–VI вв.) были многие произведения визант. исторической лит-ры: сочинения Феодорита Кирского, Прокопия Кесарийского, хроники патриарха К-польского Никифора, *Продолжателя Феофана* и *Продолжателя Георгия Монаха*, *Георгия Кедрина*. Для описания периодов X–XI вв. И. З. активно пользовался хроникой *Иоанна Скилицы* и «Хронографией» *Михаила Пселла*. В тексте И. З., особенно в описании эпохи IV–V вв., заметно использование сочинений ряда др. авторов (*Малха Филадельфийца*, Кандида, *Евнатия Сардского*, *Зосима*, Иоанна Антиохийского, Иоанна Родосского; см. *Dimitaio*. 1980; *Idem*. 1988); часть источников И. З. остается неустановленной. Наибольшим значением как независимый исторический источник обладает 18-я кн. хроники, посвященная событиям кон. XI – нач. XII в., свидетелем к-рых был автор.

Помимо широкого круга источников отбор фактологического материала в хронике и его композиционное расположение свидетельствуют о стремлении автора к расширению исторических знаний, а также в не-

которых случаях — о его желании пересмотреть устоявшиеся оценки тех или иных исторических персонажей и эпох. Изложение событий разных периодов неск. неоднородно. Так, в описании событий IV–V вв. И. З. проявил склонность к шаблонному изложению историй правления наиболее знаменитых императоров (Константина, Феодосия I, Феодосия II), следуя в основном хронике Георгия Монаха, и, наоборот, стремился к поиску оригинальных решений в изложении др. периодов (правления Констанция II, Юлиана), привлекая мн. др. источники. Основную информацию по церковной истории И. З. заимствовал также у Георгия Монаха, освещая ее в традиц. для хронистики виде. В то же время можно отметить, что история Церкви и Вселенских Соборов оказывается неск. на периферии интересов И. З. Привлекая большое число текстов светских античных историков, он не использует произведений визант. церковных историков IV–VI вв. (кроме Евсевия). В сравнении с хрониками Иоанна Малалы и Георгия Монаха в текстах И. З. существенно меньше назидательности, отсутствует провиденциальное объяснение событий. Так, рассказывая о пророчестве некоего Валента имп. Константину о том, что основанный им К-поль будет стоять твердо 696 лет, И. З. иронично замечает, что после этого времени (т. е. с 1026) в Византии действительно закон уступил место грабежу и тирании (*Ioannis Zonarae Epitome historiarum* / Ed. L. Dindorf. 1870. Vol. 3. P. 14–15). Рассказ о событиях современности содержит яркие обличительные выступления автора против ряда правителей Византии XI в. И. З. оценивает свое время как эпоху упадка традиций гос. порядка и права. Как юрист И. З. отмечает происходящую узурпацию императорами властных полномочий или ресурсов гос-ва, которыми они по традиции не должны распоряжаться. В подобных стремлениях хронист обвиняет *Василия II Болгаробойцу*, *Константина IX Мономаха*, но более всего Алексея I Комнина. По его мнению, Алексей управлял империей как собственной вотчиной, а не как общественным достоянием, считал себя не распорядителем, а хозяином гос-ва (*Ibid.* P. 766–767).

Хроника И. З. оказала существенное влияние на развитие визант. хро-

нистики и историографии. Ею уже с сер. XII в. пользовались все визант. авторы, составлявшие всемирные хроники: *Константин Манаси*, *Михаил Глика*, *Ефрем*. В работе И. З. присутствует новая для Византии тенденция к преодолению сложившейся традиции историописания в форме хроники. Расширив круг источников, И. З. в ряде случаев уже с трудом мог излагать свой материал в традиц. форме хроники. Он был вынужден либо отказываться от упоминания мн. подробностей о к-рых знал по источникам, либо чрезмерно упрощать их, искажая смысл. Вместе с тем новые для визант. хронистики черты работы И. З. позволили ему сделать первые шаги в поиске научного жанра собственно «всемирной истории», к-рый получил развитие в эпоху Ренессанса и Нового времени.

Хроника была частично переведена на церковнослав. язык в Сербии, вероятно, ок. 1344 г. (древнейший серб. список представлен отрывком в сборнике 2-й пол. XIV в. — РНБ Гильф. № 94. Л. 1). Ок. 1408 г. серб. мон. Григорием на Афоне была составлена сокращенная редакция Хроники («Паралипомен») для сербского деспота Стефана Лазаревича, сохранившаяся в единственном рус. списке нач. XVI в. (РГБ. Волок. собр. № 655). Известна также особая редакция слав. текста Хроники в серб. списке ок. 1433 г. (*Ath. Zogr.* N 151. см.: *Лауров П.* Югославянская переделка Зонары // ВВ. СПб., 1897. Т. 4. Вып. 3–4. С. 452–460). На Руси в нач. XVI в. получил известность только «Паралипомен», к-рый между 1516 и 1522 гг. был использован в Иосифо-Волоколамском мон-ре при составлении Русского хронографа (см. ст. *Досифей (Топорков)*). По слав. рукописям полностью реконструируются лишь первые 6 книг перевода (до разрушения Иерусалима Навуходоносором); остальные разделы перевода известны в рукописях лишь фрагментарно (*Jacobs*. 1970). Исследовательница слав. перевода А. Якоб использовала 5 рукописей, содержащих значительные части перевода БАН. № 24.4.34, 1-я пол. XVI в., РГБ. № 1191; *Vindob. slav.* 126. XVI в.; Београд АН. микр. № 15/3. 16/3, 17/3, 1508 г., Б-ка Карловацкой митрополии. № 47, XV в.

В печатном издании хроника была впервые опубликована в 1557 г. в Базеле И. *Вольфом*. В XVI–XVII вв.







Титульный лист  
«Краткой хроники» Иоанна Зонары  
(Базель, 1557) (РГБ)

в Зап. Европе она была очень популярна среди любителей древностей, славилась своими лит. качествами; в 1560 г. почти одновременно были изданы ее переводы на итал. и франц. языки. Исследователем XVII в. Ш. Дюканжем труд И. З. был условно разделен на 18 книг. В XIX — нач. XX в. хроника привлекала внимание ученых как источник для реконструкции утраченных античных текстов, прежде всего Диона Кассия и Евсевия. В связи с этим большое число научных публикаций (Т. Бюттнер-Вобст, К. Крумбахер) было посвящено определению источниковой базы И. З., выявлению скрытых цитат и оценке происхождения той или иной информации в хронике. Эти вопросы в наст. время в основном могут считаться решенными, хотя текст И. З. содержит еще очень много неясного. В последнее столетие в науке хронике И. З. в целом уделяется мало внимания. Тем не менее она получила оценку как одно из важных свидетельств общественно-политической борьбы в Византии XII в., оппозиционных настроений части визант. общества по отношению к политике династии Комнинов (см.: *Magdalino*. 1983).

**И. Н. Попов**

**Агиографические.** К ним относятся: Житие свт. *Сильвестра I*, папы Римского; Похвала свт. *Кириллу*, еп. Александрийскому; Похвала прп. Евпраксии (см. об этом произведении: *Gamillscheg*. 1981); Толкование на свт. *Софрония I*, патриарха Иерусалим-

ского. К ним примыкают 2 гоимлетических произведения: Слово на Сретение Господне и Слово в Неделю Крестопоклонную Великого поста. Из этой группы сочинений изданы только Житие свт. Сильвестра и Толкование на свт. Софрония.

**Богословские.** Включают Толкования на стихи свт. Григория Богослова, изданные частично, в т. ч. под именем Феодора Вальсамона, а также неизданный антилат. Трактат об исхождении Св. Духа. Этот полемический трактат сохранился в Vat. Reg. Christin. gr. 31. Fol. 123v — 126, XV в. (Codices manuscripti Palatini graeci Bibliothecae Vaticanae / Rec. et dig. H. Stevenson (sen.). R., 1885. P. 24), Vat. gr. 1823. Fol. 106–112v, XIV в. (Codices Vaticani graeci: Cod. 1745–1962 / Rec. P. Canart. Vat., 1970. T. 1. P. 229–230), Vat. gr. 2217. Fol. 111–113v, XIV в. (Codices Vaticani graeci: Cod. 2162–2254 / Rec. S. Lilla. Vat., 1985. P. 206), Hieros. Patr. 117. Fol. 138–140v, кон. XVIII в. (Γερουσολυτικὴ Βιβλιοθήκη / Συνταχθ. ὑπὸ Ἀ. Παπαδοπούλου-Κεραμειῶς. Πετροῦπόλις, 1891. Вгух., 1963. Т. 1. Σ. 200), Patm. 339, XVIII в., 426, XV в. (Σακελλιώνας I. Πατριακὴ Βιβλιοθήκη. Ἀθήνησιν, 1890. Σ. 160, 188) и в ряде др. рукописей (см.: Codices Vaticani graeci: Cod. 2162–2254. Vat., 1985. P. 206).

Кроме того, в группу богословских сочинений входит канон Божией Матери (к-рый включает краткое изложение в поэтической форме и осуждение мариологических заблуждений, свойственных различным ересям) и толкования богослужебных канонов прп. Иоанна Дамаскина. В рукописях к этим толкованиям иногда примыкает трактат о Св. Духе: Monac. 58. Fol. 52–255, 256–259, XVI в.; 226. Fol. 122–295, 296, XIII в.; 286. Fol. 78–271, 272–276, XV в. (*Hardt I. Catalogus codicum manuscriptorum graecorum Bibliothecae regiae Bavaricae. Monachii*, 1806. T. 1. P. 309–310; T. 2. P. 486–487; T. 3. P. 197–198).

В рукописях встречаются также совершенно не исследованные и до сих пор не изданные богословские произведения И. З.: толкование на Октоих в Vat. Ottob. 339. Fol. 256–298, XVI–XVII вв. (Codices manuscripti graeci Ottoboniani Bibliothecae Vaticanae. 1893. P. 177–179); «Песнопения Зонары и Никифора Патрикия» (Ioannis Zonarae et Nicephori Patricii cantica) в Paris. gr. 1310. Fol. 30–33v, XV в. (*Omont*. 1886. P. 295);

«Толкование Зонары, монаха и философа» (Ζωναρά μοναχοῦ φιλοσόφου ἐξήγησις), объяснение нек-рых богословских понятий, в ркп. Marc. XI 24. Fol. 88v — 95v, XV в. (Codices graeci manuscripti bibliothecae divi Marci venetiarum / Rec. E. Mioni. R., 1972. Vol. 3. P. 135).

**Сочинения со спорным авторством.** Под именем И. З. опубликовано 3 письма (в примечаниях к трактату «Против антропоморфитов» свт. Кирилла Александрийского). Издатель писем Б. Вулканий хотел опубликовать их полностью, но умер, не успев осуществить свое намерение. В рукописях — напр., в Vat. gr. 1718, XVI в. — насчитывается 55 писем (или глав) И. З., адресованных разным лицам и имеющих богословское содержание (Codices Vaticani graeci: Cod. 1684–1744 / Rec. C. Giannelli, P. Canart. Vat., 1961. P. 88–90). Эти письма, однако, обычно атрибутируются Михаилу Глике; в PG под именем Михаила Глики издано 29 писем (PG. 158. Col. 648–957). Тем не менее вопрос об авторстве данных писем, которые в рукописях встречаются под именами как Михаила Глики, так и И. З., остается спорным (аргументы за и против авторства И. З. и сведения о рукописях см.: *Du Cange*. 1864. Col. 23–26; PG. 158. Col. IV. N «b»; Col. XV–XVI, XX–XXI, XXVII–XXX).

В нек-рых рукописях И. З. приписывается т. н. «Лексикон Зонары» (название дано публикатором). Уже в XVII в. его принадлежность И. З. считалась сомнительной (*Du Cange*. 1864. Col. 21–22). В дальнейшем на основе различных рукописей «Лексикона...» предлагалось атрибутировать его как И. З. (*Moravcsik*. 1958. S. 346), так и некоему мон. Антонию (*Krumbacher. Geschichte. S. 374, 376*) либо *Никифору Влеммиду* (*Alpers*. 1972. Sp. 737–738). У И. З. несомненно были способности лексикографа (в толкованиях к канонам он постоянно разъясняет смысл отдельных слов); в «Лексиконе...» к тому же встречаются цитаты из его произведений, в т. ч. из комментариев на каноны (*Ibid*. Sp. 750–752). Предпринятый недавно наряду с уточнением датировки «Лексикона...» (2-я пол. XII в.) сравнительный анализ памятника и сочинений И. З. дает основание полагать, что И. З. вполне мог быть составителем этого пространного толкового словаря (*Grigoriadis. Linguistic and Literary Studies*. 1998. P. 183–208).

**Рукописная традиция юридических сочинений.** Для издания канона с толкованиями И. З. и Феодора Вальсамона Беверегий использовал 7 рукописей: Bodl. Baroc. 194, 205, 221; Basil. A. III. 6; Bodl. 716; Paris. gr. 1322; Paris. Coislin. 39 (*Бенешевич*. Канонический сборник. С. 23. Примеч. 1). При этом текст комментариев И. З. был установлен наименее достоверно, т. к. «у Беверегия... не было ни одной свободной от искажений рукописи Зонары и его единственным источником для публикации Зонары были парижские издания 1618... и 1622 гг.» (*Biener*. 1856. S. 180). В рукописях Paris. gr. 1322, Paris. Coislin. 39 содержатся толкования И. З., но эти рукописи являются достаточно поздними, а 2-я из них к тому же неполная. В Bodl. Baroc. 194 (XV в.; датировка В. Н. Бенешевича — XVI в.; *Бенешевич*. ДСК. Т. 2. С. 270) имеются комментарии И. З. только к Апостольским правилам (Fol. 162–177) (*Сохе Н. О. Catalogi codicum manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae. Oxonii, 1853. Pars 1. Col. 335*).

При подготовке издания толкований И. З. в Афинской синтагме (о принципах публикации см. предисловие издателей: *Ράλλης, Ποτλής, Σύνταγμα*. Т. 1. Σ. α'–ιθ') был дополнительно привлечен список известной Трапезундской рукописи 1311 г. (см. о ней: *Μενεβίσογλου Π. Ὁ κώδιξ τῆς Τραπεζουδντος τοῦ ἔτους 1311 // Ἐκκλησία καὶ Θεολογία*. 1982. Т. 3. Σ. 193–206), созданный в 1779 г. (ныне ркп. Athen. Bibl. Nat. 1372). Благодаря сравнению с ним в Афинской синтагме был сделан ряд добавлений (напр., опубликованы ранее не изданные толкования И. З. на каноны свт. Григория Нисского) и конъектур в тексте канонов и толкований (*Μενεβίσογλου*. 1994. Σ. ιθ'–κα'). При публикации канонов с толкованиями в PG текст Беверегия, по словам издателя, был сопоставлен с Афинской синтагмой, однако фактически этого сделано не было.

Между тем количество рукописей с толкованиями И. З. весьма велико (ок. 100, если не учитывать слав. переводы). В. Н. *Бенешевич*, составив список выявленных им рукописей памятников визант. права, перечислил в отдельной рубрике 83 рукописи, содержащие комментарии И. З. к канонам, и еще 10, где имеются комментарии И. З. и Феодора Вальсамона (*Бенешевич*. ДСК. Т. 2.

С. 268–270). В рукописях текст комментариев И. З. может существенно отличаться от опубликованного, как это видно на примере толкования на IV Всел. 5 в рукописи Hieros. Patr. 167. Fol. 240 (см.: *Бенешевич*. Канонический сборник. С. 57–58).

Существует большое число рукописей с толкованиями одного И. З. (иногда в них также содержатся толкования Феодора Вальсамона к отдельным святоотеческим канонам, не прокомментированным И. З.). Сюда относятся прежде всего рукописи «*Номоканона XIV титулов*» своеобразного вида, где систематическая часть (титулы) оставлена без толкований (и в большинстве случаев не содержит цитат из законов), а собрание канонов приведено с толкованиями И. З. Эту структуру *Бенешевич* считает типичной (*Бенешевич*. Канонический сборник. С. 101 и примеч. 1). Таковы, напр., рукописи: Vat. Ottob. 435 (XIV–XV вв.), где на поле 1-го листа даже сделана пометка: «Номоканон с толкованиями Зонары» (Codices manuscripti graeci Ottobonianae Bibliothecae Vaticanae. 1893. P. 241); Paris. Coislin. 210 (XIV в.) (*Devreesse R. Catalogue des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale. P., 1945. Pt. 2. P. 189–190*); Paris. suppl. gr. 1280 (XIV в.; некоторые комментарии — под именем Вальсамона) (*Astruc Ch., Concasty M.-L. Catalogue des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale. P., 1960. Pt. 3. T. 3. P. 529–531*); Paris. gr. 1319; ГИМ. Греч. 323, 2-я пол. XIII в. (*Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 465–471; *Фонкич, Поляков*. 1993. С. 110); Ath. Vator. 202, 1234 г. (*Бенешевич*. 1904. Прил. 2. С. 6–16; *он же*. ДСК. Т. 2. С. 269), 203, XIII–XIV вв. (*он же*. 1904. С. 16–22); Ath. Laur. 616, 1565 г. (Там же. С. 58–59), 1212, XIV в. (Там же. С. 71–72). Рукопись Vat. Reg. Christian. gr. 57 имеет более сложный состав. В начале и в конце этого конволюта (Fol. 1–58, 423–491) содержится множество выдержек из различных юридических, богословских и др. текстов. Основной же раздел, датированный 1359 г., представляет собой систематическую часть Номоканона, комментарии И. З. к канонам и подборку семейно-правовых норм из разных источников (Fol. 59–76, 101–397, 397v–422) (Codices manuscripti graeci reginae svecorum et Pii II Bibliothecae Vaticanae / Rec. et dig. H. Stevenson (sen.). R., 1888. P. 48–51).

В рукописном сборнике, содержащем комментарии И. З., «титулы» могут отсутствовать, и тогда его ядром становится 2-я часть Номоканона — собрание канонов (иногда вся рукопись состоит из канонов с толкованиями И. З.). В качестве примеров можно назвать рукописи: Paris. gr. 1321, XVI в., 1322, XVI в., 1323, 1598 г., 1327, 1562 г., 1330 (XIV в.; в 2 последних содержится лишь часть канонов Поместных Соборов и отцов Церкви) (*Omont*. 1886. P. 3–6, 8–10, 11–12); Paris. Coislin. 39, XVI–XVII вв. (пробелы — отсутствие ряда канонов — восполняются ркп. Paris. suppl. gr. 1015) (*Devreesse. Catalogue*. 1945. P. 35–37; *Astruc, Concasty. Catalogue*. 1960. P. 94–96); ГИМ. Греч. 320, 2-я пол. XII — нач. XIII в. (*Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 457–461; *Фонкич, Поляков*. 1993. С. 109); Hieros. Patr. 167, XIV в. (Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη. 1871. Т. 1. Σ. 261–263); Ath. Laur. 615, XIII–XIV вв. (*Бенешевич*. 1904. С. 57–58); Patm. 366, XIV в. (с отдельными выдержками из толкований Вальсамона) (*Σακελλίωνος Ἱ. Πατριακῆς Βιβλιοθήκη*. 1890. Σ. 163–167); РНБ. Греч. 123, XIV в. (толкования начинаются с I Всел. 1) (*Гранстрем*. 1967. С. 288–293); Ambros. 848 (С. 163 inf. et A. 53 inf.), XVII в. (с отдельными комментариями Вальсамона) (Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Ambrosianae / Digesserunt A. Martini, D. Bassi. Mediolani, 1906. Т. 2. P. 966–971); Vindob. Hist. gr. 12 (49 Lamb.), XIII в. (из святоотеческих канонов истолкованы только правила свт. Василия Великого) (*Hunger H. Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek. W., 1961. Pl. 1. S. 16–17*). По-видимому, сюда же относятся Sinait. 1116, XIII в. (Описание греческих рукописей монастыря св. Екатерины на Синае / Ред.: В. Н. *Бенешевич*. СПб., 1911. Т. 1. С. 265–266. № 481; *Kamil M. Catalogue of All Manuscripts in the Monastery of St Catharine on Mount Sinai. Wiesbaden, 1970. P. 118. № 1544 [1116]*); Ath. Dionys. 366 (Lampr. 3900), XIII в., 368 (Lampr. 3902), XIV в. (*Lambros Sp. P. Catalogue of the Greek manuscripts on the Mount Athos. Camb., 1895. Vol. 1. P. 419–420*); Ath. Iber. 312 (Lampr. 4432), XV в. (датировка *Бенешевича* — XIV в.; *Бенешевич*. ДСК. Т. 2. С. 269) (*Lambros. Catalogue. Camb., 1900. Vol. 2. P. 81*); Scorial. 367 (X–II–10), кон. XIII в. (*Miller E. Ca*



talogue des manuscrits grecs de la Bibliothèque de l'Escurial. P., 1848. P. 390); Taurin. 202 (B. IV 11) (*Sanc-tis G., de, et al.* Inventario dei codici superstiti greci e latini antichi della Biblioteca nazionale di Torino // Rivista di filologia e d'istruzione classica. 1904. Anno 32. Fasc. 3. P. 395; не датирована); Cair. Mus. 102, 106, 107, 153 (*Ven P., van den.* Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la bibliothèque patriarcale du Caire // Le Muséon. N. S. 1914. Vol. 15. N 1. P. 73–74; рукописи не датированы).

Иногда комментарии И. З. присоединяются к сокращенному тексту канонов, наподобие комментариев Алексия Аристина, как в Vat. gr. 827. Fol. 145–238, XIII в. (*Бенешевич.* Канонический сборник. С. 244; Codices Vaticani graeci: Cod. 604–866 / Rec. R. Devreesse. Vat., 1950. P. 365–369), или к канонам в составе «Алфавитной синтагмы» Матфея Властаря.

К толкованиям И. З. на каноны не позднее XIV в. начали составляться индексы. Они имеются в рукописях Vat. Palat. 21 (Fol. 1–3) и 219 (Fol. 1–7) (рукописи датируются XIII в., но индексы были написаны в XIV в.; см.: Codices manuscripti Palatini graeci Bibliothecae Vaticanae. 1885. P. 11, 115–116). Последняя рукопись интересна также тем, что содержит канонические послания святителей Дионисия Александрийского, Григория Неокесарийского, Афанасия Великого и Василия Великого (Fol. 245–295) без толкований И. З., хотя практически во всех остальных рукописях такие толкования сохранились. Т. о., отсутствие в к.-л. манускрипте И. З. его толкований к определенным канонам отцов Церкви не может считаться доказательством того, что И. З. вообще не комментировал эти каноны.

Помимо индексов, комментарии И. З. могли снабжаться маргиналиями. Их много в Vat. gr. 828. Fol. 1–100, XIII–XIV вв. (весь комментарий И. З. — Fol. 1–261); эта рукопись примечательна также своей структурой: в 1-й части находятся каноны с комментариями И. З., а далее — комментарии Феодора Вальсамона и др. юридические и богословские сочинения. При этом текст канонов и толкований не всегда четко разграничен, а некоторые толкования, опубликованное под именем Феодора Вальсамона (напр., на Вас. Вел. 86), помещены здесь среди толкований И. З. (Codices Vaticani graeci: Cod. 604–

866. Т. 3. P. 369–374). Многочисленные маргиналии встречаются в Vatic. gr. 1661, XVI в., к-рая содержит правила Соборов с комментариями И. З. и Феодора Вальсамона (Codices Vaticani graeci. Cod. 1485–1683 / Rec. C. Giannelli. Vat., 1950. P. 398–400).

В рукописи Vat. gr. 842, XVI в. толкованиям И. З. (Fol. 43v — 271) предшествуют помимо различных юридических статей трактат И. З. о браке (Fol. 26–29) и ряд постановлений о запрещенных браках (Fol. 29–32). Под именем И. З. в данной рукописи помещены толкования на каноны святителей Тимофея, Феофила и Кирилла Александрийских и некоторые др. (Fol. 255v — 270), атрибутируемые в издании Беверегия и в Афинской синтагме Феодору Вальсамону (Codices Vaticani graeci: Cod. 604–866. P. 396–399).

Трактат И. З. о браке имеется также в рукописи. Paris. gr. 1319. Fol. 512v — 515v, XIII в. После трактата помещены «том Сисиния» и др. семейно-правовые акты (Fol. 516–546). Основная же часть рукописи содержит предисловие и титулы Номоканона и тексты канонов с толкованиями И. З. (Fol. 9v — 511v) (*Omont.* 1888. P. 1–2). 2-й трактат И. З. (о «естественном истечении») присутствует в рукописях Vindob. Hist. gr. 24 (51 Lamb.). Fol. 33v — 42r, XVI в. (*Hunger.* Katalog. 1961. S. 25–30) и Ath. Laur. 1635. Fol. 756v — 762v, XIV в. Последняя рукопись интересна тем, что в ней находится «Алфавитная синтагма» Матфея Властаря, где каноны снабжены толкованиями И. З. и Феодора Вальсамона (Fol. 1–688v) (*Бенешевич.* 1904. С. 62–64). В рукописи Genovens. 23 (по кат.: *Omont H. A.* Catalogue des manuscrits grecs des bibliothèques de Suisse. Lpz., 1886. N 133), XIV–XV вв. (датировка Бенешевича 1322 г. — *Бенешевич.* ДСК. Т. 2. С. 269) «Алфавитная синтагма» Матфея Властаря (Fol. 1–143) помещена отдельно от толкований И. З., Феодора Вальсамона и Алексия Аристина (Fol. 172–255) (*Omont.* Catalogue des manuscrits grecs. 1886. P. 47–49).

Толкования И. З. на каноны не всегда содержатся в рукописях в полном объеме. Так, в ГИМ. Греч. 324, 2-я пол. XIII в., толкования начинаются с Апост. 85 (Л. 9–248) (*Владимир (Филантропов).* Описание. С. 471; *Фонкич, Поляков.* 1993. С. 110); в Ath. Laur. 894, XIII в., толкования обрываются на Неокес. 8 (*Бенешевич.* 1904.

С. 76–77), в Ambros. 1053 (I 88 inf.), кон. XVI в., — на правилах Трулльского Собора (Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Ambrosianae. 1906. P. 1125); в Berolin. SB. gr. 290, XIII в., толкования начинаются с Анкир. 18 и оканчиваются на правилах свт. Петра Александрийского (Fol. 1–86) (*Verzeichniss der griechischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin / Hrsrg. von C. de Boor.* B., 1897. Bd. 2. S. 160). Встречаются также отрывки различного размера из комментариев, причем в рукописях разного содержания — напр., в сборнике Житий святых ГИМ. Греч. 389. Л. 1–7 (*Владимир (Филантропов).* Описание. С. 584–586; часть листов с толкованиями И. З. датируется XII (!) в.: *Фонкич, Поляков.* 1993. С. 127); в ГИМ. Греч. 321. Л. 1–126, XIV в., где далее находятся патристические тексты (*Владимир (Филантропов).* Описание. С. 461–463; *Фонкич, Поляков.* 1993. С. 109); в Hieros. Patr. 138. Fol. 5–13v, нач. XV в., состоящей гл. обр. из деяний Вселенского IV Собора (Ἱεροσολυμιτικῆ Βιβλιοθήκη. 1891. Т. 1. Σ. 244–246); в Ath. Laur. 716. Fol. 7–143v, XIV в., к-рая по содержанию близка к покаянным номоканонам (*Бенешевич.* 1904. С. 84–86); в сборнике богословских и юридических произведений Sinait. 1889. Fol. 7–55, 68–126v, 1572 г. (Описание греческих рукописей монастыря св. Екатерины на Синае / Ред.: В. Н. Бенешевич. Пг., 1917. Т. 3. Вып. 1. С. 252–261); в Marc. gr. 575. Fol. 59v — 82, 138, 1426 г. (Bibliothecae divi Marci venetiarum codices graeci manuscripti / Rec. E. Mioni. R., 1985. Vol. 2: Thesaurus antiquus. P. 481–488); в Ath. Pantokr. 73 (Lampr. 1107), XV в., где толкования И. З. помещены после Земледельческого закона (*Lambros.* Catalogue. 1895. Vol. 1. P. 100). Иногда отдельные комментарии приводятся в виде выдержек или резюме, как в Paris. suppl. gr. 1089, нач. XVI в., где, впрочем, часто встречаются и полные тексты комментариев (Fol. 29–123v) (*Astruc, Concasty.* Catalogue. 1960. P. 205–209), или в Athen. Bibl. Nat. 1452, XIII в. (датировка Бенешевича — XIV в.: *Бенешевич.* ДСК. Т. 2. С. 269) (*Σακκελίανος Ι.*; *Σακκελίανος Ἀ. Ι. Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς ἐθνικῆς βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος.* Ἀθήναι, 1892. Σ. 259).

Структура рукописей, содержащих одновременно комментарии И. З. и Феодора Вальсамона, постепенно



изменялась. В рукописях XIII в., как правило, толкования двух канонистов помещаются отдельными блоками, а не соединяются при каждом каноне. Примером этого является рукопись Ath. Esph. 4 (Lampr. 2017), XIII в., где имеются толкования Феодора Вальсамона (Fol. 1–51) и И. З. (Fol. 52–441) (Lambros. Catalogue. 1895. Vol. 1. P. 170). Но уже в кон. XIII в. их комментарии начинают постепенно соединяться. Так, в рукописи Ambros. 682 (Q. 76 sup.), 1288 г., большинство канонов снабжено толкованиями Феодора Вальсамона, однако отдельные каноны (Fol. 376–379) помещены с толкованиями И. З. и Феодора Вальсамона (Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Ambrosianaе. 1906. P. 780–788). В рукописях XIV в. тоже встречается частичное соединение толкований. Напр., в Vindob. Hist. gr. 70 (48 Lamb.), XIV в., находятся Апостольские правила и Правила Соборов с толкованиями И. З. (Fol. 133r – 272v), Правила свт. Василия Великого с толкованиями И. З. и Феодора Вальсамона (Fol. 273r – 298v) и Правила др. св. отцов с толкованиями Феодора Вальсамона (Fol. 298v – 312v) либо И. З. (Fol. 313r – 316v) (Hunger. Katalog. 1961. S. 78–81). Но в то же время наблюдается и полное соединение 2 комментариев, как в Ath. Dionys. 120 (Lampr. 3654), XIV в., где, впрочем, вначале отдельно помещены нек-рые толкования Феодора Вальсамона (с др. заглавием) (Lambros. Catalogue. 1895. Vol. 1. P. 335–338). Для более поздних рукописей полное последовательное соединение комментариев, когда каждый канон сопровождается толкованиями обоих канонистов, становится обычным. Так, в Scorial. 358 (X–II–1) (XVI в.) содержится 1-я ч. «Номоканона XIV титулов» с комментариями Феодора Вальсамона (Fol. 1–488) и 2-я – с толкованиями И. З. и Феодора Вальсамона (Fol. 505–1650) (Miller. Catalogue. 1848. P. 387).

В слав. странах, где мн. церковно-правовые сборники (в частности, покаянные номоканоны) приписывались И. З., имя канониста постепенно превратилось в название сборников, которые стали именоваться «Зонар» или «Зинар» (Остроумов. 1893. С. 621–624; Павлов А. С. Номоканон при Большом Требнике. М., 1897<sup>2</sup>. С. 40–43). Сходное использование имени И. З. можно наблюдать и в греч. рукописях, напр. в Vat. gr.

2224, XIV в., где канонический Синописис с комментариями Алексия Аристина (Fol. 22–151v) надписан: «Ἀλεξίου τοῦ Ζωνάρᾳ» (Codices Vaticani graeci: Cod. 2162–2254. 1985. P. 275) — причем в др. местах данной рукописи (ее подробное описание см.: Ibid. P. 272–291) есть выдержки из подлинных комментариев И. З. В рукописи Paris. gr. 1335, XIV в., находится Синописис без комментариев (Fol. 15–34v), к-рый приписан И. З. (Omont. 1888. P. 15; ср.: Бенешевич. ДСК. Т. 2. С. 275). В рукописи Hieros. Patr. CPolit. Met. 54, 1750 г. (датировка Бенешевича XVI в. — Бенешевич. ДСК. Т. 2. С. 268) имеется некий «Номоканон Иоанна Зонары» (Ἰωάννου Ζωνάρᾳ νομοκάνων ἐκ κεφαλαίων συνε΄) (Fol. 95v – 182) (Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη. Πηρουπόλις, 1899. Т. 4. Σ. 75–76). Возможно, это одна из редакций сборника, послужившего основой для создания слав. «Зинара».

В рукописи Ath. Doch. 84 (Lampr. 2758), ок. 1750 г., имеется новогреч. перевод комментариев И. З. к канонам, сделанный иером. Дионисием (Lambros. Catalogue. 1895. Vol. 1. P. 244; Zachariae [a Lingenthal]. 1839. P. 93–94).

**Правовое творчество и социально-политические взгляды.** Своеобразие И. З. как юриста состоит в том, что его сочинения не связаны непосредственно с правовой практикой. Он не составлял и не редактировал сборники законодательства или судебных решений (в отличие, напр., от свт. Фотия I, патриарха К-польского, или от создателя «Пирь»), не давал канонических ответов, как Феодор Вальсамон и др. поздневизант. авторы. Комментарии к канонам И. З. писал для развития науки и для «просвещения народа», как видно из его предисловия к этому труду, тогда как аналогичные комментарии Алексия Аристина и Феодора Вальсамона создавались для нужд правоприменительной практики. Юридические трактаты И. З. представляют собой моделирование интересовавших его правовых коллизий, а не исследование реальных судебных или адм. казусов. Кроме того, И. З. занимался (в отличие от Никона Черногорца) собственно церковной юриспруденцией, а не практическими вопросами организации монастырской жизни и богослужения, лишь косвенно связанными с правом. По сути за всю историю Византии И. З. был

единственным ученым (в совр. понимании) в области церковного права. Правовые явления для него были предметом теоретического анализа, а не истолкования, преследующего утилитарные цели.

Приемы, к-рыми И. З. пользуется в своей работе, предвосхищают основные методы совр. юридической науки. И. З. старался рассматривать канонические нормы в историческом контексте. Он составил краткие исторические справки о Вселенских и Поместных Соборах, поместив их перед комментариями к правилам соответствующих Соборов. Истолковывая конкретные правила, И. З. дает пояснения о причинах их издания, об истории упоминаемых в них правовых институтов (напр., он сообщает об исторических изменениях в правовом регулировании брачных отношений; см.: Демидов. 1888. Т. 3. № 9. С. 26).

В толковании на Васил. 91 И. З. обратил внимание на то, что свт. Василий Великий в числе др. неписанных обычаев называет трехкратное погружение при Крещении. Если все остальные упомянутые им обычаи действительно не были зафиксированы письменно, то порядок Крещения закреплен в Апост. 50. Поэтому И. З. «удивляется», «каким образом святой сказал, что и это является неписанным преданием; ибо нельзя думать, чтобы правило оставалось ему неизвестным». Т. о., И. З., считавший несомненной древность Апостольских правил, невольно привел один из аргументов в пользу их более позднего происхождения.

И. З. присущ системный подход к толкованию канонических норм. Он подробно рассматривает противоречия между разными канонами, исходя из предположения о непротиворечивости канонов, основанных на общих правовых принципах. Когда противоречие все же имеет место, И. З. считает, что должна действовать норма, принятая позднее (по правилу «lex posterior derogat priori») или содержащаяся в источниках большей юридической силы (правила Вселенских Соборов имеют приоритет перед правилами Поместных Соборов и т. д. — Демидов. 1888. Т. 3. № 9. С. 30–33; Красножен. 1911. С. 145–160).

Применение формально-юридического метода сблизает И. З. с визант. светскими юристами его времени (Pieler. 1991. Σ. 619–620). И. З.







обращает пристальное внимание на юридическую технику канонов, уточняя значение грамматических и синтаксических конструкций (напр., в толковании на II Всел. 3, Трул. 74), указывая цитируемые в канолах источники, разъясняя этимологию и смысл различных слов и выражений (такие разъяснения имеются в комментариях более чем к 170 канонам) (*Красножен.* 1911. С. 137, 139–145; *Pfeiler.* 1991. С. 612–615). В ряде толкований на каноны, где встречаются транслитерированные по-гречески лат. слова (напр., Карф. 43, 44, 52, 57, 58, 109, 144), И. З. отмечает лат. происхождение этих слов и объясняет их значение (возможно, для этого он пользовался распространенными в Византии латинско-греч. словарями юридических терминов).

Будучи приверженцем принципа законности, И. З. неоднократно критикует совр. ему практику, противоречащую каноническим нормам: отсутствие регулярных церковных Соборов, мирские занятия священнослужителей, присутствие клириков на браках двоеженцев и т. д. (комментарии к I Всел. 5; IV Всел. 3; Неокес. 7 и др.). В этом проявляется также его традиционализм и уважение к старинным правовым нормам (*Macrides.* 1991. С. 599).

И. З. не рассматривает вопрос о соотношении канонов и гос. законодательства, однако в конкретных случаях ссылается на нормы имп. законов в подтверждение своей аргументации. Так, в комментариях к канонам И. З. насчитывается 36 цитат и ссылок на законы, а именно на «*Василики*» (*Πολυγώννη, Τρωϊά-υος.* 1981/1982. С. 211–220; указатель является неполным, напр., не указано, что в толковании на Трул. 98 И. З. ссылается на новеллу Алексея Комнина). Возможно, что И. З. редко (по сравнению с Феодором Вальсамоном) обращался к гос. законам из-за своих оппозиционных настроений по отношению к имп. власти (*Stolte.* 1991. С. 553; *Laiou A. E. Law, Justice and the Byzantine Historians // Law and Society in Byzantium: 9<sup>th</sup>–12<sup>th</sup> Cent.* / Ed. by A. E. Laiou, D. Simon. Wash., 1994. P. 158).

Для И. З. характерна положительная оценка брака и семьи (включая половые отношения) (см., напр.: *Pfeiler.* 1991. С. 609) при сохранении почтительного отношения к девственной жизни и монашеству. В каноне Божией Матери И. З., обличая неко-

торые ереси, ставит им в вину негативное отношение к браку. И. З. допускал расторжение брака по инициативе жены в случае плохого обращения с ней мужа: в такой ситуации жена, оставив мужа и вступив в новый брак, не подлежит церковным санкциям, а ее прежний муж должен быть наказан (комментарий к Трул. 87). С др. стороны, у И. З. сохраняется представление о подчиненном положении жены по отношению к мужу (напр., в толкованиях на Трул. 70, Гангр. 17). Подобное сочетание прогрессивных идей с традиц. воззрениями типично для правосознания И. З.

Социально-политические взгляды И. З. в целом обусловлены его принадлежностью к визант. гражданской знати (*Каждан.* Никита Хониат и его время. 2005. С. 109, 202, 205). Он осуждает Алексея Комнина и др. императоров за тираническое правление и ущемление прав синклита (толкование на IV Всел. 28), за бесконтрольное распоряжение гос. казной (см.: *Медведев И. П. Правовая культура Византийской империи.* СПб., 2001. С. 35–36). В отличие от Феодора Вальсамона И. З. не считает, что император вправе вмешиваться в церковные дела (*Петровиц.* 1970. С. 51, 250–251 et passim). В то же время И. З., отстаивая интересы имущих классов и пренебрежительно относясь к «черни», требует с т. зр. формально понимаемой справедливости беспрепятственного взыскания долгов с бедняков (комментарий к IV Всел. 11) и ограничения социальной политики гос-ва (см.: *Медведев.* Правовая культура. 2001. С. 101).

Однако свойственные И. З. гуманистические установки (см. толкование на Неокес. 9: «Лучше оставлять грехи ненаказанными, чем наказывать кого-либо без вины») делают его социально-политическую позицию неоднозначной. Если в толковании на Гангр. 3 он отмечает, что рабы обязаны повиноваться своим господам, то, комментируя Петр. Ал. 7, И. З. признает, что рабы и их хозяева равны перед Богом и что господа, принудившие рабов к греховным поступкам, должны наказываться строже, чем эти рабы. В комментарии к Лаодик. 29 И. З. поддерживает светского законодателя, к-рый позволяет крестьянам работать в воскресенье, т. к. в противном случае крестьяне понесли бы убытки. И. З. считает,

что это дозволение не противоречит церковному требованию о праздновании воскресного дня.

**Влияние И. З. на византийских и поствизантийских юристов.** Канонический комментарий И. З. вскоре после его написания стал восприниматься как необходимый элемент 2-й части «Номоканона XIV титулов». В анонимной схолии на Трул. 2 (не ранее XIII в.) рекомендуется «употреблять Номоканон... истолкованный Зонарой и... патриархом Антиохийским (Феодором Вальсамоном.— *Авт.*)» (*Συνοδικόν, sive Pandeclae canonum. Othonii, 1672. Vol. 2. Pars 2. P. 128 [pag. 2]*). Поздневизант. юристы высоко ценили И. З. и постоянно обращались к его юридическим сочинениям при создании собственных трудов. Феодор Вальсамон и Матфей Властарь называют И. З. «превосходнейшим» (*ὑπερφύεστατος, ὑπερφύης*) (*Ράλλης, Ποτλής. Σύνοταγμα. Т. 4. С. 76; Т. 6. С. 256*).

Комментарии И. З. широко использовались Феодором Вальсамоном при подготовке аналогичного труда. Перечни толкований Феодора Вальсамона с различными вариантами заимствований у И. З. (сплошное цитирование, повторение библейских цитат, ссылок на каноны и т. д.) составлены М. Е. Красноженом (все-го ок. 200 толкований — *Красножен.* 1911. С. 182–184). Им же проанализированы немногочисленные комментарии, где Феодор Вальсамон дополняет или улучшает объяснения И. З. (Там же. С. 185–189) либо критикует их (Там же. С. 190–204). Несмотря на столь большой объем заимствованного материала, Феодор Вальсамон почти нигде не указывает использованный источник — в его комментариях насчитывается лишь 3 прямых упоминания И. З. (*Stevens G. P. De Theodoro Balsamone: Analysis operum ac mentis juridicae.* R., 1969. P. 13 et nota 18; P. 315).

В «Алфавитной синтагме» Матфея Властаря подавляющее большинство комментариев к канонам является выдержками из толкований И. З. и (в большей степени) Феодора Вальсамона. Согласно С. Н. Трояносу, толкования И. З. использованы в «Алфавитной синтагме» только в 5 местах (*Τρωϊάυος Στ. Ν. Περί τὰς νομικὰς πηγὰς τοῦ Ματθαίου Βλάσταρη // ΕΕΒΣ. 1979/1980. Т. 43. С. 306, 308–322*). Однако более тщательный подсчет, учитывающий опосредованное (через комментарии Феодора Вальсамона)





использование толкований И. З., показывает, что в сборнике Матфея Властаря встречаются заимствования из 111 толкований И. З. (перечень см.: *Ильинский Н., свящ.* Синтаγμα Матфея Властаря. М., 1892. С. 110–111, 114–115). При этом Матфей Властарь, как и Феодор Вальсамон, почти не ссылается на И. З. (Там же. С. 109). Напрямую И. З. упоминается Властарем лишь один раз (Synr. Alph. E. 11). Кроме того, в одной из рукописей «Алфавитной синтагмы» И. З. (наряду с Феодором Вальсамоном) указан в предисловии как автор, у к-рого заимствованы толкования (*Ильинский.* Синтаγμα. 1892. С. 108).

Эти особенности использования комментариев И. З. (цитаты без указания источника и употребление толкований Феодора Вальсамона, заимствованных им у И. З.) показывают, что влияние канониста на поздневизант. правовые памятники может оказаться гораздо более значительным, чем считается в наст. время. Так, в Пространном Прохироне (ок. 1300) имеется лишь одна ссылка на И. З. (Proch. auct. VIII 88). В то же время в данном сборнике содержатся выдержки из неск. десятков комментариев Феодора Вальсамона на каноны (перечень см.: *Παπαγιάννη, Τρωϊάνος.* 1981/1982. Σ. 237–238), причем в некоторых из них встречаются заимствования из толкований И. З. (напр., в толкованиях на IV Всел. 27, Гангр. 3).

Толкования И. З. включались также в церковно-правовые сборники поствизант. периода. Они были использованы, в частности, в Номоканоне Мануила Малакса (см.: *Zachariae von Lingenthal K. E.* Die Handbücher des geistlichen Rechts... // Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St.-Petersbourg. Sér. 7. 1881. Т. 28. № 7. P. 4). 11 выдержек из комментариев И. З. имеется в «Номиконе» Феофила из Янины (см. указатель: *Θεόφιλος, ἐπ. Καμπανίας.* Νομικὸν ποιηθέν καὶ συνταχθὲν εἰς ἀλλήν μετάφρασιν / Κριτ. ἐκδ. Δ. Σ. Γκίνης. Θεσσαλονίκη, 1960. Σ. 331).

Особенно важен факт многочисленных заимствований из комментариев И. З. в «Пидалионе», т. к. данный сборник был официально санкционирован церковной властью.

Согласно предисловию при. *Никодима Святогорца* к «Пидалиону», И. З. занимает «первое место» среди толкователей канонов, а Феодор Вальсамон по сравнению с И. З. —

«как подросток в сравнении с взрослым мужчиной» (Πηδάλιον. Σ. 2 καὶ σμη. 2). Толкования И. З. используются в «Пидалионе» в гораздо большем объеме, чем толкования Феодора Вальсамона. Издатели «Пидалиона» либо дословно приводят комментарий И. З. (21 толкование), либо дают его близкий к тексту пересказ (54 толкования), либо передают своими словами основную мысль И. З. (217 толкований) (*Никольский И.* Греческая кормчая книга (Пидалион). М., 1888. С. 54–55, 100–123). Кроме того, 38 толкований «Пидалиона» представляют собой соединение комментария И. З. и к.-л. др. канониста (напр., Феодора Вальсамона) (Там же. С. 132).

Соч.: «Краткая хроника»: PG. 134. Col. 40–1414; 135. Col. 9–326; Паралипомен Зонарин / Предисл.: О. Бодянский. М., 1847; *Ioannis Zonarae Epitome historiarum* / Ed. L. Dindorf. Lipsiae, 1868–1875. 6 vol.; *Ioannis Zonarae Annales* / Ed. M. Pinder, T. Büttner-Wobst. Bonn, 1841–1897. 3 vol. (CSHB); толкования на каноны: Συνοδικόν, sive Pandectae canonum SS. Apostolorum et Conciliorum ab Ecclesia Graeca receptorum / Ed. G. Beveregius. Oxonii, 1672. Vol. 1. P. 1–680; Vol. 2. Pars 1. P. 1–188; *Ῥάλλης, Ποτλής.* Σύνταγμα. Т. 2–4 (PG. 137. Col. 36–1497; 138. Col. 9–937); юридические трактаты: *Ῥάλλης, Ποτλής.* Σύνταγμα. Т. 4. Σ. 592–597 (PG. 135. Col. 429–437); *Ῥάλλης, Ποτλής.* Σύνταγμα. Т. 4. Σ. 598–611 (PG. 119. Col. 1011–1032); Commentarius in s. Sophronii Hierosolymitani // *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς.* Ἀνάλεκτα. Т. 5. Σ. 137–150 (BHG, N 1641); Vita s. Silvestri // Roma e l'Oriente. 1913. Vol. 6. P. 340–367 (BHG, N 1633–1634); Laudatio s. Cyrilli archiep. Alexandriae (BHG, N 2099; не изд.); Laudatio s. Eupraxiae (BHG, N 631m; не изд.); Oratio de festo Crucis in media quadragesima (BHG, N 419m; не изд.); Oratio de Hurapante (BHG, N 1962c; не изд.); Scholia in carmina Gregorii Nazianzeni // *Scordylus Z.* Νικήτα φιλοσόφου τοῦ καὶ Δαβὶδ ἐρμηνεῖα εἰς τὰ τετραστάχια τοῦ μεγάλου πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ Ναζιανζηνοῦ. Venetiis, 1563. Fol. 3–6, 11r – 12v, 19r, 19v (CPG, N 3049); Idem // PG. 138. Col. 925 [под именем Феодора Вальсамона] = PG. 38. Col. 841–844 [анонимно] = *Pitra.* Juris ecclesiastici. Vol. 1. P. 654–655 [в аппарате, под именем И. З.] (CPG, N 3050); Lexicon [Dub.] / Ed. J. A. N. Tittmann. Lipsiae, 1808. Amst., 1967. 2 vol.; [Epistulae [Dub.]] // PG. 76. Col. 1069–1073 [ep. 13], 1073–1076 [ep. 32], 1121–1124 [ep. 10]; Scholium [ad tomum Sisinnii] // *Ῥάλλης, Ποτλής.* Σύνταγμα. Т. 5. Σ. 19 (PG. 119. Col. 741); Canon in s. Deiparam // PG. 135. Col. 413–421; Expositio canonum anastasimorum Damasceni // Ibid. Col. 421–428 (только вступление; новое, более полное изд.: *Μονιού Ν. Ι.* Κριτική ἐκδοσις τῆς ἐρμηνείας τοῦ Ἰωάννου Ζωναρά οὗ ἀναστομίου κανόνα τοῦ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ: Διπλωματικὴ ἐργασία. Ἀθήνα, 2006); рус. пер.: Правила ап. с толк.; Правила ВС с толк.; Правила ПС с толк.; *Заозерский Н. А.* [Предисловие к толкованию канонов] // БВ. 1893. Т. 2. № 6. С. 577. Примеч. 1; Трактат Иоанна Зонары о недопустимости брака двух троюродных братьев с одной женщиной // Вступ. ст., пер. с греч. и коммент.: А. Г. Бондач //

Вестн. ПСТГУ. Сер. 1: Богословие. Философия. 2007. Вып. 17. С. 45–64.

Лит.: *Biener F. A.* De collectionibus canonum ecclesiae graecae schediasma litterarium. B., 1827. P. 30–36; *idem.* Das kanonische Recht der griechischen Kirche // Kritische Zeitschrift für Rechtswissenschaft und Gesetzgebung des Auslandes. Hdlb., 1856. Bd. 28. S. 163–206; *Zachariae [a Lingenthal] C. E.* Historiae juris graecoromani delineatio. Hdlb., 1839. P. 83; *Mortreuil.* Histoire du droit. Т. 3. P. 423–428, 480–481; *Du Cange C.* Praefatio [ad] Joannis Zonarae Annales // PG. 1864. Т. 134. Col. 9–26; *Zhisman J.* Das Eherecht der orientalischen Kirche. W., 1864; *Лавров-Платонов А. Ф.* (позже *Алексий, архиеп. Литовский и Виленский*). Печатное письмо к А. С. Павлову // ЧОЛДП. 1876. Кн. 8. Отд. 1. С. 158–195 (отд. отт.: М., 1876); *Павлов А. [С.]* О новом переводе толкований на церковные правила // ПО. 1876. Т. 1. № 4. С. 730–746; *он же.* К вопросу о хронологическом отношении между Аристином и Зонарою // ЖМНП. 1896. Ч. 303. № 1. Отд. 2. С. 172–199; *Hirsch F.* Byzantinische Studien. Lpz., 1876. S. 377–412; *Haupt H.* Neue Beiträge zu den Fragmenten des Dio Cassius // Hermes. 1879. Bd. 14. S. 430–446; *Omont H. A.* Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale. P., 1886. Pt. 1; 1988. Pt. 2; *Демидов В.* Характер и значение толкований на канонический кодекс Греческой Церкви Аристина, Зонары и Вальсамона // ПО. 1888. Т. 2. № 7. С. 401–442; № 8. С. 624–638; Т. 3. № 9. С. 3–70; *Büttner-Wobst Th.* Die Abhängigkeit des Geschichtschreibers Zonaras von den erhaltenen Quellen // Commentationes Fleckienianae. Lpz., 1890. S. 123–170; *idem.* Studien zur Textgeschichte des Zonaras // BZ. 1892. Bd. 1. S. 202–244, 594–597; *Boissevain U. Ph.* Zonaras' Quelle für die römische Kaisergeschichte von Nerva bis Severus Alexander // Hermes. 1891. Bd. 26. S. 440–452; *idem.* Zur handschriftlichen Überlieferung des Zonaras // BZ. 1895. Bd. 4. S. 250–271; *Boor C., de.* Römische Kaisergeschichte in byzantinischer Fassung // BZ. 1892. Bd. 1. S. 13–33; *Заозерский Н. А.* Исследования в области русской науки канонического права: [Рец. на кн.:] Красножен М. Толкователи канонического кодекса Восточной Церкви. М., 1892 // БВ. 1893. Т. 2. № 6. С. 572–586; *Остроумов М. [А.]* Очерк православного церковного права. X., 1893. Т. 1. С. 603–624; *Krumbacher K.* Zur handschriftlichen Überlieferung des Zonaras // BZ. 1895. Bd. 4. S. 513; *idem.* Geschichte. S. 370–376; *Heinemann M.* Quaestiones Zonarae: Diss. [Lipsiae]; Dresdae, 1895. Pt. 1; *Patzig E.* Über einige Quellen des Zonaras // BZ. 1896. Bd. 5. S. 24–53; *Лавров П. А.* Югославянская переделка Зонары // ВВ. 1897. Т. 4. С. 452–460; *Praechter K.* Eine unbeachtete Quelle in den Anfangskapiteln des Zonaras // BZ. 1897. Bd. 6. S. 509–525; *Бенешиевич В. Н.* Сведения о греческих рукописях канонического содержания в библиотеках монастырей Вагонета и Лавры св. Афанасия на Афоне // ВВ. 1904. Т. 11. Прил. 2; *он же.* Канонический сборник; *Троицкий С. [В.]* Иоанн Зонара // ПБЭ. 1904. Т. 5. Стб. 758–761; *Красножен М. [Е.]* Толкователи канонического кодекса Восточной Церкви: Аристин, Зонара и Вальсамон. Юрьев, 1911<sup>2</sup>; *Herman E.* Jean Zonaras // DDC. 1957. Т. 6. Col. 129–130; *Moravcsik G.* Byzantinoturcica. B., 1958<sup>2</sup>. Bd. 1. S. 344–348. (BBA; 10); *Beck.* Kirche und theol. Literatur. S. 656–657; *Cameron A. M.* Zonaras, Syncellus, and Agathias: A note // CQ. N. S. 1964. Vol. 14. N 1. P. 82–84; *Ζωνογράφος Ἰωάννης* // ОНЕ. 1964. Т. 5. Ст. 1241–1242; *Dölger F.*





Zonaras Johannes // LTK. 1965. Bd. 10. Sp. 1402–1403; *Гранстрем Е. Э.* Каталог греческих рукописей ленинградских хранилищ. Вып. 6 // ВВ. 1967. Т. 27. С. 275–293; *Jacobs A.* Zonaras — Зонара: Die byzantinische Geschichte bei Johannes Zonaras in slavischer Übersetzung. Münch., 1970; *Πέτροβιτς Μ. Μ.* Ο νομοκάνων εις ΙΑ' τίτλους και οι Βυζαντινοί σχολιασταί. Αθήνα, 1970; *Alpers K.* Zonaras Lexicon // *Pauly, Wissowa.* R. 2. 1972. Bd. 10. Sp. 732–763; *Ziegler K.* Zonaras Ioannes // *Ibid.* Sp. 718–732; *Каждан А. П.* Социальный состав господствующего класса Византии XI–XII вв. М., 1974; *он же (Kazhdan A.)* Zonaras John // ODB. 1991. Vol. 3. P. 2229; *Hunger.* Literatur. Bd. 1. S. 416–419; *Dimaio M.* The Antiochene Connection: Zonaras, Ammianus Marcellinus, and John of Antioch on the Reigns of the Emperors Constantius II and Julian // *Byz.* 1980. Vol. 50. P. 158–185; *idem.* Smoke in the Wind: Zonaras' Use of Philostorgius, Zosimus, John of Antioch, and John of Rhodes in His Narrative on the Neo-Flavian Emperors // *Byz.* 1988. Vol. 58. P. 230–255; *Gamillscheg E.* Zum Inhalt des Codex Philotheu 87 // *AnBoll.* 1981. Vol. 99. P. 247–249; *Karayannopoulos J., Weiss G.* Quellenkunde zur Geschichte von Byzanz (324–1453). Wiesbaden, 1982. S. 430–431 (N 382); *Παπαγιάννη Ε. [Σπ.], Τρωϊάνος Σπ. [Ν.] Διατάξεις της πολιτειακής νομοθεσίας εις τὸ ἐρμηνευτικὸν ἔργον τῶν Ἀριστηνοῦ, Ζωναρά και Βαλσαμώνος* // *ΕΕΒΕ.* 1981/1982. Т. 45. Σ. 201–238; *Magdalino P.* Aspects of Twelfth-Century Byzantine «Kaiserkritik» // *Speculum.* Camb. (Mass.), 1983. Vol. 58. N 2. P. 326–346; *idem.* Enlightenment and Repression in Twelfth-Century Byzantium: The Evidence of the Canonists // *Τὸ Βυζάντιο κατά τὸν 12<sup>ο</sup> αἰώνα: Κανονικὸ δίκαιο, κράτος και κοινωνία* / *Εκδ. Ν. Οικονομίδης.* Αθήνα, 1991. Σ. 357–373; *Κουλτούρα Βизантии.* Т. 2. С. 116–117; *Wal, Lokin.* Delinatio. P. 108–111; *Творогов О. В.* Хроника Иоанна Зонары // *СККДР.* 1989. Вып. 2. Ч. 2. С. 492–494; *Bleckmann B.* Die Chronik des Zonaras und eine pagane Quelle zur Geschichte Konstantins // *Historia: Zschr. für Alte Geschichte.* Wiesbaden, 1991. Bd. 40. N 3. S. 343–365; *idem.* Die Reichskrise des III. Jh. in der spätantiken und byzantinischen Geschichtsschreibung: Untersuchungen zu den nachdionischen Quellen der Chronik des Johannes Zonaras. Münch., 1992; *Macrides R.* Perception of the Past in the 12<sup>th</sup> Cent. Canonists // *Τὸ Βυζάντιο κατά τὸν 12<sup>ο</sup> αἰώνα.* 1991. Σ. 589–599; *Pieler P. E.* Johannes Zonaras als Kanonist // *Ibid.* Σ. 601–620; *Stolte B.* Civil Law in Canon Law: A Note on the Method of Interpreting the Canons in the 12<sup>th</sup> Cent. // *Ibid.* Σ. 543–554; *Κονιδάρης Γ. Μ.* Ἡ θέση τῆς χήρας στὴ βυζαντινὴ κοινωνία: Ἀπὸ τοὺς Πατέρες στοὺς κανονολόγους τοῦ 12<sup>ου</sup> αἰώνα // *Βυζαντινά.* 1991. Т. 16. С. 35–42; *Mango C.* Twelfth-Century Notices from Cod. Christ gr. 53 // *JÖB.* 1992. Bd. 42. S. 221–228; *Фонкич Б. Л., Поляков Ф. Б.* Греческие рукописи Московской Синодальной библиотеки. М., 1993; *Leone P.* La tradizione manoscritta dell'Epitome historiarum di Giovanni Zonaras // *Synthesmos: Studi in onore di R. Anastasi* / A cura di A. Carile et al. Catania, 1994. Vol. 2. P. 221–262; *Μενεβίσογλου Π.* Προλεγόμενα // *Ἑλληνική πατρολογία.* Αθήνα, 1994. Т. 137. Σ. ζ'-λε'; *Льбарский Я. Н.* Еще один источник «Хроники» Иоанна Зонары // *ΜΟΥΣΕΙΟΝ.* СПб., 1997. С. 271–274; *Grigoriadis I.* A Study of the Prooimion of Zonaras' Chronicle in Relation to Other 12<sup>th</sup>-Cent. Historical Prooimia // *BZ.* 1998. Bd. 91. N. 2. S. 327–344; *idem.* Linguistic and Literary Studies in the Epitome histo-

riion of John Zonaras. Thessal., 1998. (Βυζαντινά κείμενα και μελέται; 26); *Todt K.-P.* Zonaras Johannes // *BVKL.* 1998. Bd. 14. Sp. 579–584; *Τρωϊάνος Πηγές.* Σ. 259–261; *Παυλος Α. С.* Курс церковного права. СПб., 2002. С. 69–75; *Παϊδας Κ.* Πληροφορίες γιὰ τὸ δίκαιο τοῦ ἀσύλου στὴν Ἐπιτομή Ἱστοριῶν τοῦ ἀϊωάννη Ζωναρά // *Βυζαντινά.* 2002/2003. Т. 23. Σ. 125–142; *Browning R.* Zonaras John // *NCE.* 2003. Vol. 14. P. 934; *Черноглазов Д. А.* Хроника Иоанна Зонары и ее источники (IX–XI века) // *ВВ.* 2004. Т. 63 (88). С. 137–154; *он же.* О мировоззрении Иоанна Зонары и его современников // *Визант. очерки.* СПб., 2006. С. 187–204; *он же.* Римская история устами византийского хрониста XII в.: Еще раз о методе Зонары-историографа // *ВВ.* 2006. Т. 65 (90). С. 191–203; *он же.* Хроника Иоанна Зонары и ее источники: Методы работы Зонары-историографа: АКД. СПб., 2006; *Бондач А. Г.* К вопросу о биографии византийского правоведа-интеллектуала Иоанна Зонары // *Вестн. ТюмГУ.* 2009. № 7. С. 54–65.

А. Г. Бондач

**ИОАΝΝ И ЗАХАРИЯ** (кон. XI — нач. XII в.), преподобные (пам. во 2-ю Неделю Великого поста — в Соборе всех Киево-Печерских преподобных отцов), Киево-Печерские. В 5-м Слове *Киево-Печерского патерика* (1-я треть XIII в.) рассказывается, что киевские бояре И. и Сергей, будучи в Успенской ц. *Киево-Печерского* мон-ря, «видеста свет паче солнца на иконе чудней Богородичине» и, видимо восприняв это как знамение, «в духовное братство приидоста», т. е. совершили в храме обряд *братотворения*, объявив друг друга духовными братьями, что предполагало тесное духовное общение и взаимопомощь в мирских делах. Через неск. лет И. тяжело заболел и, чувствуя приближение смерти, раздал часть своего имущества нищим. 1 тыс. гривен серебра и 100 золотых гривен И. завещал своему 5-летнему сыну З. по достижении им совершеннолетия (15 лет), а до того времени доверил воспитание сына и распоряжение этими средствами Сергию (духовный брат в визант. праве приравнивался к родственникам 1-й степени). Автор патерикового повествования свт. *Симон*, еп. Владимирский, указывает, что описываемые события случились при печерском игум. прп. *Никоне*, т. е. в 1078–1088 гг. Когда З. исполнилось 15 лет, Сергей заявил ему, что ничего от И. не получил, т. к. тот «своим безумьем» раздал все как милостыню. З. просил у опекуна вернуть ему хотя бы часть наследства, но тот уверял, что ничего не получал от И. Тогда юноша потребовал от Сергия поклясться перед чудотворной иконой Божией Матери,

«идеже братство взя со отцем моим». Сергей поклялся, но не смог поцеловать икону, поскольку Пресв. Богородица не позволяла ему приблизиться к образу. Выходя из храма, он вдруг закричал, умоляя преподоб-



Чудо в Великой печерской церкви, увиденное прп. Иоанном и отроком Захарией. Гравюра мон. Или. 1656 г. Патерик, или Отечник, Печерский. К., 1661. Л. 116 об. (РГБ)

ных Антония и Феодосия Печерских защитить его от «аггела... немилостивого» и молиться за него Пресв. Богородице, чтобы Она избавила его от бесов. На всех присутствующих напал страх, и с этого времени, замечает агиограф, в Киево-Печерском монастыре никому не позволялось клясться чудотворной Богородичной иконой. Сергей признался, что деньги И. спрятаны в «клету» в его доме. З. забрал отцовское наследство (при этом золота и серебра оказалось вдвое больше, чем завещал сыну И.) и отдал его игум. Киево-Печерского мон-ря прп. *Иоанну* (1089 — не позже 1108). Юноша принял постриг в Киево-Печерском монастыре и вполс. там скончался. На вклад З. в память об И. в обители, «удуже на полати восходят», был построен придельный храм св. Иоанна Предтечи (Древнерусские патерики. 1999. С. 17).

Место погребения И. неизвестно. В поздней агиографической традиции И. и З. могли отождествляться с преподобными *Иоанном* постником, мощи к-рого почивают в Ближних пещерах Киево-Печерской лавры (в XIX в. погребение И. могли

ошибочно указывать в Ближних пещерах), и с *Захарией* постником, мощи к-рого почивают в Дальних пещерах лавры. Этим обстоятельством можно объяснить тот факт, что в «Описании о российских святых» (известно в списках XVIII–XIX вв.) названы вместе «преподобные отцы Иоанн и Захария постники» – святые, никак не связанные друг с другом, мощи к-рых почивают в разных пещерах лавры (Описание о российских святых. С. 28). В пользу отождествления З. с прп. Захарией постником отчасти говорят результаты биохимического исследования мощей последнего, проведенного в 80-х гг. XX в.; исследование показало, что святой скончался молодым – в возрасте 20–25 лет (Дива печер лаврских. К., 1997. С. 93; об отождествлении З. с прп. Захарией постником см.: *Модест (Стрельбицкий), архиеп.* Краткие сказания о жизни и подвигах святых отцев Дальних пещер Киево-Печерской лавры. К., 1885. С. 17–19; Дива печер лаврских. С. 65, 66). Канонизацией И. и З. следует считать включение их имен в Собор всех святых, в земле Российской просиявших, состав которого был определен в сер. 80-х гг. XX в. в ходе подготовки издания богослужебных Миней (Минея (МП). Май. Ч. 3. С. 363; в списке Миней З. назван отдельно от прп. Захарии постника).

Ист.: *Абрамович Д. И.* Патерик Киево-Печерского мон-ря. К., 1911. С. 9–10, 194–195; Древнерусские патерики: Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик / Изд. подгот.: Л. А. Ольшевская, С. Н. Травников. М., 1999. С. 16–17.

Лит.: Описание Киево-Печерской лавры. К., 1847<sup>3</sup>. С. 113; *Барсуков.* Источники агнографии. Стб. 203; *Димитрий (Самбикин).* Месясцеслов. Дек. С. 29–30; *Макарий.* История РЦ. 1995. Кн. 2. С. 166.

**М. В. Печников**

**Иконография.** В старопечатном издании Киево-Печерского патерика (Патерик, или Отечник, Печерский. К., 1661. Л. 116 об.) помещена ксилография 1656 г. с подписью мастера мон. *Илии*, иллюстрирующая чудо в Великой печерской ц., увиденное прп. Иоанном, игум. киево-печерским, и юным З. Изображение заключено в овал с барочным обрамлением, вверху надпись: «Чудо изрядно в церкви печерской. Клявшуся сергию за злато и серебро: пред иконою с[в]я[т]ыя Б[огороди]ца». На переднем плане ангел поражает терзаемого бесами опекуна Сергия. Отрок З. с разведенными руками, удивленный происходящим, изображен справа, на 2-м плане, впереди группы черноризцев, за ним игум. прп. Иоанн. Действие происходит в интерьере собо-

ра перед иконами Богоматери с Младенцем и преподобных Антония и Феодосия Киево-Печерских. Этот сюжет с небольшими изменениями повторен на гравюре на меди, исполненной Леонтием *Тара-*



Чудо в Великой печерской церкви, увиденное прп. Иоанном и отроком Захарией.

Гравюра Л. Тарасевича.

Киево-Печерский Патерик.

К., 1702. Л. 114 об. (РГБ)

севицем для печатного Патерика 1702 г. Единичных изображений И. и З. не выявлено; в иконографии «Собор Киево-Печерских святых» они отождествляются, очевидно, с постниками преподобными Иоанном и Захарией.

**И. Б. В.**

**ИОАНН** (Майсурадзе Василий) [груз. იოანე] (1882, дер. Эредви Горийского у. Тифлисской губ. – 1957, мон-рь Бетания) **И ИОАНН-ГЕОРГИЙ** (Мхеидзе Георгий Мефодиевич) [груз. იოანე-გეორგი] (1887, дер. Земо-Крихи Рачинского у. Кутаисской губ. – 1962, монастырь Бетания), преподобные, исповедники (пам. 8 сент.), схиархимандриты, старцы мон-ря Бетания *Мцхетско-Тбилисской епархии* Грузинской Православной Церкви (ГПЦ). Сведения о них и др. насельниках Бетания собрал настоятель мон-ря (до 1997) архим. Лазарь (Абашидзе).

Василий Майсурадзе родился в крестьянской семье, с 12 лет подвизался в восстанавливаемом под рук. иером. Спиридона (Кетиладзе) монастыре Бетания. По словам архим. Лазаря, мальчик много трудился на строительных работах, «так, что кровь сочилась из пальцев». В 1903–1920 гг. подвизался в келлии ап. Иоанна Богослова груз. *Иверско-*

*го мон-ря* на Афоне, где принял постриг с именем Иоанн. Вместе с др. груз. монахами вернулся на родину, поселился в мон-ре *Армази* близ Мцхеты. С установлением в Грузии советской власти (25 февр. 1921) насельники покинули Армази, остался только И. вместе с еще одним монахом. Вскоре в мон-рь пришли чекисты и вывели монахов из обители под предлогом вызова в город. По пути они открыли по инокам огонь и, полагая, что те мертвы, сбросили их с дороги. Однако оба остались живы. И. был ранен в грудь, его вылечили монахини мцхетского мон-ря *Самтавро*. Он поселился в мон-ре Бетания, расположенном в труднодоступном месте, в горах близ Тифлиса. Иером. Спиридона на посту настоятеля сменил иером. Илия, через неск. лет – И.

Георгий Мхеидзе происходил из обедневшей дворянской семьи. Его отец, Мефодий Мхеидзе, состоял в народной полиции, участвовал в военных кампаниях Кавказской войны 1817–1864 гг. и был награжден Георгиевским крестом за пленение Шамиля; мать, Дафне Джапаридзе, занималась хозяйством. У И.-Г. было 7 братьев и 3 сестры. Мальчик учился в Челигагельском уч-ще при мон-ре Челиши, затем его воспитанием занимался дядя, Иване Мхеидзе, живший в Тифлисе и устроивший его секретарем к груз. писателю прав. *Илии Чавчавадзе*. Нек-рое время юноша учился в одном из военных уч-щ С.-Петербурга. Решающее влияние на судьбу Георгия оказала смерть принявшего постриг старшего брата Полиактра; в 1909 г. он вернулся на родину. Прочтя записи брата, Георгий узнал о его напряженной духовной жизни, о видениях святых и Пресв. Богородицы. Под впечатлением от прочитанного Георгий изменился. Родители, обеспокоенные его состоянием, писали в Тифлис старшим сыновьям: «Ваш брат сошел с ума, приезжайте скорее, поговорите с ним». Однако Георгий рассказал, что слышал глас Божий, указавший ему путь отшельника, и жертвует себя Господу. Юноша подвизался в близлежащих горах, жил в пещерах, носил мешковину. Спустя какое-то время он ушел в Мегрелию, где настоятель мон-ря *Хирса* (Хирского) митр. Кутаисско-Гаенатский сщмч. *Назарий (Лежава)* постриг его в монахи. В 1924 г. мон-рь был закрыт, мон. Георгий





Прп. Иоани (Майсурадзе).  
Икона. XX в. (частное собрание)

переселился в Бетаниа. Его братья Петр и Иван, коммунисты (Петр занимал пост заместителя 1-го секретаря ЦК КП Грузинской ССР Л. П. Берии), были против выбора, к-рый сделал мон. Георгий, и всякий раз, когда он навещал родных, издевались над ним: один раз остриг-



Прп. Иоани (Мхеидзе).  
Икона. XX в. (частное собрание)

ли ему полбороды, в другой — заперли в комнате с распутницей. Петр и его жена Нина были расстреляны (Петр — 10 авг. 1937, Нина — 14 февр. 1938 — АП РФ. Оп. 24.

Д. 410. Л. 211; Д. 414. Л. 449); Иван, зная о предстоящем аресте, покончил с собой в 1938 г.

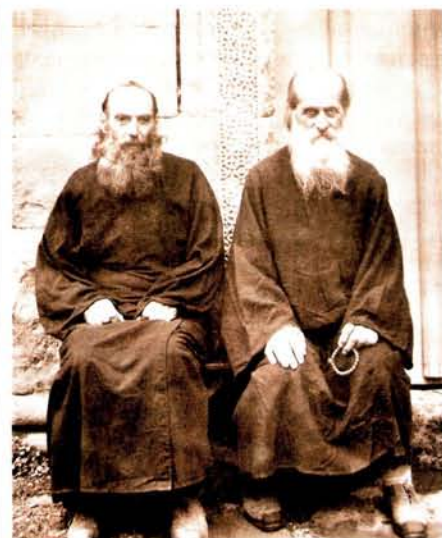
И. и иером. Георгий долгое время (2-я пол. 20-х — 1-я пол. 50-х гг. XX в.) оставались единственными насельниками Бетаниа. Они жили в сарае, затем выстроили небольшой 2-этажный дом с 4 комнатами. Нанимались в деревне на сезонные крестьянские работы, чтобы прокормиться. Впосл. посеяли зерновые, посадили огород, привели в порядок оставшийся после иером. Спиридона сад, завели коров, овец, устроили пасеку. Почти всю тяжелую работу выполнял И.: он пас скот, косил сено, работал на огороде, молотил зерно. Иером. Георгий по состоянию здоровья выполнял более легкие работы: доил коров, делал сыр, ухаживал за ульями. В 1936 г. монахи запустили мельницу, И. выкопал канал для воды.

Официально монахи числились как сторожа памятника архитектуры, но фактически Бетаниа на протяжении неск. десятилетий оставалась единственной действующей обителью в Грузии. И. и иером. Георгий соблюдали монастырский устав, совершали богослужения и требы, монастырь посещали туристы и паломники. Во время Великой Отечественной войны, когда в городах был голод, монахи кормили и снабжали продуктами своего натурального хозяйства всех проходящих. Люди звали их ангелами.

Католикос-Патриарх Грузии Мелхиседек III (Пхаладзе; 1952–1960) возвел И. в сан архимандрита, иером. Георгия рукоположил во игумена. В сер. 50-х гг. в беседе с паломниками старец схиигумен прп. Кукуша (Величко) назвал их светильниками. О духовной жизни И. и игум. Георгия известно немного. Знавшие их отмечали, что между ними «была необычная... духовная любовь, они жили необыкновенно дружно, трогательно заботились друг о друге, что редко встречается и среди родных братьев». И. отличался добротой и мягкостью характера, приветливостью, глубокой духовной мудростью, был прост в общении. Мн. традиции, к-рые он установил в монастыре, были принесены им с Афона. Старец любил ухаживать за паломниками, выслушивал всех, угощал во время трапезы, раздавал носки, которые вязал из овечьей шерсти. Имел дар прозорливости.

Игумен. Георгий был строгим аскетом: спал на доске в неотопливаемой комнате, ночью совершал долгое молитвенное правило. Много читал, знал святоотеческую лит-ру, его усилиями в Бетаниа была собрана хорошая б-ка. Власти отмечали его образованность. Первый секретарь ЦК КП Грузинской ССР К. Н. Чарквиани по его просьбе выделил мон-рю сахар, чтобы спасти монастырскую пасеку в неурожайный год. Игумен. Георгий был известен своей прозорливостью и даром исцеления; так же как и И., он принял подвиг старчества.

Бетаниа и оба ее насельника неоднократно подвергались нападениям со стороны разбойников, считавших, что старцы прячут в мон-ре ценно-



Преподобные Иоани (Майсурадзе)  
и Иоани (Мхеидзе).  
Фотография. 40-е гг. XX в.

сти и крупные суммы денег. У них несколько раз воровали коров, муку, различную утварь. Однажды разбойники отвели И. за храм и стреляли ему под ноги, требуя золота. В 1954 г. старцы приняли в мон-ре 31-летнего послушника Валентина Пирцхалаву, до этого подвизавшегося в монастыре Теклати. Они постригли его с именем Василий и рукоположили во иерея. Молодой монах вел строгую подвижническую жизнь, много читал, прекрасно проповедовал. Его появление обеспечило обители нек-рую защиту, насельники завели собаку и приобрели ружье. В 1957 г. от сердечного приступа скончался И. По благословению Католикоса-Патриарха Мелхиседека III иером. Василий в том же году постриг игумен. Георгия в великую схиму. В память об И. он взял



имя Иоанн. Считают, что великую схиму, согласно афонской традиции, принял и И.

Иером. Василий скончался в 1960 г., после того как его избили в лесу, когда он возвращался в обитель из Тбилиси. Два года И.-Г. жил в Бетании один, больной и беспомощный. Старец много молился и редко выходил из своей кельи. Его навещали знакомый иером. Гавриил и духовные чада, к-рые приносили ему пищу, стирали одежду, выполняли работы по мон-рю.

У И.-Г. в разную пору его жизни были духовные видения. Один раз, когда он страдал от боли, ему явилась Пресв. Богородица и исцелила его. Др. раз И.-Г. сидел возле храма и был погружен в молитву, когда увидел перед собой св. Феклу, протягивавшую ему гроздь винограда. В 1-ю после кончины И. Пасху И.-Г. на могиле старца приветствовал его пасхальным восклицанием: «Христос воскрес!» — и почивший старец ответил ему: «Воистину воскрес!» Когда И.-Г. некоторое время после операции жил у брата в Тбилиси, ему явился ангел и сказал, что его место в Бетании. Тогда И.-Г., невзирая на уговоры родственников и тяжелое состояние, ушел в монастырь. В эти же дни иером. Гавриил внезапно почувствовал, что ему необходимо быть в Бетании. Когда он вошел к И.-Г., старец сказал: «Слава Богу! Услышала меня Матерь Божия!» Он преподал иером. Гавриилу духовные

Ему, так же как и И., было 75 лет. И. и И.-Г. похоронены рядом, у вост. стены кафоликона Бетания, ц. Рождества Пресв. Богородицы. Бетания стала первым в Грузии официально открывшимся в годы советской власти мон-рем (1978). 18–21 авг. 2003 г. на заседании Свящ. Синода ГПЦ И. и И.-Г. были причислены к лику святых. Католикос-Патриарх всей Грузии *Илия II (Гудушаури-Шиолашвили)* сказал о них: «Это была одна душа в двух телах».

Лит.: *Лазарь (Абашидзе), архим.* Иверийская Бетания. Тбилиси, 1994 (на груз. яз.); *он же.* Бетания — дом бедности. М., 1998. Тбилиси, 2002 (на груз. яз.).

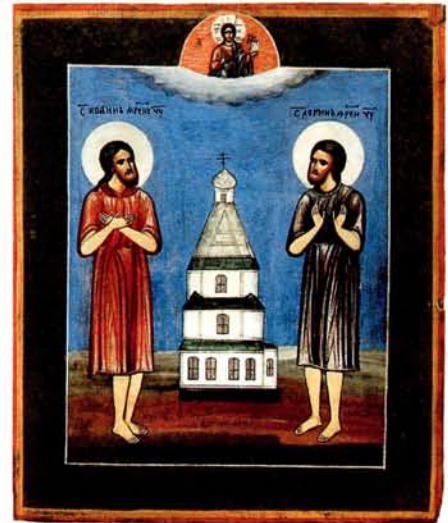
Н. Т.-М.

**ИОАНН** († ок. 1544?) и **ЛОНГИН** († ранее 1569 (?); оба святых погибли близ с. Яреньга (Яренга, совр. Приморский р-н Архангельской обл.)), праведные (пам. 3 июля; в 3-е воскресенье по Пятидесятнице — в Соборе Новгородских святых; в субботу между 31 окт. и 6 нояб. — в Соборе Карельских святых; 9 авг. — в Соборе Соловецких святых; пам. И.— 24 июня, пам. Л.— 16 окт.), Яренгские. Рассказ о явлении мощей И. и Л. содержится в «Сказании вкратце о проявлении, и обретении, и о чудесах, и о пренесении честных мощей святых и праведных Иоана и Лонгина, иже в Яренги новоявленных чудотворцов». По наблюдениям Л. А. *Дмитриева*, «Сказание...» известно в 4 редакциях, составлявшихся в XVI–XVII вв.

Первая редакция была создана не ранее 1625 г. на основе текста об И. и о Л., написанного в 40-х — нач. 50-х гг. XVI в. священником яренгской Никольской ц. Варлаамом, который был участником открытия и перенесения мощей И. Записи свящ. Варлаама, лишенные хронологической последовательности, в виде тетрадей хранились при Никольской ц. и дополнялись описаниями чудес, совершавшихся по молитвам к И. и Л. Рассказ о Л., созданный по образцу записей об И., возник вскоре после составления свящ. Варлаамом повествования о явлении св. останков И. После того как мощи Л. были перенесены в Яреньгу, чудотворения стали связывать с обоими святыми. Собранные вместе 14 рассказов об И. и о Л., последний из к-рых датируется 20-ми гг. XVII в., составляют текст 1-й редакции «Сказания...» (списки: РНБ. Солов. № 963/1073. Л. 118–134, 30–40-е гг. XVII в.;

№ 217/217. Л. 95–108, XVII в.; БАН. Арханг. Д. 233. Л. 779–790 об., XVII в.; ГИМ. Шук. № 430. Л. 1–16, XVII в.; РНБ. Солов. № 182/182. Л. 120–126 об., XVIII в.).

Вторая редакция была написана после 1638 г. предположительно *Сергием (Шелониным)*, к-рый, используя новый источник — «расспросные речи» о святых, составленные



Праведные Иоанн и Лонгин Яренгские.  
Икона. Кон. XIX — нач. XX в.  
(СГИАИМЗ)

в 1625 г., переработал композиционно и стилистически 1-ю редакцию «Сказания...», добавил новые эпизоды. Вторая редакция имеет заголовок «Сергия, смиренного инока и презвитера обители Пантократоровы сущаго понта окияна на полунощной стране, иже на Соловецком остоце, Сказание о чудесах святых праведных Иоанна и Лонгина, новоявленных Яренгских чудотворцев». Известны 2 авторизованных списка данной редакции: ПИАМ. Ф. Никандровой пуст. № 292, сер. XVII в. (Псковский сб.); РНБ. Солов. № 969/1079. Л. 127–157 об., XVII в. Др. списки 2-й редакции: РНБ. Солов. № 183/183. Л. 71–103 об., XVII в.; Q.I.994. Л. 1–38, 2-я пол. XVII в.; ИРЛИ. Собр. Амосова-Богдановой. № 21, XVII в.; РНБ. Погод. № 728. Л. 1–67, кон. XVII — нач. XVIII в.; ГМИР. К.Ш. Оп. 1. № 48. Л. 177–193 об., XVIII в.

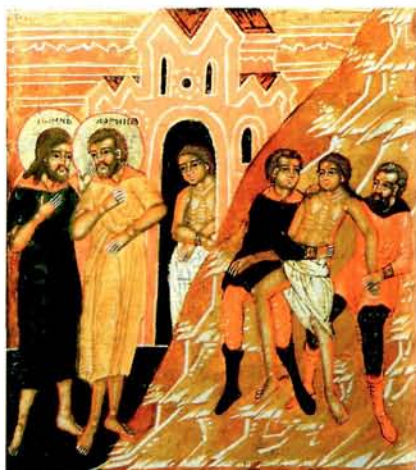
Третья редакция «Сказания...» была составлена путем сокращения и упрощения текста, предположительно созданным Сергием (Шелониным), она имеет заголовок «Сказание о проявлении, и о обретении, и о чудесах, и о пренесении мощей



Церковь Рождества Пресв. Богородицы  
в Бетании. XII в.

наставления, дал различные указания относительно монастыря, что удивило иером. Гавриила, поскольку И.-Г. выглядел бодрым. И.-Г. попросил его отслужить литургию. Причастившись, старец скончался.





Чудо о Якове Носыреве.  
Клеймо иконы «Блаженные Иоанн  
и Лонгин Яренгские, с житием». 1695 г.  
(Северодвинский гор. КМ)

святых, и чудеса неисчетна и недоумеваема» (РНБ. Солов. № 189/189. Л. 69–118 об., XVIII в.). Четвертая, самая поздняя редакция — «Сказание вкратце о проявлении, и обретеннии, и о чудесах, и о пренесении честных мощей святых и праведных Иоана и Логгина, иже в Яренги новоявленных чудотворцов» (РНБ. Солов. № 182/182. Л. 142–154 об., 2-я пол. XVIII в.) представляет самый короткий вариант текста.

В «Сказании...» не сообщается о земной жизни Яренгских чудотворцев, погибших в разное время на море около с. Яренга. В агнографической лит-ре, вероятно вслед за преданием, возникшим в *Соловецком в честь Преображения Господня мон-ре*, утвердилось мнение, что И. и Л. были связаны с этой обителью. В 4-й редакции «Сказания...» И. и Л. названы трудниками и пустынножителями Соловецкой обители (РНБ. Соф. № 452. Л. 313 об., кон. XVII в.). В одном из поздних чудес в Житии преподобных Зосимы и Савватия Соловецких рассказывается о паломничестве немого муромского отрока Иакова в Соловецкий мон-рь и о явлении ему в Яренге, неподалеку от Никольского мон-ря, И. и Л., которые названы «жителями Соловецкого острова» (НБ МГУ. № 1350. Л. 293 об.— 294, 2-я пол. XVII в.; опубл.: Минева С. В. Рукописная традиция Жития преподобных Зосимы и Савватия Соловецких (XVI–XVIII вв.). М., 2001. Т. 2: Тексты. С. 470–472). В Соловецком летописце И. и Л. отождествлены с «бельцами», к-рые в 1561 г. (что не согласуется с сообщением «Сказания...»

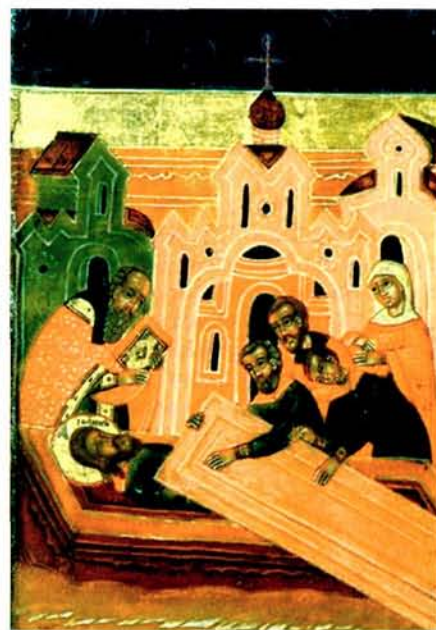
о явлении мощей И. в 1544), выполняющая монастырское послушание, перевозили вместе с преподобными *Вассианом и Ионой Пертоминскими* извести на карбасе из устья р. Двины; попавшее в сильный шторм судно утонуло (*Досифей (Немчинов)*. 1847. С. 29–30). По-видимому, предание о связи И. и Л. с Соловецким монастырем возникло в Соловецкой обители и не соответствовало действительности. В 1638 г. священник яренгской Никольской ц. Дионисий Телов, в челобитной патриарху жаловавшийся «на насилия» Соловецкого мон-ря из-за владения Яренгой, писал, что соловецкие монахи называли И. и Л. своими трудниками «облыжно» (ЧОИДР. 1884. Кн. 3. С. 12).

В 1-й редакции «Сказания...» явление мощей И. отнесено к весне 1544 г. (в нек-рых списках ошибочно указан 1574). Рассказывается о том, что «старожилицы» с Яренга Семен Подлешей, Козма Тонкой и Иван Суровец на берегу р. Сярты нашли останки некоего человека, утонувшего в море, и похоронили его в срубе. После этого святой стал являться местным жителям, называл себя Иоанном и излечивал от тяжелых болезней. Жительница Яренги, хотевшая по незнанию сесть на могилу святого, была отброшена от нее. Через 25 лет после погребения И. в срубе на Сярте (в 6 верстах от Яренги) святой явился болевшей жительнице Яренги Акилине и повелел отправиться к его гробнице, обещая избавление от недуга. Святой также повелел Акилине рассказать об исцелении настоятелю яренгской Никольской ц. игум. Варлааму (приказчику Соловецкого мон-ря в Яренге) и передать, чтобы Варлаам перенес мощи из сруба к Никольской ц. «И оне струбец разобраша, и абие вивытсыя, уведен бысть, яко лежыт во плоти» (РНБ. Солов. № 182/182. Л. 120).

Спустя нек-рое время после перенесения мощей И. неподалеку от Яренги, в с. Уна, были обретыны мощи Л. «Торговый человек» Яков Соколяков, собираясь искупаться в р. Сосновке, сел на могилу Л., за что был наказан. Л., явившись Якову, повелел, чтобы тот вместе с унским свящ. Петром перенес мощи святого в Яренгу к Никольскому храму. Над могилой Л. поставили крест, потом мощи перенесли к Никольской ц. Святые были погребены под спудом в часовне, устроенной близ Ни-

кольской ц. (в «Главной описи церковного имущества Николаевской и Зосимо-Савватиевской церкви Яренгского прихода Архангельского уезда» за 1903 г. сказано, что «часовня построена около конца XVI в.», поновлялась в 1835 и 1901 гг.— ГААО. Ф. 29. Оп. 31. Д. 1883. Л. 9–9 об.). Над могилами И. и Л. были устроены деревянные резные раки.

После перенесения мощей возросло почитание святых. По молитвам к И. и Л. совершались многочисленные исцеления жителей Яренги и Двинского края, преимущественно бесноватых, мореплаватели получали помощь во время штормов на Белом м. (9 июля 1622 были избавлены от гибели пловцы на Соловки богомольцы). В 1607 г., после троекратного чудесного явления И., иконописец Соловецкого мон-ря Феодорит Губастый написал 1-ю икону святого. О видении свя-



Успение прав. Иоанна Яренгского.  
Клеймо иконы «Блаженные Иоанн  
и Лонгин Яренгские, с житием». 1695 г.  
(Северодвинский гор. КМ)

того мон. Феодорит рассказал перед смертью своему духовнику иером. Памве и старцу Архипу. И. предупредил Феодорита о скорой кончине и «повеле ему писати наспех скоро». Монах приступил к работе над иконой в воскресенье. Во вторник до обедни икона была готова, в среду он преставился и икону «изолифити не поспел» (грамота о написании иконы приведена «слово в слово» в 1-й редакции «Сказания...»). Икона работы мон. Феодорита не сохранилась.





В нач. XVII в. при Никольской ц. был создан мон-рь. 27 июля 1624 г. старец Яренгского монастыря Илия (Телов) подал патриарху Московскому и всея Руси *Филарету (Романову)* челобитную о почитании И. и Л. и «роспись чудес», совершавшихся у могил святых. Перво-святитель назначил комиссию для проведения дознания о Яренгских чудотворцах. 16 авг. 1624 г. Новгородский митр. *Макарий* послал игумену Корельского двинского мон-ря Герасиму грамоту о проведении такого дознания (грамота опубл.: *Никодим (Кононов)*. 1900. С. 56–59). С 13 нояб. по дек. 1625 г. в Яренъге и в др. селах проводился сбор свидетельских показаний (копии с офиц. документов и с «расспросных речей», собранных комиссией, приведены в сборниках: РНБ. Солов. № 963/1073 и № 182/182). После расследования было установлено местное празднование И. и Л. В иконописных подлинниках XVII в. И. и Л. нередко именуются «новыми чудотворцами».

В 1635 г. Яренгский монастырь был приписан к Соловецкой обители. 3 июля 1638 г. состоялось торжественное перенесение мощей И. и Л. из часовни при Никольской ц. в новопостроенный в Яренъге шатровый однокупольный храм во имя преподобных Зосимы и Савватия Соловецких. Крестный ход возглавил игум. Соловецкого мон-ря Варфоломей. Сергей (Шелонин), соборный старец Соловецкого мон-ря, находившийся рядом с игум. Варфоломеем, подробно описал удивенное и засвидетельствовал нетленность мощей И.: «Яко жива до пояса плоть, а от пояса и до ног токмо кости неразрушими. А саван и покров яко вчера положен, токмо пожелте. Глава же святого от телесе отлучися, но саваном держася неотлучена, шея часть земли отдала, лице же святого цело и невредимо, токмо пожелте, яко воск, власы же его ко главе и к лицу присхли беша» (ПИАМ. Ф. Никандровой пуст. № 292. Л. 169 об.—170). Мощи И., от к-рых исходило благоухание, были помещены в новую раку. При освидетельствовании мощей Л. обнаружилось, что они высыпались из ветхого гроба и смешались с землей, их собрали и завернули в бересту. Сначала игум. Варфоломей повелел предать св. останки Л. земле. Однако, вняв просьбам находившихся с ним священников,

игумен повелел мощи Л. положить в раку. Как записал Сергей (Шелонин), «мощи же святого Логина не токмо не истлеша, но и зубы его из главныя кости не испадоса» (Там же. Л. 172). В храме преподобных Зосимы и Савватия раку с мощами И. поставили на правой стороне, раку Л. — на левой стороне. Древняя часовня, где ранее были погребены святые, располагалась неподалеку от Зосимо-Савватиевой ц., в юго-вост. углу церковной ограды. В часовне сохранялись первоначальные раки святых. Перенесение мощей И. и Л. в 1638 г. получило отражение в Соловецком летописце (*Досифей (Немчинов)*. 1847. С. 64). В Яренъге память святых праздновалась в дни их тезоименитства: И. — 24 июня, Л. — 16 окт. Память И. и Л. указана под 3 июля в «Описании о российских святых», где преставление праведников датируется 1542 г. (РГБ. МДА. Фунд. № 209. Л. 41, кон. XVII–XVIII в.).

Сергей (Шелонин), вероятно по благословиению игумена Соловецкого мон-ря, составил каноны и службу святым, заимствовав ряд тропарей из 2 канонов свт. Никите Новгородскому, составленных игуменом Хутынского мон-ря *Маркеллом Безбородым* в 1577–1578 гг. (список 1-й (неазбучной) редакции канона И. и Л.: РНБ. Погод. № 727. Л. 1–11 об., XVII в.). В 1638–1645 гг. Сергей (Шелонин) создал службу на перенесение мощей И. и Л., в к-рую вошли 2 азбучных канона: канон И., имеющий прямой азбучный акростих, и канон Л., содержащий обратный азбучный (по «вспятословию») акростих; многие инципиты тропарей этих канонов совпадают с соответствующими частями 1-го и 2-го азбучного канона прп. Никите Новгородскому (списки службы И. и Л.: ИРЛИ. Пинежское собр. № 696; ПИАМ. Ф. Никандровой пуст. № 292. Л. 127–144; РНБ. Погод. № 728. Л. 1–26; Солов. № 183/183. Л. 61 об.—70). Мон. Сергей составил также азбучный канон обоим святым, содержащий азбучный акростих (ПИАМ. Ф. Никандровой пуст. № 292. Л. 144 об.—149 об.; РНБ. Солов. № 183/183). Иногда части службы И. и Л. переписывались отдельно (РНБ. I. № 772. Л. 13–13 об., поморская рукопись XIX в.). В тропаре службы прославляется перенесение мощей И. и Л., в кондаке — помощь святых «всем иже в различных недужех страждущим».

В июне 1691 г. *Афанасий (Любимов)*, архиеп. Холмогорский и Важский, послал патриарху *Адриану* службу И. и Л. с описанием чудес от мощей святых и просил разрешения канонизировать Божиих угодников и перенести их мощи в новопостроенный Преображенский собор в Холмогорах. Однако патриарх Адриан ответил, что писание об И. и о Л. «правде слагается мало», подверг сомнению нетленность мощей и принадлежность этих мощей И. и Л. (см.: *Голубинский*. Канонизация святых. С. 430–431).

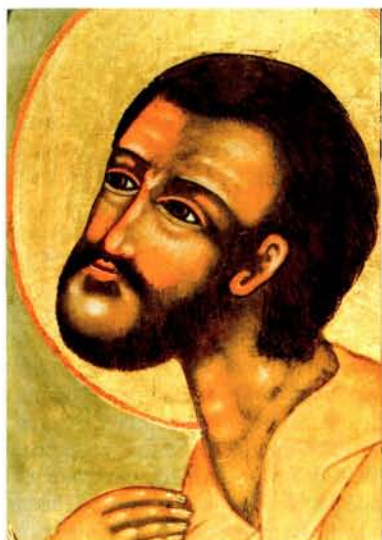
В 1764 г. яренгский Никольский мон-рь был упразднен, ц. во имя Зосимы и Савватия Соловецких стала приходской. 29 марта 1841 г. мощи И. были переложены в новую кипарисовую раку, устроенную поением соловецкого архим. Илария на правой стороне Зосимо-Савватиева храма. На боковой стороне раки был вырезан летописный рассказ о явлении мощей И., к-рый был иноком Соловецкой обители и утонул в Белом м. в 1566 г. На другой стороне раки был вырезан тропарь святому. При служении молебнов рака открывалась. Видимо, в 1903 г. первоначальная рака И. («деревянный гроб с ликом угодника») была передана в *Кий-Островский Крестный мон-рь* (Историческое описание Крестного второклас. монастыря Онежского у. Архангельской губ. Архангельск, 1903. С. 13). Мощи Л. почивали в левой части яренгской Зосимо-Савватиевой ц. в медной позолоченной раке, созданной в 1868 г. архангельским мастером Д. Д. Терентьевым на пожертвования. На крышке раки был вычеканен образ Л., по бокам — сцены перенесения мощей святого с морского берега в Никольский храм (ГААО. Ф. 29. Оп. 31. Д. 1863. Л. 6 об.—7 об., 8 об.—9).

В 1854 г. архим. Соловецкого монастыря *Александр (Павлович)* просил Синод о разрешении построить в Савватиевой пуст. на Соловецком о-ве каменную ц. в честь Смоленской иконы Божией Матери и перенести туда мощи И., а мощи Л. оставить в яренгской Зосимо-Савватиевой ц. Синод, 20 сент. 1855 г. разрешив строительство каменной церкви, дело о перенесении мощей отправил на рассмотрение архангельского епархиального начальства. Указом от 15 июня 1857 г. было предписано мощи И. и Л. оставить





на прежнем месте (ГААО. Ф. 29. Оп. 2. Т. 4. Д. 191, 1854–1860 гг.). На основании прошения жителей Архангельска, поданного в июне 1858 г., Архангельский еп. Александр (Павлович) ходатайствовал перед Синодом о перенесении мощей И. в ар-



Прав. Лонгин Яренгский.  
Фрагмент средника иконы  
«Блаженные Иоанн  
и Лонгин Яренгские, с житием».  
1695 г. (Северодвинский гор. КМ)

хангельский во имя арх. Михаила монастырь. Синод оставил ходатайство без ответа.

11 февр. 1923 г. раки И. и Л. были вскрыты (ГААО. Ф. Р-286. Оп. 10. Д. 13. Л. 5). По-видимому, мощи святых тогда были изъяты из храма. В 1947 г. они были в обл. краеведческом музее Архангельска, как об этом свидетельствует подготовленная в Совете по делам РПЦ в 1947 г. справка «О «мощах», находящихся в фондах Музея истории религии, а также в музеях, подведомственных Комитету по делам культурно-просветительных учреждений при Совете министров РСФСР» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. № 605. Л. 15). 28 мая 1948 г. Патриарх Московский и всея Руси *Алексий I* отправил в Совет по делам РПЦ ходатайство о передаче мощей И. и Л. в кафедральный собор Архангельской епархии. Патриарх процитировал письмо Архангельского и Холмогорского еп. Леонтия (Смирнова), в к-ром содержалась просьба о возвращении епархии мощей И. и Л., «свято чтимых верующим населением всего Северного края», а также сообщалось, что св. мощи находятся в обл. музее Архангельска (Там же. № 610. Л. 1). Рез-

кое ухудшение отношения Советского гос-ва к Русской Церкви во 2-й пол. 1948 г. приостановило процесс возвращения мощей святых. Ходатайство Патриарха о передаче мощей И. и Л., равно как и о возвращении мощей др. святых, осталось без ответа. Яренгская ц. во имя Зосимы и Савватия Соловецких сгорела в 1944 г.

Общецерковная канонизация И. и Л. совершилась включением их имен в Собор Новгородских святых (известен с 1831, празд. возобновлено в 1981), в Собор Карельских святых, празднование к-рому установлено в 1974 г., и в Собор Соловецких святых, празднование к-рому установлено в 1993 г.

Ист.: Описание о российских святых. С. 159–160; *Досифей (Немчинов), архим.* Летописец Соловецкий на 4 столетия от основания Соловецкого мон-ря до наст. времени, т. е. с 1429 по 1847 г. М., 1847. С. 29–30, 64; *Никодим (Кононов), иером.* Верное и краткое исчисление... преподобных отец Соловецких: Агиологические очерки. СПб., 1900. С. 16, 50–66, 120–135; *Сергия, смиренного инока...* Сказание о чудесах святых Иоанна и Логгина / Изд.: О. С. Сапожникова // Рус. агиография: Исслед., публикации, полемика. СПб., 2005. С. 579–600. Лит.: *Филарет (Гумилевский)*. РСв. Т. 2. С. 331; *Некрасов И. С.* Зарождение нац. литературы в Сев. Руси. Од., 1870. Ч. 1. С. 57–61; *Ключевский*. Древнерусские жития. С. 326; *Яхонтов И. А.* Жития святых севернорус. подвижников Поморского края как ист. источник. Каз., 1881. С. 159–182; *Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 258–259; *Голубинский*. Канонизация святых. С. 125, 430–431; *Верюжский В. М.* Афанасий, архиеп. Холмогорский: Его жизнь и труды в связи с историей Холмогорской епархии за первые 20 лет ее существования и вообще Рус. Церкви в кон. XVII в. СПб., 1908. С. 386–387; *Белов М. И.* Севернорус. жития святых как источник по истории древнего поморского мореплавания // ТОДРЛ. 1958. Т. 14. С. 237–238; *Дмитриев Л. А.* Житийные повести рус. Севера как памятники литературы XIII–XVII вв. Л., 1973. С. 213–234, 289–290; *он же.* Сказание о Иоанне и Логгине Яренгских // СККДР. Вып. 2. Ч. 2. С. 367–370; *Сапожникова О. С.* Неизвестные сочинения соловецкого книжника Сергия (Шелонина) // Русь и юж. славяне: Сб. ст. к 100-летию со дня рождения В. Мошина (1894–1987). СПб., 1998. С. 340–355; *она же.* Соловецкий книжник Сергей (Шелонин): (Краткий обзор деятельности) // ТОДРЛ. 1999. Т. 51. С. 377–384; *она же.* Материалы к биографии книжника Сергия (Шелонина) // КЦДР: Соловецкий мон-рь. СПб., 2001. С. 181; *она же.* Сказание о Яренгских чудотворцах и методы работы древнерусского автора // Рус. агиография. 2005. С. 546–578; *Макарий (Веретенников), архим.* Акростиhi в богослужебных Минеях // Традиции и современность: Науч. правосл. журнал. М., 2004. № 3. С. 83–87; *Семененко-Басин И. В.* Возвращение мощей святых Русской Православной Церкви в 1940-х гг. // Страницы: Богословие. Культура. Образование. 2004. Т. 9. Вып. 1. С. 74–88; *он же.* Политика в от-

ношении Церкви и возвращение мощей верующим в 1940-х гг. // Рос. история. 2010. № 2. С. 170–175; *Косицкая А. Е.* Азбучные каноны рус. святых // ТОДРЛ. 2008. Т. 58. С. 220–225; *Рыжова Е. А.* Жития праведников в агиографической традиции Рус. Севера // Там же. С. 390–442.

Е. А. Рыжова

**Иконография** И. и Л. сформировалась к нач. XVII в. и получила распространение преимущественно в Поморье. Когда игум. Варлаам в 1569 г. перенес мощи И. к ц. во имя свт. Николая Чудотворца в Яренге, на гроб была положена доска с изображением святого (СИСПРЦ. С. 117–118). В 1607 г. И. явился «зобрафу» Феодориту Губастому из Соловецкого мон-ря, «повелевая ему образ свой написать, подобие тезоименна ему великаго во пророцех Предтечи, а браду, аки благоразумнаго разбойника, руже согбене, во единой ветсей срачице» (РНБ. Солов. № 969/1079. Л. 134 об.; см.: *Сапожникова О. С.* Сказание о яренгских чудотворцах и методы работы древнерус. автора // Рус. агиография: Исслед., публикации, полемика. СПб., 2005. С. 546–600). В архиве Яренгского прихода хранилось древнее сказание о создании образа И. «по особому вразумлению и повелению самого угодника» (Краткое ист. описание приходов и церквей Архангельской епархии. Архангельск, 1894. Вып. 1. С. 223). Образ был написан Феодоритом перед смертью (Верное и краткое исчисление, сколь можно было собрать, преподобных отец Соловецких, в поспе и добродетельных подвигах просиявших, которые известны по описаниям, и ист. сведения о церковном их почитании: Агиологические очерки / Сост.: иером. Никодим (Кононов). СПб., 1900. С. 95). Соловецкий мон. писец Феодорит (Куколкин) (первоначально церковный дяк с. Уна в Поморье, с 1603 ездил по заданию Соловецкого мон-ря) написал и проиллюстрировал в 1605–1606 гг. Житие преподобных Зосимы и Савватия Соловецких, в к-ром поместил и свое изображение (*Кукушкина М. В.* Монастырские б-ки Рус. Севера. Л., 1977. С. 95). В приходе-расходных книгах Соловецкого мон-ря за 1606 и 1607 гг. иконник Феодорит дважды упоминается в качестве вкладчика (*Кольцова Т. М.* Сев. иконописцы: Опыт библиограф. слов. Архангельск, 1998. С. 119). По-видимому, икона И. работы Феодорита не сохранилась.

Иконография 1-го образа использована в наиболее раннем известном изображении И. 20-х гг. XVII в. — шитом покрове «Прп. Иоанн Яренгский», вложенном, согласно надписи по нижнему краю, кн. Д. М. *Пожарским* в «дом преподобному Ивану» — Яренгский мон-рь (157×96 см, АОКМ; см.: *Соломина В. П.* Древнерус. шитье в собр. АОКМ: Кат. Архангельск, 1982. С. 36. Кат. 4). И. изображен фронтально в рост, с прижатой к груди десницей,



в коротких одеждах, как у св. Иоанна Предтечи, которые в нижней части «рассыпаются на нитки» (от ветхости). Длинные волосы святого 2 косицами ниспадают по сторонам лица, борода из отдельных прядей. Шитье выполнено шелковыми и золотыми нитями на красной камке. Др. сохранившийся покров И. датирован 1865 г. и находится в собрании Музея правосл. Церкви в Куошио (Финляндия). Это ростовой прямолинейный образ средовека с разделенными на прямой пробор русыми густыми волосами длиной по плечи, с небольшой бородой, в светлой препоясанной одежде



Прав. Иоанн Яренгский.  
Шитый покров.  
20-е гг. XVII в. (ЛОКМ)

с орнаментальной каймой, без обуви, правая рука на груди; фон голубой, надпись: «СТЫИ ПРВНЫИ ИВАННЪ», по краю вышит тропарь И.

Разработанная Феодоритом иконография И. была закреплена в Сийском лицевом подлиннике, собранном в посл. четв. XVII в., где Яренгские чудотворцы изображены в рост, в молении, с поднятыми для крестного знаменья десницами (Сийский иконописный подлинник. РНБ. ОЛДП. Ф. 88. Л. 464 об.). Описания внешнего облика И. и Л. встречаются в иконописных подлинниках с XVII в., в основном под 24 июня и 16 окт.: «Иоанн подобие Алексия человека Божия, риза бакан. Лонгин подобие аки Прокопий Устюжский, риза вохра» (посл. четв. XVII в.; ИРЛИ (ПД). Бобк. № 4. Л. 157, без дня памяти); «Иоанн всем подобием аки Алексий человек Божий, бос и риза такая же, а Лонгин аки Прокопий Устюжский бос и риза едина, колени голы. У обоих ризы багор с вохрой, оба русы» (выговская ркп. 3-й

четв. XVIII в.; РНБ. О.ХИЛ. Л. 124 об.); Л. «подобием рус, брада аки Козмина, риза празеленная, как на Алексии человеке Божии»; И. «подобием брадою, власами и лицом, что Иоанн Предтеча, а риза, что на Алексии человеке Божии» (Филимонов. Иконописный подлинник. С. 35, 60; см. также: БАН. Строг. № 66. Л. 118; Дружин. № 998. Л. 109 об.; ИРЛИ (ПД). Перетц. № 524. Л. 74, 176 об.; Большаков. Подлинник иконописный. С. 39, 110).

Почитание И. и Л. возросло в кон. XVII в., в период становления Холмогорской и Важской епархии. В ризнице Соловецкого мон-ря хранилась икона Яренгских чудотворцев «пред Спасителем, длиною 7 вершков, на Спасителе риза и на преподобных венцы чеканные, а поля басменные, все серебряные золочены» (ГААО. Ф. 878. Оп. 1. Д. 41. Л. 879 об.). В описи Троицкой ц. на Глинском посаде в Холмогорах 1806 г. упоминается, что на стене висел большой образ И. и Л., «на нем оклад медный басменный под золотом и два венца с цатюю сребренныи под золотом» (ГААО. Ф. 29. Оп. 31. Д. 133. Л. 11 об.). На иконе-пялнице «Избранные святые», исполненной в кон. XVII в. холмогорским иконописцем Федором Васильевым Струнинным (ГЭ; см.: Косцова А. С., Побединская А. Г. Русские иконы XVI – нач. XX в. с надписями, подписями и датами: Кат. выст. Л., 1990. Кат. 10), изображены первые русские св. князья Борис и Глеб, блаженные Прокопий и Иоанн Устюжские, И. и Л. В «Главной описи церковного и ризничного имущества Николаевской и Зосимо-Савватиевской церквей Яренгского прихода Архангельского уезда» за 1903 г. отмечено несколько икон И. и Л., в частности: «...на южной стене образ св. праведного Иоанна, писанный в Соловецком монастыре по указанию самого святого по прошествии 73 лет по его блаженной кончине в морских волнах. Образ святого во весь рост». Около раки был старый деисусный чин XVII в., в к-ром представлены изображения Яренгских святых (ГААО. Ф. 29. Оп. 31. Д. 1863. Л. 6 об., 9 об.).

В документах упоминается, что к 1824 г. «иконы святых на гробницах ветхие», после чего было принято решение их «поновить или другие приложить» (Там же. Д. 85. Л. 259, 273, 312). 29 марта 1841 г. мощи И. положены в новую раку, пожертвованную архим. Соловецкого мон-ря Иларием с братией, к-рые «соорудили тщанием своим и усердием в яренскую преподобных Зосимы и Савватия церковь для почивающих в оной святого праведного Иоанна, Яренгского чудотворца, нетленных мощей, деревянную раку, посеребренную и вызолоченную по приличным местам, с четырехсторонними надписями тропаря и кондака и летописей, с крышею за замком по полюменту и обитую внутри прилич-

ною материею» (Там же. Оп. 4. Т. 3. Д. 31. Л. 1, 4). Сохранилось описание прежней раки И., переданной в Кий-Островский Крестный мон-рь: «В усыпальнице хранится более сажени в длину камень... на камне этом стоит деревянный гроб с ликом угодника святого праведного Иоанна Яренгского чудотворца, в котором он прежде почивал» (Историческое описание Крестного второклас. мон-ря Онежского у. Архангельской губ. Архангельск. 1903. С. 13).

В описи ц. преподобных Зосимы и Савватия 1903 г. содержится подробный рассказ о раках святых: «...на правой руке, перед образом Пресвятой Богородицы почивает тело, Богом прославленное нетлением и чудесами святого праведного Иоанна, Яренгского чудотворца, открыто, в раке деревянной, обложенной кипарисом, с крышкою и замком; в 1900 году сия рака вызолочена на средства церковного попечительства. Рака на четырех ножках, на боковых сторонах ее в резных кругах с одной стороны летопись явления святого праведного, сказующая, что он был инок Соловецкой обители, утонувший в волнах Белого моря в 1566 г., на другой стороне тропарь святому, на возгавии кондак ему, а в подножии летопись устройства раки. Внутри рака обложена алою тавтою с тасьмами, а под святыми мощами ки-



Праведные Иоанн и Лонгин Яренгские.  
Лист из Сийского иконописного подлинника. 2-я пол. XVII в.  
(РНБ. ОЛДП. Ф. 88. Л. 464 об.)

парисная доска... На левой стороне, пред образом Богоматери, рака, заключающая в себе драгие останки тела сподвижника св. прав. Иоанна, святого праведного Лонгина... от взоров поклонников сокрыт





Блаженные Иоанн и Лонгин Яренские, с житием. Икона. 1695 г. (Северодвинский гор. КМ)

под спудом, в медной раке под серебром, устроенной в 1868 г. на средства жертвователей. По сторонам раки чеканные изображения и перенесения св. мощей с берега морского к церкви святит. Николая. Наверху раки чеканное изображение св. праведного Логина во весь рост, позолоченное» (ГААО. Ф. 29. Оп. 31. Д. 1863. Л. 6 об.— 7 об., 8 об.— 9).

Редкий образ «Блаженные Иоанн и Лонгин Яренские, с 16 клеймами жития» 1695 г. (Северодвинский гор. КМ) — единственная известная в наст. время житийная икона Яренских святых, происходящая из Никольской ц. с. Нёнокса, откуда в 1971 г. была привезена в Северодвинск. В нижней части надпись: «Написа(н) сей обра(з) стых чудотво(р)цовъ Юанна і Логина Яренски(х) лѣта 36Г (7203, или 1695.— Авт.) го(ду) апрѣля въ П (13) днѣ». В среднике святые представлены в рост, вполборота к центру, босыми, в молении Иисусу Христу Емануилу в облачном сегменте. И. одет в зеленую, Л. — в желтую рубаху. Образцом для композиции средника, очевидно, послужил лист Сийского иконописного подлинника. Клейма размещены вдоль верхнего и боковых краев иконы в нетрадиц. порядке чтения, пояснительные надписи уцелели полностью только для 6 верхних сюжетов. Состав клейм восстановлен в хронологическом порядке на основании Сказания о чудесах святых Иоанна и Логина Яренских: 1. Обретение мощей И.; 2. Погребение И.; 3. Явление И. жительнице Яренги Акилине; 4. Рассказ Акилины о явлении И. в Яренге; 5. Поездка за мощами И.; 6. Обретение мощей И.; 7. Перенесение мощей И.; 8. Погребение мощей И. в храме; 9. Чудо о расслабленном; 10. Исцеление расслабленного; 11. Обретение мощей Л.; 12. Перенесение мощей Л.; 13. Погребе-

ние мощей Л. в храме; 14. Чудо о Якове Носыреве; 15. Исцеление Анисима Панова; 16. Исцеление от «трясовичной» болезни. Икона была создана на Поморском Севере (о чем свидетельствует, напр., изображение характерных поморских рыболовных карбасов с парусами), либо иконописцем в Соловецком мон-ре, к-рый был заинтересован в распространении почитания И. и Л., либо холмогорским мастером, работавшим по заказу недавно учрежденной Холмогорской и Важской епархии.

На небольшой сев. иконе «Праведные Артемий Веркольский и Иоанн Яренский, с 8 клеймами жития» 1-й пол. XVIII в. (ВГИАХМЗ), происходящей из ц. св. Иоанна Предтечи Дюдиковой пуст. в Вологде, воспроизведены в нижней части в 2 ряда по 4 сюжета из Житий прав. Артемия и И., в частности: обретение мощей И., явление святого Акилине во сне, исцеление жены у гроба И. и перенесение его мощей (Комашко Н. И. Рус. икона XVIII в. М., 2006. С. 290, 336. Кат. 251).

В XVII–XIX вв. образы И. и Л. вводились в состав ростовых деисусных чинов поморских храмов, напр. на иконах «Преподобные Герман Соловецкий и Лонгин Яренский» кон. XVIII — нач. XIX в. (из Кьяндского прихода Шенкурского у. АМИИ), «Праведный Лонгин Яренский» XVII в. (ГМИР; см.: Коробко О. А. Иконы ГМИР, связанные с Рус. Севером // Наследие Соловецкого мон-ря: Сб. ст. Архангельск, 2006. С. 52–53, 63; Русское искусство из собр. ГМИР. М., 2006. С. 44. Ил. 42). И. изображен на правом поле сев. старообразческой иконы «Распятие Христова, с предстоящими» кон. XVIII в. (частное собрание; врезной меднолитой крест утрачен), напротив него на левом поле — св. кн. Даниил Московский.

Иконы-пядницы Яренских чудотворцев (нередко на фоне храма) писали на Севере вплоть до нач. XX в. Этот сюжет был известен в иконописной палате Соловецкого мон-ря, где «на раздачу» богомольцам создавали небольшие «чудотворцовы образы». Неск. таких икон вывезено с Летнего берега Белого м. (в т. ч. из с. Яреньга), напр. 2 иконы кон. XIX — нач. XX в. из собрания СГИАПМЗ (написаны в технике масляной живописи). Созданная на Соловках икона 2-й пол. XIX в. крупных размеров происходит из ц. Рождества Богородицы дер. Луда в Поморье (АМИИ). Святые представлены в рост, обращены друг к другу, за ними — волнующееся море с кораблем, вверху в облаках — образ Богородицы с покровом в руках. Чудотворцы изображены в коричневых рясах, средовиками с длинными русыми волосами на прямой пробор и с небольшими округлыми бородами, руки Л. сложены крестообразно.

В книжной миниатюре И. и Л. иногда представлены в лицевых списках

Жития преподобных Зосимы и Савватия Соловецких, напр. в рукописи «Сад спасения» (1711, ГММК; см.: Ровинский. Словарь гравированных портретов. Т. 4. Стб. 216) на заглавном листе



Праведные Иоанн и Лонгин Яренские. Икона. 2-я пол. XIX в. Иконописная мастерская Соловецкого мон-ря (АМИИ)

с поколенными образами Соловецких чудотворцев в медальонах.

Известны эстампы с изображениями И. и Л., один был отпечатан в 1899 г. в Архангельске в литографии В. Черепанова (СГИАПМЗ). Между И. и Л. помещена шатровая церковь (типа восьмерик на четверике) с папертью, напоминающая храм, где находились мощи святых. С 1899 г. причт Яренского прихода заказывал в Архангельске в литографии Д. Горяйнова изображения И. и Л. «весьма неискусной работы, стоили по 20 рублей за тысячу». В 1913–1915 гг. большая партия литографий «с дозволения Московского духовно-цензурного комитета» изготовлена в хромолитографии Е. И. Фесенко в Одессе (ГААО. Ф. 29. Оп. 4. Т. 3. Д. 2015. Л. 100, 101, 105в, 105е; экземпляры 1915 г. в СГИАПМЗ).

В составе Собора Новгородских святых И. и Л. писались на относительно ранних иконах расширенного извода, напр. в верхнем ряду на «старинной» иконе с образом Софии Премудрости Божией «в ризнице Черниговской кафедр» (Филарет Гумилевский). РСв. Май. С. 96–97). Они изображены в правой группе крайними в 3-м ряду, рядом





с преподобными, на иконе «Чудотворные иконы и Новгородские святые» 1721 г. из собрания Успенских (ГЭ; см.: *Косцова А. С., Побединская А. Г.* Русские иконы XVI – нач. XX в. с изображением мон-рей и их основателей: Кат. выст. / ГЭ. СПб., 1996. С. 59, 136. Кат. 54). Полуфигуры И. и Л. представлены на иконе «Новгородские чудотворцы» 1728 г. работы свящ. Георгия Алексеева (ГТГ; см.: *Бекенева Н. Г.* Об иконе «Образ новгородских святых» из собр. ГТГ // Худож. наследие: Хранение, исслед., реставрация. М., 1984. Вып. 9(39). С. 91–95). На прориси с иконы XVIII в. (*Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 1. С. 399) оплечные образы Яренгских святых помещены в 5-м ряду левой группы среди благоверных князей и праведников.

В композиции «Собор русских святых» И. и Л. представлены (слева в верхнем ряду, как правило между праведными Артемием Веркольским и Иаковом Боровичским) на выговских иконах: кон. XVIII – нач. XIX в. (МИИРК), 1-й пол. XIX в. из дер. Чаженьга Каргопольского р-на Архангельской обл. (ГТГ; см.: *Icones russes: Les saints / Fondation P. Gianadda. Martigny (Suisse); Lausanne, 2000. P. 142–143. Cat. 52*), 1814 г. письма П. Тимофеева из старообрядческой Зеленковской молельной в С.-Петербурге и XIX в. из молельной в дер. М. Горка Виноградовского р-на Архангельской обл. (обе в ГРМ; см.: *Образы и символы старой веры: Памятники старообрядческой культуры из собр. Русского музея / ГРМ; сост.: Н. В. Пивоварова. СПб., 2008. С. 72–73, 82–85. Кат. 62, 70*). Образы святых-средовеков типологически близки, борода И. немного длиннее, с разделением на пряди. Яренгские святые (старцы в клобуках) введены в группу подвижников XVI в. в росписи галереи рус. святых, 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.).

Традиция почитания И. и Л. сохранялась на Севере вплоть до вскрытия их мощей в 1923 г. По составленному тогда акту, «на левой стороне церкви под балдахинном рака Лонгина... Рака медная покрыта серебром, сверху пелена. Под пеленой на крышке изображение Лонгина, по бокам надписи о времени смерти послушников и перенесении мощей. Внутри... цветы и картинка с изображением Иоанна и Лонгина... На ящичке надпись о том, что он сделан неким Терентьевым, по словам старожилов, 40–50 лет тому назад... (Д. Д. Терентьев – архангельский иконостасный мастер, работавший в кон. XIX – нач. XX в. – *Авт.*). Приступил к осмотру раки Иоанна, находящейся на правой стороне под балдахинном. Рака деревянная, крашенная



*Праведные Иоанн и Лонгин Яренгские. Фрагмент иконы «Все святые, в земле Русской просиявшие». 50-е гг. XX в. Иконописец мон. Иулиания (Соколова) (ризица ТСЛ)*

«под золото», сверху покрыта пеленой. Под ней вторая пелена с изображением Иоанна «с тропарем» по бокам» (ГААО. Ф. Р–286. Оп. 10. Д. 13. Л. 5).

В иконописи XX в. Яренгские святые включены в группу Архангельских чудотворцев на иконе «Все святые, в земле Русской просиявшие» 1934 г. письма мон. *Иулиании (Соколовой)* (И.– в голубой, Л.– в розовой рубашке) и на авторских повторениях 50-х гг. XX в. (ризица ТСЛ, СДМ; см.: *Алдошина Н. Е.* Благословенный труд. М., 2001. С. 231–239), а также в подобных композициях кон. XX – нач. XXI в. (работы иконописной мастерской МДА и др.). Изображения И. и Л. присутствуют на совр. иконах, выполненных для Соловецкой обители, как, напр., образ «Соловецкие чудотворцы» 2005 г. из ц. во имя вмч. Георгия Победоносца в Ендове (подворье Соловецкого мон-ря в Москве).

Лит.: *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 1. С. 286–287, 398–399, 460–461, 618–619; Т. 2. С. 128–129, 156; *Кольцова Т. М.* Икона «Иоанн и Лонгин Яренгские, с житием» 1695 г. из собр. Северодвинского гор. краевед. музея // Святые и святини северорус. земель: По мат-лам науч. регион. конф. Каргополь, 2002. С. 245–251; *она же.* Икона с надписями: св. прав. Иоанн и Лонгин Яренгские, 1695 г. // Рус. искусство. М., 2007. № 4(16). С. 46–49; *она же.* Искусство Холмогор XVI–XVIII вв. М., 2009. С. 131–140. Ил. 567–580; Наследие Соловецкого мон-ря в музеях Архангельской обл.: Кат. выст. / Сост.: Т. М. Кольцова. Архангельск, 2006. С. 59–61, 130. Кат. 81, 86, 221.

*Т. М. Кольцова*

**ИОАНН И МАКАРИЙ** (XV в.), преподобные (пам. 9 авг. – в Соборе Соловецких святых; в 3-ю Неделю по Пятидесятнице – в Соборе Новгородских святых (И.)), Соловецкие, ученики прп. Зосимы Соловецкого (см. ст. *Зосима и Савватий*, преподобные). Имена И. и М. встречаются в Житии преподобных Зосимы и Савватия, преимущественно в рассказах о чудесах преподобных (1-я пол. XVI в.). М., носивший в миру имя Марк, был «хитр на рыбную ловитву». Вместе с прп. *Германом* Соловецким весной 1437 г. он приплыл на Б. Соловецкий о-в к прп. Зосиме, «имый с собою морского рыбного запаса много и инья запасы, яже бе на потребу монастырю» (*Дмитриева.* 1991. С. 241). Марк первым на острове принял монашеский постриг с именем Макарий. В Житии он упоминается как свидетель одного из чудес, совершенных прп. Зосимой при жизни. Прп. Зосима после литургии благословил неких купцов просфорой, к-рую они обронили, возвращаясь на корабль. Посланный им вслед М. видел, как из земли, где лежала просфора, исходил огонь и пес не мог схватить святиню. О М. также рассказывается в повествовании



*Чудо о просфоре. Миниатюра из Жития преподобных Зосимы и Савватия Соловецких. Кон. XVI – нач. XVII в. (ГИМ. Вахром. № 71. Л. 48 об.)*

«О пожаре и о поставлении новья трапезы» (чудо относится к периоду игуменства в Соловецком мон-ре Исаии, т. е. к 1484–1502). После того как опустошительный пожар уничтожил в Соловецком мон-ре трапезную Успенскую ц., где хранились все припасы, М. («старец некий Макарие именем спостник бе преподобно-





му отцу нашему Зосиме»), живший тогда в пустыни, пришел в мон-рь, утешил братию и призывал не покидать обитель, надеясь на помощь Бога, Пресв. Девы и преподобных Зосимы и Савватия. Ободренные его словами иноки принялись за восстановление мон-ря и вскоре получили поддержку от благотворителей.

И. назван в 2 рассказах о посмертных чудесах преподобных Зосимы и Савватия: «О Онисимовой жене»



Явление больному Анисиму Зосимы, Савватия и старца Иоанна. Лист из Жития преподобных Зосимы и Савватия Соловецких. Коп. XVI — нач. XVII в. (ГИМ. Вахром. № 71. Л. 48 об.)

(из числа чудес, записанных соловецким игум. Вассианом (1522–1526) и относящихся ко времени игуменства Исая) и «О явлении старцу Леониду» (первое из чудес, записанных при игум. св. Филиппе (Кольцеве; 1546–1566)). В повествовании «О Онисимовой жене» рассказывается о том, как преподобные Зосима, Савватий и И. изгнали кудесника из дома благочестивого человека Анисима и его жены. В повествовании содержится характеристика И.: «Той же Иоанн всеми знаем бе: мнози свидетельствуют добродетельное его житие, яко велик подвижник бысть в монастыри том, пустынное бо и отходное жителство любя, всяким послушанием, и смирением, и кротостию украшен, много лет поработав в монастыри» (Там же. С. 268). В повести «О явлении старцу Леониду» рас-

сказывается о том, как старцу Леониду, занимавшемуся рыбным промыслом в Герасимовой пуст., в 6-ю седмицу по Пятидесятнице во время ночной молитвы было видение. К нему в келью вошли «три старца, пресветлым светом светящихся». Это были преподобные Зосима и Савватий, 3-го Леонид не знал; святой «средний возраст имея, сухоняв и скудобрад». Позднее Леониду в мон-ре объяснили, «яко третий — Иоанн светоносный по образу. Той же Иоанн всеми знаем бе, соловецкий постриженник и жилец, мнози о нем свидетельствуют, яко великий бысть подвижник в монастыри том, пустынное бо отхождение и жителство любя, всяким послушанием, и смирением, и кротостию украшен, много же и монастырю поработа в рыбной ловитве» (Минева. Рукописная традиция. С. 422). Преподобные сказали старцу Леониду, что Бог разгневался на Соловецкий мон-рь из-за отсутствия у иноков мира, взаимной любви и терпения. Святые повелели Леониду сообщить о видении братии.



Явление Леониду в келье Зосимы, Савватия и Иоанна с обличением монастырских нравов и пророчеством о пожаре. Лист из Жития преподобных Зосимы и Савватия Соловецких. Коп. XVI — нач. XVII в. (ГИМ. Вахром. № 71. Л. 159 об.)

Однако посланный из Герасимовой пуст. в мон-рь слуга, не поверив Леониду, не рассказал о чуде, и в праздник Вознесения в 1538 г. Соловецкий мон-рь сгорел до основания.

И. назван в «Описании о российских святых» (сочинение известно в списках XVIII–XIX вв.): «Преподобный... свещеносец и ученик бысть святого Зосимы, преставився в лето 6900» (Описание о российских святых. С. 171; год, по-видимому, недописан в части десятков и единиц; в ркп. «Описания...», принадлежавшей П. И. Савваитову, указан день кончины преподобного — 18 апр.; см.: Барсуков. Источники агиографии. Стб. 254). По всей видимости, определение И. как свещеносца возникло в результате ошибочного прочтения слова «светоносный» (так преподобный назван в Житии преподобных Зосимы и Савватия). Канонизацией И. и М. следует считать включение их имен в Собор Соловецких святых, празднование которому было установлено в 1993 г. по благословению Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Ист.: Дмитриева Р. И. Житие Зосимы и Савватия Соловецких в редакции Спиридона-Саввы // КЦДР: XI–XVI вв.: Разные аспекты исслед. СПб., 1991. С. 240, 245, 264–265, 268; БЛДР. Т. 13. С. 66, 76, 116, 124.

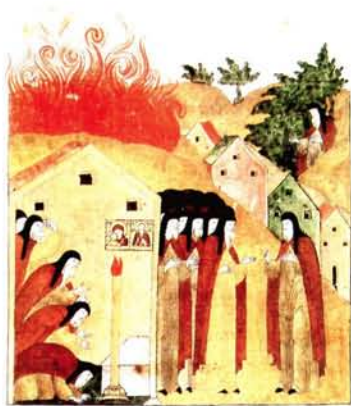
Лит.: Леонид (Кавелин). Св. Русь. С. 108–111; Минева С. В. Рукописная традиция Жития преподобных Зосимы и Савватия Соловецких (XVI–XVIII вв.). М., 2001. Т. 2. С. 422–423; Святые Новгородской земли, X–XVIII вв. Вел. Новгород, 2006. Т. 1. С. 670.

О. В. Панченко

**Иконография.** Иконописные подлинники XVIII–XIX вв. так описывают внешность И. под 2 июня и 11 нояб.: «Возрастом плоск, брада руса, с Николину, впроседе, сухощав, ризы преподобническа» (ИРЛИ ПД. Перетц. № 524. Л. 168, 85); «возрастом плоск, брада не велика, с Николину, русая с проседею, проста, лицом сухощав, ризы преподобническа» (Филимонов. Иконописный подлинник. С. 57; см. также: Большаков. Подлинник иконописный. С. 47, 104).

Как ученики прп. Зосимы И. и М. изображались на миниатюрах из Жития преподобных Зосимы и Савватия Соловецких. Так, в рукописи кон. XVI — нач. XVII в. из б-ки И. А. Вахромеева И. сопутствует преподобным Зосиме и Савватию в чудесах «Явление больному Анисиму Зосимы, Савватия и старца Иоанна» (ГИМ. Вахром. № 71. Л. 109 об.) и «Явление Леониду в келье Зосимы, Савватия и Иоанна с обличением монастырских нравов и пророчеством о пожаре» (Там же. Л. 159 об.). В обоих случаях изображение И. помещено между фигурами преподобных Зосимы и Савватия, на 2-й миниатюре он обернулся к прп. Савватию. В 1-м случае изображен без нимба, облик соответствует описанию подлинников: средовек, с короткой русой бородой. Святой с подписью: «Иоанн» — присутствует также вместе





«О пожаре и о поставлении новых трапезы». Миниатюра из Жития преподобных Зосимы и Савватия Соловецких. Коп. XVI — нач. XVII в. (ГИМ. Вахром. № 71. Л. 100)

с преподобными Зосимой, Савватием и Германом в правой части выходной миниатюры из Жития с панорамой Соловецкой обители (Там же. Л. 1).

Изображение М. встречается на 3 миниатюрах, иллюстрирующих «Чудо о просфоре» (Там же. Л. 48, 48 об., 49 об.). На 1-й М. показан в правой части композиции склонившимся к прп. Зосиме, к-рый, не увидев на трапезе приезжих купцов, посылает М. на их поиски. На следующей миниатюре М. изображен трижды: наблюдает за исом, который «скаке брехавше» вокруг горящей просфоры, поднимает просфору и возвращает потерявшим ее гостям. На последней иллюстрации М. приводит купцов к прп. Зосиме и рассказывает братин о чуде. На миниатюре, посвященной истории «О пожаре и о поставлении новых трапезы» (Там же. Л. 100), М. изображен на 2-м плане — спешащим в мон-рь из своей пустыни, на 1-м — утешающим иноков на фоне пожара. Во всех случаях М. показан старцем с небольшой бородой, в охристой ярсе, в коричневой мантии и куколке.

Образы И. и М. присутствуют на совр. иконах «Собор Соловецких святых» (напр., на иконе «Соловецкие чудотворцы» 2005 г. из ц. во имя вмч. Георгия Победоносца в Ендове, подворье Соловецкого мон-ря в Москве).

Лит.: Повесть о Зосиме и Савватии: Факс. воспроизв. М., 1986. Л. 109 об., 159 об. С. 136, 145.

Э. П. И.

**ИОА́НН И МАРИ́Я** (2-я пол. XIII в.), праведные (пам. в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Вологодских святых), Устюжские. Сведения об И. и о М. сохранились в Устюжском летописном своде, составленном в нач. XVI в. (ПСРЛ. Т. 37. С. 30, 70). Там приводятся сообщение, восходящее к Лаврентьевской летописи, о восстаниях против

монголов в 1262 г. в Ростове, во Владимире, в Суздале, в Переяславле (Переславле-Залесском), в Ярославле и устюжское предание о крещении в Устюге монг. сборщика податей «богатыря» Багуя (Буга) (текст предания практически идентичен в разных редакциях летописного свода). «Ясацник» Багуй был жесток по отношению к жителям Устюга. Так, за неуплату ясака он насильно взял в наложницы некую девицу (имя девицы в раннем варианте предания не названо). Когда в рус. городах вспыхнуло восстание против монг. наместников и устюжане решили убить Багуя (в Устюжском летописном своде это решение объясняется получением в городе грамоты кн. св. Александра Ярославича Невского о том, «что татар побивати»), девица предупредила Багуя. Он же, «пришед на вече, и добил челом устюжаном на их воли креститься, а з девицею венчаться». Багуй получил в крещении имя Иоанн. Однажды на соколиной охоте И., утомившись, заснул под деревом на Соколей горе. В сонном видении ему явился св. Иоанн Предтеча и повелел заложить на этом месте посвященную ему церковь. И. исполнил повеление, устроив храм в честь Рождества св. Иоанна Предтечи. В Устюжском летописце (содержит известия по местной истории, создан не ранее кон. XVII в.) сообщается, что впоследствии был основан мон-рь во имя св. Иоанна Предтечи («Место же той горы увал и доньне тако проименовася Соколя гора от Предотечевского монастыря» (Там же. С. 104–105, 110)). В Устюжском летописце и в «Летописце о великом граде Устюге» свящ. устюжского Успенского собора Льва Вологодина 1765–1767 гг. названо имя девицы, с к-рой сочетался браком Багуй, — Мария. В «Летописце» свящ. Льва Вологодина также указана дата крещения Багуя — 1267 г. (Там же. С. 129–130).

Некоторые детали текста предания позволяют видеть в нем местную запись XIII в. По мнению А. Н. Насонова, посылка кн. Александром Невским грамоты в Устюг о сопротивлении монголам является вполне возможной, поскольку в нач. 60-х гг. XIII в. на Русь приезжали сборщики дани не от хана Золотой Орды Берке, но от имп. Монгольской империи Хубилая. Вслед этого изгнание в 1262 г. монголов из рус. городов не должно было вызвать и не вызва-

ло карательных мер со стороны Золотой Орды, и, т. о., кн. Александр Ярославич мог быть одним из инициаторов восстания (см.: Насонов А. Н. «Русская земля» и образование территории Древнерус. гос-ва: Ист.-геогр. исслед. Монголы и Русь: История татар. политики на Руси. СПб., 2002. С. 254–258). Другим свидетельством в пользу древности рассказа об И. и о М. в устюжском летописании является упоминание о вече, к которому обратился Багуй, поскольку в XIV в. сообщения о вечевых собраниях в городах Сев.-Вост. Руси перестают встречаться в источниках.

В сказании об И. и о М. заметны мотивы народных преданий о богатырях. Вероятно, рассказ об И. и о М. первоначально бытовал как устное предание и благодаря этому в нем сохранены нек-рые фольклорные черты. Данное сказание вошло в Устюжский летописный свод наряду со сказанием о прп. Киприане († 1276) — основателе устюжского во имя арх. Михаила мон-ря. В поздних версиях церковного Предания современниками и собеседниками И. и М. названы Устюжские святые прп. Киприан и блж. Прокопий († 1303), но это не подтверждается источниками.

И. и М. почитались в Устюге как праведные супруги. В ряде списков «Описания о российских святых» (сочинение известно в рукописях XVIII–XIX вв.) М. названа сестрой И. С XVI в. известна гробница святых близ устюжской Вознесенской ц. на Старом торгу, упоминаемая в Похвале блж. Иоанну Устюжскому: «И древних онех чудотворцев того града Устюга: о праведниках о Иоанне и Марии, положенных у Вознесения Христова...» (РГБ. Муз. № 1365. Л. 195, XVI в.). При построении в 1648 г. каменной Вознесенской ц. на месте сгоревшего деревянного храма погребение святых оказалось в приделе в честь Воздвижения Креста Господня близ сев. стены, под окном. Согласно писцовой книге 1676–1683 гг., гробница И. и М. в Вознесенской ц. была украшена покровами и образом святых; в храме также хранился «образ святых праведных Иоанна и Марии, писаны на листовом золоте». В результате многократных перестроек храма гробница была утрачена, в память о ней на внешней стороне стены, в нише под окном, находился образ святых. Канонизация И. и М. подтверждена включением их имен в Собор Во-



логодских святых, празднование которому было установлено в 1841 г. Ист.: ПСРЛ. Т. 37; Описание о российских святых. С. 148.

Лит.: Попов А. Описание Иоанно-Предтеченского мон-ря // Вологодские Ев. 1865. С. 15; Барсуков. Источники агиографии. Стб. 258; Верюжский. Вологодские святые. С. 47–52; Сергей (Спасский). Месяцеслов. Т. 3. С. 561; Голубинский. Канонизация святых. С. 142; Власов А. Н. Устюжская литература XVI–XVII вв.: Ист.-лит. аспект. Сыктывкар, 1995. С. 34–38.

А. Н. Власов

**Иконография.** Подлинники так описывают облик И. и М. под 15 или под 25 мая: «Иоанн сед, брада Богослова, не плешив, ризы прос[ты] Иоакимовы» (ИРЛИ (ПД). Перепт. № 524. Л. 165; см. также: РНБ. СПбДА. А.П.546. Л. 28 об.), к тому же тексту может быть добавлено: «...киноварь, испод голубец. А инде аки Иоаким Богоотец, брадою надсед, в рубашке, а Мария аки Иулита» (БАН. Строг. № 66. Л. 110). О М. говорится: «...риза празелень, испод бакан, в правой руке крест, другая молебна» (РНБ. Погод. № 1931. Л. 161).

В 1683 г. в ц. Вознесения Господня в Вел. Устюге находилось 2 иконы И. и М.: одна «на гробнице святых, праведных Иоанна и Марии, писаны на краске», другая была выполнена на листовом золоте, «в облаце писан Спасов образ, а на Спасителеве образе и на Иоаннове и Марии венцы серебряные, басманные золочены» (Верюжский. Вологодские святые. С. 51–52).

Лит.: Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 128.

Э. П. И.

**ИОА́НН И ПА́ВЕЛ** [лат. Iohannes et Paulus] († 362?), мученики (пам. зап. 26 июня). Мученичество (Passio) И. и П. сохранилось в неск. версиях. Болландисты различали 5 редакций Мученичества (ВНЛ, N 3238–3242). П. Франки де Кавальери предложил выделить 3 редакции (*Franchi de Cavalieri*. 1915), однако не все исследователи согласились с этим. В рукописной традиции выделяется 2 основные версии произведения. В 1-й версии рассказ о мученичестве И. и П. был связан с рассказом о мч. *Галликане*, во 2-й версии о Галликане не упоминается. Вопрос о первоначальной редакции и о соотношении сохранившихся версий остается дискуссионным.

В 1-й версии основным действующим лицом является римский военачальник Галликан, к-рый одержал победу над персами и потребовал у имп. равноап. *Константина I Великого* руки его дочери *Констанция* (Константины). Однако *Констанция*, желая остаться девственницей, по-

советовала императору переубедить язычника Галликана, направив к нему придворных евнухов, ревностных христиан препозита И. и примикрия П. Вернувшись в Рим после войны со «скифами», Галликан рассказал императору о том, что уверовал во Христа: когда «скифы» осадили его в Филиппополе (ныне Пловдив, Болгария), по совету И. и П. он обратился к Богу, после чего ему явился Христос и обещал победу над врагами. Римлянам удалось разбить «скифов» и освободить от них Фракию. Впосл. назначенный консулом Галликан освободил 5 тыс. рабов и раздал все имущество бедным. Он поселился в Остии и стал вести аскетический образ жизни, построил церковь и ухаживал за нищими. Рим. имп. *Юлиан Отступник* изгнал Галликана в Александрию, где он принял мученическую кончину. Император начал отнимать у христиан имущество, ссылаясь на заповедь Христа. Узнав о том, что И. и П. по завещанию *Констанции* получили большое состояние и кормят нищих, Юлиан предложил им вернуться на придворную службу, вероятно рассчитывая забрать их богатство. Святые ответили, что служили благочестивому имп. *Константину* и не могут находиться при дворе императора-отступника. Юлиан заявил, что обратился к языческим богам в надежде, что те помогут Римской империи, и предложил святым последовать его примеру, обещая высокие придворные должности. И. и П. объяснили, что они подчиняются Юлиану как императору, но для них превыше всего вера в Бога, и поэтому они не должны сближаться с отступниками. Император пообещал объявить их врагами гос-ва, если по прошествии 10 дней они не явятся к нему на службу. За это время И. и П. раздали бедным оставшееся имущество; на 10-й день их дом был окружен стражей. Начальник стражи Теренциан вошел в дом и увидел И. и П. молящимися. Святые отказались поклониться принесенной Теренцианом статуэтке Юпитера. Ночью воины отсекли им головы и похоронили тела в доме. Они распространили слух, будто бы Юлиан подверг И. и П. изгнанию. После восшествия на престол христианина имп. *Иовиана* в доме И. и П. начали совершаться чудесные исцеления. Узнав об этом, начальник стражи Теренциан, сын к-рого был

одержим бесом, раскаялся в содеянном, рассказал о мученической кончине святых и принял крещение, после чего его сын исцелился.

Вторая версия Мученичества, вероятно, была создана на основе текста 1-й версии, из к-рой изъяли все упоминания о Галликане и сведения о жизни И. и П. до восшествия на престол имп. Юлиана, в оставшуюся часть повествования внесли дополнения. После кончины имп. *Константина Великого* и его дочери *Констанции* к власти пришел имп. *Констанций II*, который назначил цезарем «сквернейшего Юлиана». Описание диалога между Юлианом и святыми и их отказа служить императору заимствованы из 1-й версии. Готовясь принять мученическую смерть, И. и П. призвали пресв. Криспа, клирика *Криспиниана* и «почтенную женщину» *Бенедикту*, рассказали о беседе с Юлианом и причастились. После того как дом И. и П. был окружен стражей, Крисп, *Криспиниан* и *Бенедикта* поспешили вернуться, чтобы утешить и укрепить мучеников, однако были задержаны воинами. После тайной казни И. и П. они молились о том, чтобы узнать об их судьбе, и им был открыт мученический подвиг святых. Возможно, Крисп, *Криспиниан* и *Бенедикта* рассказали обо всем людям (в тексте Мученичества об этом не сказано), т. к. разгневанный Юлиан велел отрубить им головы. Пресвитеры *Иоанн* и *Пимений*, а также бывш. рим. префект *Флавиан* тайно забрали их тела и похоронили в доме И. и П. Согласно 2-й версии Мученичества, раскаяние *Теренциана* произошло еще при жизни Юлиана, который, узнав об этом, велел казнить воина и его сына, исцелившегося в доме мучеников (их тоже похоронили рядом со святыми). Взойдя на престол, имп. *Иовиан* поручил сенатору *Византу* найти останки И. и П. *Визант* и его сын *Паммахий* обнаружили могилу святых и по совету *Иовиана* устроили в их доме церковь, где стали совершаться чудеса.

Уже болландисты указывали на то, что в Мученичестве содержатся недостоверные сведения, напр. о пребывании в Риме имп. Юлиана, который в годы правления не посещал город. Признав содержание Мученичества недостоверным, А. Дюфурк тем не менее попытался определить историческую основу сказания об И. и П. По мнению исследователя,

Мученичество было составлено в нач. VI в. на основе преданий, в к-рых гибель И. и П. была отнесена к эпохе Юлиана. Составитель Мученичества перепутал сведения о Константине, дочери имп. Константина Великого, и о его сестре Констанции, что отразилось в рукописях, содержащих разночтения. По указанию имп. Констанция II ок. 350 г. Константина сочеталась 2-м браком с цезарем Галлом (казнен в 354). Согласно Дюфурку, в устной традиции память о Галле соединилась с преданием о некоем Галликане, построившем 1-ю церковь в Остии. Т. о., развитие легенды об И. и П. исследователь рассматривал в связи с рим. преданиями, в к-рых цезарь Галл, погибший в результате придворных интриг, приобрел черты мученика, а имп. Юлиан был представлен как жестокий гонитель. Отметим, что о гонениях на христиан в Риме при имп. Юлиане сведений нет, Дюфурк предположил, что И. и П. пострадали при имп. Диоклетиане, между 303 и 305 гг.

П. Франки де Кавальери указал на возможные заимствования вост. агиографических мотивов в Мученичестве. По мнению исследователя, наиболее вероятным источником рим. легенды об И. и П. было греч. Мученичество святых Иувентина и Максима (Максимиана), пострадавших в Антиохии при имп. Юлиане. Это произведение известно в пересказах свт. *Иоанна Златоуста* (ВНГ, N 975), свт. *Феодорита* Кирского (*Theodoret. Hist. eccl.* 3) и *Иоанна Малалы* (VI в. — *Ioan. Malal. Chron.* 13 // PG. 97. Col. 489), а также по краткому Житию в Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.). *Иувентин и Максим*, воины имп. стражи, отказались повиноваться нечестивому властителю. Юлиан конфисковал их имущество и приказал бросить воинов в темницу. Христиане посещали и утешали их. Мученики остались непреклонными и были казнены по обвинению в гос. измене. Предание о мученичестве Иувентина и Максима повлияло на агиографическую традицию святых *Сергия и Вакха* и др. вост. мучеников (*Woods D. The Emperor Julian and the Passion of Sergius and Bacchus* // *JEastCS.* 1997. Vol. 5. N 3. P. 335–367). По мнению Франки де Кавальери, в Мученичестве И. и П. не содержится достоверных сведений о событиях IV в., это сочинение является ранним памятником италийской агиографической

школы, к-рая активно заимствовала сюжеты из вост. преданий и обрабатывала их в соответствии с местными реалиями (см. в ст. *Житийная литература*). Единственным реальным основанием для предания об И. и П. служили фрески мартирия, над к-рым была сооружена посвященная мученикам базилика. Фигуры людей на фресках были атрибутированы как изображения И. и П. и др. мучеников.

И. Делеэ в целом согласился с выводами Франки де Кавальери о том, что Мученичество И. и П. не является достоверным историческим источником и основано на греч. Мученичестве пострадавших в Антиохии Иувентина и Максима. Однако исследователь напомнил, что в ранних версиях текста истории И. и П. представлена лишь как продолжение истории св. Галликана, которого Делеэ отождествил с Овинием Галликаном, консулом 317 г. и префектом Рима в 316–317 гг. (PLRE. T. 1. P. 383). Др. исследователи пытались отождествить св. Галликана с Флавием Галликаном, консулом 330 г., или вслед за Дюфурком с цезарем Галлом (см.: *Champlin.* 1982). Делеэ указал на изложенное в *Liber Pontificalis* предание о том, что некто Галликан сделал крупные пожертвования базилике во имя апостолов Петра и Павла и св. Иоанна Предтечи в Остии (LP. Vol. 1. P. 184). По мнению Делеэ, там хранились реликвии святых, которые в V в. были перенесены в Рим и помещены в «титуле Паммахия» на холме Целий — храме, построенном в нач. V в. рим. аристократом Паммахием († 410). Со временем память о том, что эти реликвии принадлежали ап. Павлу и св. Иоанну Предтече (или ап. Иоанну Богослову), была утрачена, и тогда возникло предание о мучениках И. и П., которые якобы были убиты и похоронены в доме на холме Целий. Это предание оформилось к 30-м гг. VI в., когда автор жизнеописания папы Римского *Симмаха* (498–514) в *Liber Pontificalis* назвал «титул Паммахия» церковью И. и П. (*ad beatum Iohannem et Paulum* — LP. Vol. 1. P. 262). К кон. VI в. все древние храмы («титулы») в Риме получили названия во имя святых (см. перечень участников Собора 595 г. (*Greg. Magn. Reg. epist.* V 57a), среди к-рых назван пресвитер «титула святых Иоанна и Павла» — *Delehaye.* 1936). Др. исследователи (Б. де Гейффе,

А. Грегуар), соглашаясь с выводами Делеэ, продолжали изучать рукописную традицию и лит. развитие легенды об И. и П. и обнаружили в ряде рукописей варианты произведения, часто не совпадающие в деталях. Однако встречаются и значительные отличия: напр., в англосакс. рукописи нач. IX в. из Кентерберии Мученичество И. и П. (1-я версия) соединено с Мученичеством святых Гервасия и Протасия (см.: *Brown M. P. Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 10861 and the Scriptorium of Christ Church, Canterbury* // *Anglo-Saxon England. Camb., 1986. Vol. 15. P. 122, 125*). Исследователи обратили внимание на близость Мученичества И. и П. к др. рим. агиографическим сочинениям V–VI вв., в т. ч. к Мученичеству Агнессы (указание на покровительство св. Агнессы дочери имп. Константина) и к Мученичеству Пигмения (Бибианы) (ВНЛ N 6849), к-рое фактически является продолжением повествования об И. и П.

П. А. Феврие предположил, что упомянутая в *Liber Pontificalis* церковь была главным храмом Остии. По мнению исследователя, церковь была названа во имя апостолов Петра и Павла, а расположенный при ней баптистерий — во имя св. Иоанна Предтечи. Феврие согласился с мнением Делеэ о том, что упоминание о Галликане в *Liber Pontificalis* ошибочно, т. к. жертвователем являлся Паммахий, основатель рим. «титула Паммахия» (*Février P.-A. Ostie et Porto à la fin de l'antiquité. Topographie religieuse et vie sociale* // *Mélanges de l'école française de Rome.* 1958. Vol. 70. P. 299–302).

В интерпретации сюжетов, связанных с изучением Мученичества И. и П., К. Лейзер указал на значение древнейшей рукописи, в к-рой содержится текст 2-й версии Мученичества (Paris. lat. 12634; РНБ. Q.v.1.5). Рукопись происходит из аббатства *Корби* (Франция), была создана ок. 600 г. в Юж. Италии, вероятно в монастырской среде, и содержит в основном тексты монашеских уставов. По мнению исследователя, основной мотив Мученичества — протест против незаконных притязаний светской власти на имущество Церкви и граждан. Лейзер полагает, что в рим. агиографии получили отражение процессы, происходившие в Риме в V–VI вв.: отчуждение земельной собственности фис-



ка в пользу церковных учреждений и частных лиц, ослабление контроля гос-ва над соблюдением городского законодательства, напр. запрета на погребение внутри стен города. Исследователь приводит в качестве примера «титул Бибианы» и «титул Евсевия», построенные на территории бывшего дворца имп. Константина на холме Эсквилин, вокруг к-рых в V в. появились кладбища. По мнению Лейзера, конфликт между интересами фиска, церковных учреждений и частных лиц мог обостриться в VI в., когда имп. Юстиниан I восстановил контроль над Римом, и особенно в 535–536 гг. при папе Римском *Agapite I*. Согласно *Liber Pontificalis*, папа Агапит I был сыном Гордиана, пресвитера «титула Паммахия», и в молодости служил в этой церкви клириком. В родительском доме, расположенном близ храма, понтифик устроил б-ку (LP. Vol. 1. P. 288). Впосл. усадьба перешла папе Римскому свт. *Григорию I Великому*, к-рый основал здесь монастырь св. Андрея (ныне ц. Сан-Грегорио Маньо аль Челио). По предположению Лейзера, к кон. VI в. Мученичество И. и П. приобрело популярность в монашеских кругах Лация и Кампании, где оно рассматривалось как пример мужества и твердости духа в условиях войн и варварских вторжений. В русле этой гипотезы исследователь рассматривает состав древнейшей рукописи из Корби, где наряду с текстом Мученичества содержатся произведения аскетического содержания (Leysler. 2007).

В средние века агиографическая традиция И. и П. продолжала развиваться. В IX в. был выполнен греч. перевод 1-й версии Мученичества (BHG, N 2191), по мнению Ф. Алькена предназначенный для греч. диаспоры в Риме. Во 2-й пол. X в. эта же версия легла в основу драмы *Гросвиты* (Хротсвиты) Гандерсхаймской «Галликана» («Обращение военачальника Галликана»). Драма разделена на 2 части. В 1-й ч. рассказывается история чудесного обращения Галликана. Гросвита в целом близко следует изложению Мученичества, за исключением деталей диалогов, однако вводит 2 новых персонажей — вождя «скифов» Брадана и равноап. *Елену*, мать имп. Константина Великого. Во 2-ю ч. драмы, о гибели И. и П., Гросвита вставила диалог между Теренцианом, скорбящим о безум-



(Христа?) в центре, перед к-рым стоят 2 муж. фигуры (апостолы Петр

*Вид на церковь мучеников Иоанна и Павла в Риме.*

*Гравюра. 1865 г.*

*Мастер Э. Менье*

*по рис. Д. Лансело*

ном сыне, и христианами, которые убеждают его покаяться в содеянном и обратиться с молитвой к мученикам.

В ходе раскопок, которые велись с 1887 г. мон. Джермано ди Сан-Станислао под ц. мучеников И. и П., выяснилось, что церковь построена на остатках инсулы (жилого комплекса), располагавшейся на зап. склоне холма Целий. Инсула была сооружена в сер. или в кон. III в. на основе 2 или 3 более ранних построек (II–III вв.), в к-рых находились жилые помещения, частные бани и магазины. Значительная часть стен инсулы сохранилась, т. к. они использовались при сооружении церкви. В одном из помещений на 1-м этаже были обнаружены фрески с языческими сюжетами, во дворе инсулы находилась нимфей (алтарь нимф). В III в. языческие фрески были заменены декоративной росписью, др. помещение было расписано фресками, вероятно с христ. сюжетами (напр., представлена фигура молящегося (оранта)). В сер. IV в. у лестницы, к-рая вела на 2-й этаж инсулы, было устроено мемориальное сооружение — мартирий (*confessio*) в виде узкой шахты, поднимавшейся до уровня 2-го этажа. На площадке лестницы между этажами в стене мартирия был сделан проем в виде оконца (*fenestella confessionis*). Стены в этом месте были украшены фресками с изображением мужчины

и Павел?) и др. лица, не поддающиеся идентификации. Боковая дверь вела с площадки на др. лестницу, спускавшуюся на 1-й этаж. В нач. V в. большая часть инсулы была разобрана, на ее месте построена церковь.

По мнению Джермано ди Сан-Станислао и др. итал. исследователей, результаты раскопок подтвердили достоверность предания о мученичестве И. и П. С т. зр. исследователей, инсула была домом мучеников, где их похоронили в одном из помещений 1-го этажа. После гибели имп. Юлиана над могилой возвели мемориальное сооружение, к-рое стало местом паломничества верующих. Эта гипотеза получила подтверждение после того, как в 1913 г. под полом мартирия были обнаружены остатки 2 могил, вероятно место первоначального захоронения И. и П. (*Grossi Gondi F. Scoperta della tomba primitiva dei SS. Giovanni e Paolo // Civiltà Cattolica*. 1914. Vol. 65. P. 579 ff.), и фрагмент плиты с буквами NI S, к-рые предположительно остались от стихотворной эпитафии, составленной Римским еп. (папой) *Дамасом I* (366–384). Текст эпитафии сохранился в рукописи IX в.: «Этот алтарь Господа хранят Иоанн и Павел, / Вместе принявшие мученичество за имя Христово, / Алой кровью купившие награду (вечной) жизни» (*Damasi Epigrammata / Rec. M. Ihm. Lipsiae*, 1895. P. 59). Обнаруженный фрагмент слишком незначителен, чтобы связывать его с эпитафией, однако надпись выполнена особым шрифтом, характерным для мастерской каллиграфа Фурия Дионисия Филокала, работавшего

по заказам еп. Дамаса. Дюфурк согласился с тем, что мартирий был воздвигнут над могилой И. и П., и предположил, что



*Церковь мучеников Иоанна и Павла в Риме.*

*V–XI, XVIII вв.*



на росписях изображены сцены их мучения и предательства апостолов Петра и Павла перед Христом (*Dufourcq*. 1900. P. 150–151). Однако Франки де Кавальери и Делеэ указали на то, что предание об И. и П. недостоверно, поэтому нельзя интерпретировать результаты раскопок исключительно на основании агнографических произведений.

Р. Краутхаймер полагал, что еще до легализации христианства при имп. Константине часть инсулы использовалась в качестве места для молитвенных собраний христиан. Исследователь отметил, что росписи III в. в помещении 1-го этажа не обязательно содержат христ. мотивы, однако на это могут указывать особенности сохранившихся фрагментов фигур молящегося и философа (возможно, апостола). По мнению Краутхаймера, при сооружении инсулы в сер. III в. одно из включенных в ее



Группа мучеников.  
Роспись ц. мучеников Иоанна  
и Павла в Риме. 2-я пол. IV в.

состав зданий подверглось существенным перестройкам. Часть стен и перекрытий между 2-м и 3-м этажом была разобрана, образовался просторный зал, предположительно разделенный на 2 части аркадой. Вход в здание вел через один из бывш. магазинов, задняя комната к-рого была расписана фресками христ. содержания (вероятно, фрески относятся к нач. IV в.). Здание с нежилыми помещениями на 1-м этаже и с просторным залом на 2-м вряд ли могло служить жилым домом. По мнению Краутхаймера, здесь был обустроен один из городских храмов, возможно «титул Византа». Во 2-й пол. IV в. внутри здания был сооружен мавзолей, однако исследователь воздержался от предположений о причинах этой перестройки. В кон. IV в. инсула перешла во владение рим.

сенатора Паммахия, знакомого с блж. *Иеронимом Стридонским*. Паммахий занимался благотворительностью и церковным строительством, вел аскетический образ жизни (см.: PLRE. T. 1. P. 663). По его указанию на месте частично разобранной инсулы началось строительство базилики, известной вполн. как «титул Паммахия». Вероятно, строительные работы были окончены лишь к сер. V в., т. к. в церкви была обнаружена надпись об отделке нартекса и фасада храма предположительно при папе Римском *Льве I Великом* (440–461). Мавзолей, почитавшийся в то время как гробница И. и П., сохранился под полом базилики и служил местом поклонения.

Несмотря на то что Краутхаймер подчеркивал гипотетичность представленной им истории храма до V в., предположение о существовании там в III–IV вв. «титула Византа» получило широкое распространение. Вместе с тем ряд итал. исследователей (А. Пранди, Дж. Де Санктис) на основании результатов раско-

пок попытались доказать, что легенда об И. и П., несмотря на ряд поздних искажений, основана на реальных событиях. Однако Б. Бренк отметил, что гипотеза Краутхай-

мера не вполне обоснованна и перестройки инсулы в III–IV вв. можно интерпретировать иначе. По его мнению, в кон. III в. владелец части здания закрыл располагавшийся там ранее магазин и перестроил его под жилые помещения. Фресковые росписи и сооружение просторного зала указывают лишь на то, что здесь находилось жилище богатого человека. В IV в. здание принадлежало христианину, к-рый оборудовал в нем домашнюю капеллу. В это время был сооружен мавзолей, расписанный фресками с несомненно христ. сюжетами. Только после сооружения на этом месте базилики мавзолей стал местом паломничества, возникла легенда о захоронении здесь святых И. и П. (*Brenk*. 1996).

Проблемы исторической достоверности предания о мучениках и о доме

под ц. святых И. и П. остаются нерешенными: агнографические повествования содержат фантастические сведения, а результаты археологических раскопок не допускают однозначной интерпретации. Важным свидетельством почитания И. и П. во 2-й пол. IV в. является эпитаграмма. Если ее авторство принадлежит Римскому еп. Дамасу I, то можно вернуться к гипотезе Дюфурка: И. и П. приняли мученическую смерть, но не при имп. Юлиане, а ранее, во время гонения имп. Диоклетиана. Не исключено, что мавзолей был сооружен в сер. IV в. на могиле святых, тайно захороненных в городском доме, или отмечал к.-л. др. памятное место. Однако ко времени строительства базилики в нач. V в. обстоятельства кончины мучеников были забыты, что привело к возникновению недостоверной агнографической традиции. Возможно, что эпитаграмма является более поздним подражанием стихам еп. Дамаса, к-рые были размещены у гробниц мн. рим. святых. В этом случае следует признать верным мнение Франки де Кавальери, Делеэ и др. исследователей о том, что агнографическая легенда об И. и П. скорее всего является плодом литературного творчества рим. агнографов V–VI вв.

**Литургическое почитание И. и П.**  
Впервые память мучеников встречается в италийской редакции *Иеронимова Мавзолея* (1-я пол. V в.), где день их поминовения (26 июня) указан между днями памяти св. Иоанна Предтечи (24 июня) и ап. Павла (30 июня). Под 27 июня в *Мавзолея* упоминаются рим. мученики Крисп и Криспин (Криспиниан), сведения о к-рых содержатся во 2-й версии *Мученичества И. и П. Беда Достопочтенный* († 735) включил краткий пересказ *Мученичества* в свой *Мавзолей*, однако там, как и в более поздних календарях, память Криспа и Криспина отсутствует. В *Мавзолеях IX в.* (Адона Вьеннского, Узуарда) указан день памяти св. Галликана (накануне дня поминовения И. и П.). Биографические заметки об И. и П. в этих *Мавзолеях* представляют собой пересказ 2-й версии *Мученичества*. В XVI в. кард. Цезарь *Бароний* внес память И. и П. и Галликана в Римский *Мавзолей*.

Корпус из 8 проприев мессы в день памяти И. и П. сохранился в составе *Веронского Сакраментария* — древ-





(Sylloge Cantabrigiensis — Camb. University Library. Kk. 4. 6. F. 224–280) при-

*Церковь мучеников  
Иоанна и Павла в Риме.  
Худож. Ф. М. Гране. 1-я пол.  
XIX в. (частное собрание)*

нейшего собрания молитв рим. обряда (кон. VI — нач. VII в.), однако их текст состоит в основном из общих мест, лишь в одной молитве мученики названы по именам. В ранней редакции *Геласия Сакраментария* (составлен между 628 и 715) содержатся проприи мессы в канун дня памяти мучеников (25 июня) и в день поминовения, однако в более поздних литургических источниках канун дня памяти И. и П. не отмечается. Проприи мессы из *Григория Сакраментария* (2-я пол. VII–VIII в.) лишь частично совпадает с молитвами в Сакраментарии Геласия. В тридентском Римском Миссале 1570 г. память И. и П. была отнесена к праздникам категории duplex. После реформы церковного календаря (1969) общецерковное литургическое поминовение И. и П. в католич. Церкви было отменено.

Имена И. и П. содержатся в древнейшем тексте рим. канона мессы (в молитве «Communicantes et memoriam venerantes»), включенном в Сакраментарий Григория, а также в расширенной версии рим. *литании* Всем святым, к-рая сформировалась в позднем средневековье и была включена в тридентские богослужебные книги (*Breviarium Romanum ex decreto sacrosancti Concilii Tridentini restitutum. Paduae, 1783. Pars Verna. P. CCXV–CCXVIII*).

**Базилика.** После строительства базилики (V в.) о ц. св. мучеников И. и П. сохранилось много сведений (*Krautheimer. 1937. P. 270–273*). Вероятно, в V–VI вв. в храме собирались 2 христ. общины, имевшие свое духовенство; общины упоминаются в источниках как «титул Византа» и «титул Паммахия». Не позднее 2-й пол. VI в. обе общины объединились в «титул святых Иоанна и Павла», хотя и в более позднее время иногда употреблялись прежние названия. В сборнике папских эпитафий и надписей из рим. церквей

ведены тексты стихотворных надписей, посвященных фрескам или мозаикам ц. святых И. и П. (сборник был создан по указанию папы Симмаха (498–514)). О храме упоминается в указателях рим. святых VII–VIII вв. В Зальцбургском итинерарии (*Notitia ecclesiarum urbis Romae* — сер. VII в.) сообщается о том, что «тела мучеников Иоанна и Павла почивают в большой прекрасной базилике» (PL. 101. Col. 1359). Согласно итинерарию VII в., сохранившемуся в «Деяниях английских королей» *Уильяма из Мамлсбери* (XII в.), там же находились гробницы святых Криспа, Криспиниана и Бенедикты (*Codex urbis Romae topographicus / Ed. C. L. Urlichs. Würceburgi, 1871. P. 89*). Известно о пожалованиях, сделанных ц. мучеников И. и П. Римскими папами Константином I, Львом III и Григорием IV, и о восстановительных работах, проведенных по указанию папы Адриана I (772–795) и кард. Теобальда (кон. XI — нач. XII в.). В XIII–XVI вв. неоднократно производились перестройки здания и обновление убранства церкви. В 1573 г., во время ремонта храма, были обретены мощи И. и П., к-рые поместили в главный алтарь. Значительные перестройки церкви, включавшие полную замену внутреннего убранства, переоборудование боковых нефов под капеллы и сооружение мон-ря при храме, были произведены в 1668–1689 и 1715–1718 гг. Папа *Климент XIV* (1769–1774) передал церковь ордену пассионистов; здесь был похоронен основатель ордена блж. Римско-католической Церкви Паоло делла Кроче (Павел Креста). С 1887 г. до сер. XX в. под храмом велись археологические исследования. Крупные восстановительные работы, включавшие реставрацию средневек. фасадов и колокольни церкви, были проведены в 1948–1951 гг. на средства кард. Фрэнсиса *Спеллмана*. Ист.: *BHL, N 3236–3244; ActaSS. Iun. T. 5. P. 35–39, 158–163; Svirius L. Historiae seu vitae sanctorum / Ed. L. Gastaldi. Augustae Taurinorum, 1877<sup>4</sup>. T. 6. P. 581–586; Hrotsvithae Opera / Ed. P. de Winterfeld. B., 1902. P. 109–126.*

(MGH. Scr. Germ.); *MartHieron. P. 82; Baeda. Martyrologium // PL. 94. Col. 956; MartUsuard. P. 361–363; MartRom. Comment. P. 256; Sacramentarium Leonianum / Ed. L. C. Feltoe. Camb., 1896. P. 32–36; The Gelasian Sacramentary / Ed. H. A. Wilson. Oxf., 1894. P. 179–180; Das Sacramentarium Gregorianum nach dem aachener Urexemplar / Hrsg. H. Lietzmann. Münster, 1921. S. 78; Le Canon de la Messe romaine / Éd. B. Botte. Louvain, 1935. P. 34–36.*

Лит.: *Germano di San Stanislao. La casa celimontana dei SS. Giovanni e Paolo. R., 1894; idem. La memoria dei SS. Giovanni e Paolo... rivendicata alla storia. R., 1907; Dufourcq A. Étude sur les Gesta martyrum romains. P., 1900. P. 145–152, 309–310; Franchi de' Cavalieri P. Di una probabile fonte della leggenda dei SS. Giovanni e Paolo // Idem. Nuove note agiografiche. R., 1902. [T. 2.] P. 53–65. (ST; 9); idem. Del testo della Passio sanctorum Johannis et Pauli // Idem. Note agiografiche. R., 1915. Fasc. 5. P. 41–62. (ST; 27); Baumstark A. Das Communicantes und seine Heiligenliste // JbLW. 1921. Bd. 1. S. 5–33; Lanzoni F. I titoli presbiterali di Roma antica nella storia e nella leggenda // RACr. 1925. Vol. 2. P. 208–210, 239–241; Delehaye H. Étude sur le légendier romain: Les saints de novembre et décembre. Brux., 1936. P. 25–30, 124–136; Krautheimer R. Corpus basilicarum christianarum Romae. Vat., 1937. T. 1. P. 267–303; Prandi A. Il complesso monumentale della basilica celimontana dei SS. Giovanni e Paolo. Vat., 1953; idem. SS. Giovanni e Paolo. R., 1957; Grégoire H., Orgels P. Saint Gallicanus, consul et martyr dans la Passion des saints Jean et Paul et sa vision «constantinienne» du Crucifié // Byz. 1954. Vol. 24. P. 579–601; Gaiffier B., de. «Sub Iuliano Apostata» dans le martyrologe romain // AnBoll. 1956. Vol. 74. P. 34–35; idem. Palatins et eunuques dans quelques documents hagiographiques // Ibid. 1957. T. 75. P. 17–47; Kenney L. The Saints of the Canon of the Mass. Vat., 1963<sup>2</sup>. P. 139–145; De Sanctis G. Giovanni e Paolo // BiblSS. Vol. 6. Col. 1046–1049; Halkin F. La Passion grecque des SS. Gallican, Jean et Paul // AnBoll. 1974. Vol. 92. P. 265–286; Jounel P. Le Culte des saints dans les basiliques du Latran et du Vatican au douzième siècle. R., 1977. P. 249; Trinci Cecchelli M. Osservazioni sul complesso della «Domus» Celimontana dei SS. Giovanni e Paolo // Atti del IX Congresso intern. di archeologia cristiana. Vat., 1978. P. 551–562; Champlin E. Saint Gallicanus (Consul 317) // Phoenix. 1982. Vol. 36. N 1. P. 71–76; Bundy D. D. The Acts of St. Gallicanus: A Study of the Structural Relations // Byz. 1987. Vol. 57. P. 12–31; Aubert R. Jean et Paul // DHGE. T. 26. Col. 1152–1154; Brenk B. Microstoria sotto la chiesa dei SS. Giovanni e Paolo: La cristianizzazione di una casa privata // Riv. dell'Istituto Nazionale di Archeologia e Storia dell'Arte, 1995. Ser. 3. 1996. Vol. 18. P. 169–205; Cecchelli M. Il complesso dei SS. Giovanni e Paolo. R., 1997; Crook J. The Architectural Setting of the Cult of Saints in the Early Christian West, c. 300–1200. Oxf., 2000. P. 44–47; Lampe P. From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries / Transl. M. Steinhauser. Minneapolis, 2003. P. 366–367; Snyder G. F. Ante pacem: Archaeological Evidence of Church Life before Constantine. Macon (GA), 2003<sup>2</sup>. P. 144–150; Walter Ch. The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition. Aldershot, 2003. P. 224–225, 252–253; Leyser C. «A Church in the House of the Saints»: Property and Power in the «Passion of John and Paul» // Religion, Dynasty, and Patronage in Early Christian Rome, 300–900 / Ed. K. Cooper, J. Hillner. Camb.; N. Y., 2007. P. 140–162.*

*А. А. Королёв*





**ИОАНН ИЗ ВИЧЕНЦЫ** [лат. Joannes Vicentinus] (ок. 1200, Виченца — сер. 60-х гг. XIII в., Юж. Италия), итал. доминиканец, проповедник, политический деятель Сев. Италии. О деятельности И. из В. упоминается в итал. хрониках XIII в. (*Салимбене*, Роландина Падуанского и др.), в городских статутах Болоньи, в буллах и письмах папы Римского Григория IX, а также в письме имп. Фридриха II Штауфена. Род. в семье адвоката, что позволяло современникам говорить о его «простом» происхождении (*natione plebeus* — *Maurisio*. *Cronica*. P. 31). Обучался в ун-те Падуи, ок. 1220 г. вступил в орден доминиканцев, завершил богословское образование в Болонье. В 1231 г. был избран приором доминиканского монарха в Падуе. В ходе подготовки к канонизации католич. св. Антония Падуанского освидетельствовал посмертные чудеса святого.

Деятельность И. из В. была связана с религиозным движением «Аллилуия» (*Alleluia*), представляющим собой региональную форму движения «Божий мир» и тесно связанным с движением добровольной бедности. В 1-й трети XIII в. идеи всеобщего примирения стали особенно популярны в Сев. Италии, которая долгое время служила ареной военных столкновений герм. императоров и Римских пап, междоусобиц итал. городов-коммун. Быстро распространению движения (*Салимбене* сообщает о его распространении во всех городах Италии — *Salimbene*. *Cronica*. P. 70) способствовала и череда природных бедствий на севере Италии (наводнение в 1230, нашествия саранчи в 1232–1234 в Романье, голод в Болонье весной 1233), что воспринималось населением как кара Господня. С нач. весны 1233 г. в Ломбардии, Эмилии и Венето (за исключением г. Венеции) монахи нищенствующих орденов доминиканцев и францисканцев стали проповедовать идеи мира. Проповедников нередко приглашали разрешить споры между враждовавшими семьями, между политическими группировками и между городами. В некоторых коммунах (в Болонье, Парме, Вероне, Виченце, Милане и Монце) вдохновителей движения «Аллилуия» — И. из В., Герарда Моденского, Варфоломея из Виченцы, Якобина Пармского, Леона деи Вальвассори де Перего, Петра Веронского — допускали к городскому само-



Иоанн из Виченцы.  
Роспись ц. свт. Николая в Тревизо,  
Италия. Ок. 1326 г.

управлению и к составлению новых коммунальных статут. Изменяя городские уставы, они выступали против еретиков (в частности, в городские статуты были внесены положения о смертной казни как о наказании за ересь), защищали права католич. Церкви, пытались изменить нравственный облик горожан и примирить враждовавших, устанавливая мир как между людьми, так и между городами.

И. из В., вероятно самый известный из доминиканских проповедников движения «Аллилуия», в апр. 1233 г. принял участие в урегулировании конфликта между епископом и городской коммуной Болоньи. В проповедях И. из В. обличал роскошь в одежде, призывая женщин избавиться от длинных шлейфов, снять украшения и прикрывать лица вуалями. Он способствовал освобождению тех, кто были заключены в тюрьму за долги. В нач. июня И. из В. покинул Болонью и проповедовал в городах Падуя, Тревизо, Фельтре, Беллуно, Конельяно, Мантуя, Брешиа, Виченца и Верона. Речи И. из В., не являясь еретическими, зачастую вызывали негативную реакцию со стороны церковных властей. Несмотря на упоминания о сборниках проповедей И. из В., в наст.

время о его гомилетических сочинениях ничего не известно.

В Вероне И. из В. получил титулы «герцога и графа, правителя и подеста, герцога и правителя» (*dux et comes, ducatus et potestaria, dux et rector*) (*Maurisio*. *Cronica*. P. 32–33) и в отсутствие веронского подеста Гвиццардо де Теальдиско доминиканец объявил себя его «викарием». В Виченце И. из В. получил титулы «герцога и графа». Тот факт, что простому монаху была передана власть в городе, можно объяснить крайне сложной политической обстановкой. В 1232 г. Верона по воле фактически руководившей городом семьи Монтиколи и подеста Эдзелино III да Романо перешла в лагерь сторонников императора — гибеллинов, что обострило борьбу приверженцев этой партии с *гвельфами* (сторонниками папы Римского) среди горожан. В Виченце титулы «герцога и графа», переданные И. из В., ранее принадлежали епископу, однако после утраты им власти над городом оставались «вакантными». Получив доступ к городскому управлению, И. из В., как и др. проповедники, преследовал цель мирно разрешить конфликты и не допустить их в будущем, законодательно зафиксировать примирение. Покидая Верону, И. из В. назначил нового подеста — венецианца Николо Тониско.

Окружавшие И. из В. «викарии» и «нунции» фиксировали его судебные решения и следили за их выполнением. Во время путешествий по Ломбардии проповедника сопровождали монахи-доминиканцы Берард и Гавард из Падуи (их И. из В. отправил в Конельяно для освобождения военнопленных), Варфоломей Веронский, Иаков Бонкамби из Болоньи, Гвидо Пармский и Сосинелло Падуанский. 23 мая 1233 г. по инициативе И. из В. состоялось торжественное перенесение мощей католич. св. Доминика де Гусмана.

Хотя движение «Аллилуия» с самого начала развивалось независимо от официальных церковных властей, в мае 1233 г. папа Римский Григорий IX отправил И. из В. послание, в котором восхищался успехом его проповеди. В папской корреспонденции прослеживается пристальный интерес понтифика к деятельности И. из В.: в письме от 27 июня 1233 г. папа уторможал отлучением и *интердиктом* тем городам, к-рые, не желая расставаться с «любезным чадом», удержи-







вали И. из В. силой. 28 июня того же года папа приказал жителям г. Болоньи отпустить И. из В. в Сиену и во Флоренцию, чтобы восстановить там мир (этого не произошло, т. к. проповедник направился в Тревизскую марку и в Верону). Письмом от 13 июля 1233 г. папа Римский даровал 20-дневную *индальгенцию* всем, кто присутствовали на проповедях И. из В. Посланием от 5 авг. Григорий IX позволил И. из В. освободить от церковного отлучения бывш. подеста Вероны и имп. викария в Ломбардии Эдзелино III да Романо, а также отпустить грехи всем, кто были отлучены от Церкви за утверждение статутов, ограничивавших власть Римско-католической Церкви, при условии упразднения этих статутов и обещания не возобновлять их. В свою очередь И. из В. и сам стал действовать от имени Григория IX, призывая Эдзелино повиноваться приказам Папского престола и в ряде случаев ссылаясь на авторитет Римского папы. Папа же, внешне покровительствуя деятельностью И. из В., неоднозначно относился к его растущей популярности.

Кульминацией движения «Аллилуия» стал т. н. Пакуарский мир — 28 авг. 1233 г. в Пакуаре близ Вероны в присутствии представителей всех враждовавших городов и партий Ломбардии, епископов и лат. патриарха Аквилейского Бертольда были провозглашены всеобщее умиротворение и «вечный мир». И. из В. заставил публично примириться Эдзелино III да Романо и гр. Рикардо де Сан-Бонифацио. Мир, однако, оказался недолговечным. Поскольку имп. Фридрих II в это время находился на Сицилии, Падуя и ее союзники сочли возможным восстановить в Вероне власть гр. Рикардо. Провозглашенный мир в этих условиях был досадной помехой, дававшей возможность Эдзелино и его сторонникам, противникам гр. Рикардо де Сан-Бонифацио, собраться с силами. Т. о., И. из В., сторонник Римского папы, выступавший за гвельфов, оказался их невольным противником. Бенедиктинец Иордан Сфорцате, влиявший на политику городских властей Падуи, выступил против И. из В. При помощи падуанских солдат подеста Виченцы Генрих де Риволи и знатный горожанин Угуччоне деи Пилеи арестовали И. из В. и под стражей отослали его в Верону. Случившееся повлияло на то,

что религ. движение мира прекратило свое существование уже к кон. сент. 1233 г. В 1234 г. генеральный капитул ордена доминиканцев запретил своим членам выступать третейскими судьями, принимать заложки или заложников и перенимать власть (*nec eligant potestatem nec ducant sive reducant — Acta capitulorum generalium Ordinis Praedicatorum (1220–1308) / Ed. V. M. Reichert. R., 1898. T. 1. P. 4*).

После освобождения (кон. 1233) И. из В. продолжил проповедовать в Сев. Италии, выступая против гибеллинов, о чем упоминает имп. Фридрих II в письме от 1236 г. папе Григорию IX. Отвечая Фридриху II, папа обвинял И. из В.: «Брат Иоанн из ордена братьев-проповедников, который Веронское примирение сотворил, сделал это без ведома папы, и если он провозгласил себя герцогом и регентом, то папа о сем не ведал» (*Frater Johannes Ordinis Praedicatorum qui pacem fecit Veronensibus, sine conscientia domini papae pacem fecit et si vocavit se ducem vel rectorem, dominus papa nescivit — Ex Gregorii IX registro. 702 // MGH. Epp. T. 1: Epp. saec. XIII. P. 599*).

В 1247 г. И. из В. был назначен инквизитором в Ломбардию и, вероятно, занимал эту должность в течение 4 лет. В 50-х гг. XIII в. он проповедовал на севере Италии, ок. 1259 г. — в Апулии — против сына Фридриха II Манфреда. Умер предположительно в Юж. Италии в сер. 60-х гг. XIII в. Ист.: *Les Registres de Grégoire IX / Publ. L. Auvray. P., 1896. T. 1; Salimbene de Adam. Cronica / Ed. O. Holder-Egger // MGH. SS. T. 32. P. 71–74, 77–79, 83, 595–596 (рус. пер.: Салимбене А., де. Хроника / Пер. с лат.: И. С. Култышева, С. С. Прокопович и др. М., 2004); Maurisio G. Cronica Dominorum Ecelini et Alberici Fratrum de Romano / Ed. G. Soranzo. Città di Castello, 1914. P. 26–34; Corpus Chronicorum Bononiensium / Ed. A. Sorbelli. Città di Castello, 1911. Vol. 2. P. 100–104; Rolandino di Padua [Grammaticus]. Cronica in factis et circa Facta Marchie Trivixiane / Ed. A. Bonardi. Città di Castello, 1905. P. 44–45, 129; Chronicon Marchiae Tarvisinae et Lombardiae. Città di Castello, 1916. P. 10. (Rerum Italicarum Scriptores; 8/3); Bazano, J., de. Chronicon Mutinense. Città di Castello, 1919. P. 19. (Idem; 15/4).*

Лит.: *Sutter C. Johan von Vicenza und die Italienische Friedensbewegung im Jahre 1233. Freiburg i. Br., 1891; Vauchez A. Une campagne de pacification en Lombardie autour de 1233: L'action politique des Ordres Mendians d'après la réforme des statuts communaux et les accords de paix // Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'école française de Rome. Moyen-Âge. P., 1966. Vol. 78. N 78/2. P. 503–549; Fumagalli V. In margine all' «Alleluia» del 1233 // Boll. dell'Istituto Storico Italiano per il medio evo e Archivio muratoriano. R., 1968. Vol. 80. P. 257–272; Thompson A. Jean (1085) // DHGE. T. 27. Col. 772–*

773; *Brown D. A. The Year of the Alleluia, 1233: A Time of Quiet and Peace // Studi storici dell'Ordine dei servi di Maria. R., 1987. Vol. 37. N 1/2. P. 7–118; idem. The Alleluia: A 13<sup>th</sup> Century Peace Movement // AFH. 1988. Vol. 81. N 1/2. P. 3–16; Thompson A. Revival Preachers and Politics in 13<sup>th</sup>-Cent. Italy: The Great Devotion of 1233. Oxf., 1992; Merlo G. G. Nel nome di S. Francesco: Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo. Padova, 2003; Эксле О. Г. Формы мира в религ. движениях высокого Средневековья (1000–1300) // Он же. Действительность и знание: Очерки соц. истории Средневековья / Пер. с нем. и ред.: Ю. Е. Арнаутова. М., 2007. С. 157–187; Powell J. M. Mendicants, the Communes and the Law // Church History. Camb., 2008. T. 77. N 3. P. 557–573.*

Ф. М. Панфилов

**ИОА́НН ИЗ ГА́ЛЕША** [румын. Ioan de la Gales] (1-я пол. XVIII в., Трансильвания — ок. 1780, Куфштайн, Австрия), сщмч. (пам. румын. 21 окт.), свящ. (Румынская Православная Церковь). Приходский священник в с. Галеш (совр. жудец Сибиу, Румыния). Предполагают, что И. из Г. мог быть рукоположен во священника либо в Валахском княжестве (в Бухаресте или в Рымнику-Вылча), либо в Сербии (Сремски-Карловци), поскольку в то время в Трансильвании у правосл. верующих не было своего епископа. И. из Г. последовательно боролся за право местного румын. населения исповедовать веру своих предков — Православие. Его имя фигурирует среди имен подписавших обращение к серб. митр. Павлу (Ненадовичу) от лица правосл. румын, населявших юж. области Трансильвании, в к-ром говорится об их тяжелом положении и о постоянном принуждении к переходу в униатство. В 1752 г., за 2 недели до наступления праздника Пасхи, И. из Г., свящ. Иоанн из Пояна-Сибиулуй и многочисленные прихожане составили петицию на имя имп. Марии Терезии, в к-рой были изложены их требования, и отправились в Бечкерек (ныне Зренянин, Сербия) в Банат, где уже находились свящ. исп. *Моисей Мэчиник* из Сибиела и мирянин мч. *Опря Миклауш* из Сэлиште близ Сибиу. Этим 2 известным борцам за Православие была передана петиция, к-рую они должны были представить имп. двору в Вене.

В мае 1756 г. И. из Г. был задержан и, несмотря на его протест и заявление городскому совету Сибиу о своей невинности, арестован. Австр. имп. Мария Терезия повелела тайно перевести священника из Сибиу в тюрьму





г. Дева и содержать там пожизненно. Однако в кон. 1757 г. он был переведен под строгий надзор в тюрьму г. Грац. Брашовский хронист Раду Дума писал, что в 1776 г. неск. купцов из Брашова посетили И. из Г. в темнице. По их словам, узник был готов провести в неволе остаток своих дней, не отрекаясь от своей веры. Позднее И. из Г. был переведен в австр. крепость Куфштайн, где и умер. Заключенному в крепости некоему Г. Васичу, сербу, удалось переправить послание российской имп. Екатерине II, в к-ром он просил помочь его освобождению и, в частности, сообщал, что «здесь, в крепости, содержится румынский священник из Трансильвании по имени Иоанн, который уже 24 года страдает в темнице за исповедание православной веры». Свящ. Синод Румынской Православной Церкви на заседании 20 июня 1992 г. принял решение о канонизации И. из Г.

Лит.: *Păcurariu M., Pr. Sfinți daco-români și români. Iași, 1994. P. 121–123.*

**ИОАНН ИЗ ГОРЦЕ** [Иоанн Горцкий, Иоанн из Вандьера; лат. *Iohannes Gorziensis*; франц. *Jean de Vandière*] (ок. 900, Вандьер (совр. деп. Мёрт и Мозель, Франция) — 6 (или 7).03.974, мон-рь Горце, близ Меца), св. (пам. зап. 27 февр., 23 мая), бенедиктинец, аббат мон-ря *Горце*, деятель лотарингской монашеской реформы. Основным источником сведений об И. из Г. является его Житие — «История жизни господина Иоанна, аббата обители Горце» (*Historia de vita domni Iohannis Gorzie coenobii abbatis*), составленное после кончины святого его сподвижником Иоанном, аббатом мон-ря св. Арнульфа в Меце. В 1-й ч. Жития описывается жизнь И. из Г. в миру, во 2-й ч. — в мон-ре, сначала в качестве монаха (*in contubernio ceterorum*), затем в качестве аббата (*in regimine*). Сохранившийся текст обрывается в начале 2-й ч. В Житии подробно изложены обстоятельства жизни и подвижничества святого, современные ему реалии политической и религ. жизни, а также представлены портреты ряда ключевых фигур лотарингской реформы и др. современников, при этом отсутствуют описания чудес и нек-рые типичные мотивы и агнографические топоры. Житие И. из Г. является важным источником истории *имперской Церкви* в период правления герм.

кор. *Оттона I* (936–973, император с 962) и лотарингского монашеского движения.

Составитель Жития уделил особое внимание внутренним мотивам и душевным переживаниям И. из Г. на пути к монашескому обращению (*conversio*) и подробно описал духовные поиски аскезы и индивидуальных форм общения с Богом в рамках монашеского общежития (*vita communis*). В Житии И. из Г. разрушен сложившийся в раннесредневековой агнографии стереотип обязательного отождествления происхождения души с благородным происхождением. И. из Г. род. в крестьянской семье, жившей на землях мон-ря св. Петра в Меце. Благочестивый образ жизни и глубокая вера его родителей в Житии противопоставляются «пустым похвальбам о древности рода» и «знаменитым именам предков» (*Vita Iohannis. 7*). И. из Г. учился сначала в Меце (вероятно, в школе при кафедральном соборе), затем в мон-ре св. Михаила на р. Маас (Мёз) (по признанию И. из Г., приведенному в Житии, «плоды этого учения были весьма скромными» — *Ibid. 10*). После смерти отца И. из Г. в юном возрасте (*adolescens* — от 15 до 25 лет) взял на себя ответственность за ведение семейного хозяйства и обучение младших братьев. Он стремился расширить круг своего общения, знакомился с представителями светской и духовной элиты (прежде всего в Вердене). Помогая им, он вел «различные дела» (*in variis officiis et negotiis*), при этом «с большой выгодой для себя»; напр., получил в управление 2 частные церкви верденского гр. Риквина (*Ibid. 12*). Практический характер его знаний (*scientia actualis*) сыграл решающую роль в судьбе И. из Г.: устраивая чужие дела, он был «искусен, как никто другой» (*Ibid. 11*), аристократы приглашали его как компетентного в разных сферах жизни «эконома» (*dispensator*). Достигнув зрелого возраста, И. из Г. служил экономом у гр. Риквина, затем (вероятно, на аналогичной должности) у другого знатного лица Варнерия и у Верденского еп. Дадона, который советовался с ним даже по делам управления диоцезом. «Выгода» (*profectus*), которую святой извлекал из общения с высокопоставленными лицами, описывалась агнографом как духовная, а не как материальная — И. из Г. искал пример для подражания,

направлявший бы его в духовных исканиях; он хотел возвыситься над тем, что было дано ему от рождения.

В Житии описано неск. типов религ. практики в X в.: деятельность клириков, уклад и быт в общежительных мон-рях, отшельничество. Управляя делами одной из церквей близ г. Туль, И. из Г. познакомился с диак. Бернером, к-рый стал его 1-м духовным наставником (под его влиянием И. из Г. начал изучать лат. грамматику). На мировоззрение И. из Г. оказала влияние Гайза, воспитанница мон-ря св. Петра в Меце. Несмотря на юный возраст и знатное происхождение, она поразила святого серьезностью суждений о христ. служении. Под влиянием разговоров с Гайзой он задумывался о «новой жизни» (*vita nova, vita perfectior*), начал изучать Свящ. Писание и творения отцов Церкви, «читая и перечитывая их, пока не запомнит прочитанного наизусть». И. из Г. пытался жить отшельником, но к нему приходили люди, и это мешало уединению; начинал петь в церковном хоре, однако оставил это занятие, т. к. «Бог не наделил его певческим даром». Желая отказаться от имущества и удалиться от мира, он обнаружил, что ни в одном из известных ему мон-рей не соблюдался строго устав, поэтому самостоятельно искал духовных наставников. В Вердене он познакомился с затворником Гумбертом, которого горожане почитали как святого. Следуя его примеру, И. из Г. стал умерщвлять плоть, пренебрегая заботой о теле, и строго соблюдал пост. Узнав о некоем Лантберте, к-рый жил аскетом в лесах на возвышенности Аргон, И. из Г. отправился на его поиски. Однако, согласно Житию, этот отшельник превратил умерщвление плоти и суровое воздержание в самоцель, оттеснив на задний план нечто большее, что должно быть у истинного праведника (*Ibid. 22–23*).

И. из Г. совершил паломничество в Рим, путешествовал по Италии и посетил мон-ри *Монте-Кассино, Ларгано, Сан-Сальваторе* в Неаполе. Вернувшись из Италии, он познакомился с Эйнольдом, бывш. архидиак. в г. Туль. По предложению Мецкого еп. Адальберона I († 964) И. из Г., Эйнольд и Гумберт из Вердена удалились в мон-рь Горце, разоренный венграми и оставленный в 933 г. безжывшими монахами. Эйнольд был избран аббатом, а И. из Г., отличавшийся деловыми качествами, взял







на себя хозяйственные дела. Он пожертвовал монастырю свое имущество, через нек-рое время в Горце вступили его младшие братья, при обители поселилась и его мать, на к-рую были возложены заботы об одежде монахов (Vita Iohannis. 45). В Житии нашла отражение основная идея монашеских реформ X–XI вв.: жизнь по образцу «vita communis» в монашеском сообществе, подчиненном строгому уставу, когда братия едина в мыслях и устремлениях, как «одно сердце и одна душа» (Деян 4. 32), открывает возможность для достижения вершин состояния аскезы. Агиограф дает подробную характеристику сложившегося вокруг Эйнольда и И. из Г. круга единомышленников. Он пополнялся прежде всего кафедральными канониками и др. духовными лицами из Меца, Туля, Вердена и окрестных монастырей (Vita Iohannis. 46–71).

В Житии изложение биографии И. из Г. постепенно переходит в историю религ. движения. Братьям по общине И. из Г. личным примером и увещанием помогал побороть сомнения в правильности избранного пути и уверовать в необходимость строжайшей дисциплины и послушания. Но главная его заслуга — в восстановлении разрушенного мон-ря и монастырского хозяйства. Должность И. из Г. в аббатстве была довольно скромной: он отвечал за «внешнюю» хозяйственную деятельность (res extra) — управление угодьями; обеспечением «внутренних» нужд братии (едой, одеждой, постелью и т. п. — res interiora) ведали 2 монаха, у к-рых он формально находился в подчинении. Объединять и направлять хозяйственную деятельность всех троих должен был аббат. Однако Эйнольд мало вникал в насущные проблемы общины, и вначале мон-рь был столь беден, что вряд ли мог существовать без помощи соседних аббатов. И. из Г. постепенно сосредоточил в своих руках заботы по обеспечению мон-ря и ведению хозяйства. Он был рачительным хозяином, «doctus et gnarus», т. е. ученым и компетентным во всем — от сельского хозяйства до строительства и права: руководил хозяйственными заготовками, обустройством рыбных прудов и солеварни, постройкой мельницы, разведением скота, рациональным размещением полей и виноградников, заботился об оснащении и украшении

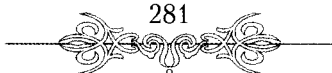
храма, отливке новых колоколов (Ibid. 73–94). Во многом благодаря его деятельности Горце был восстановлен за короткий срок.

Восстановление мон-ря и рост авторитета Горце как общины «нового типа», живущей в строгом соответствии с Уставом прп. Венедикта Нурсийского, дополненного *Бенедиктом Анианским*, повлияли на распространение т. н. лотарингской реформы. Горце стал 2-м после Ключни крупным центром движения за восстановление обмирщавшего института общежитийного монашества (restauratio coenobiorum), цель к-рого в земном мире — восстановить порядок в условиях общественной дезорганизации, падения морали и права, неконтролируемой агрессии феодальных сеньоров, чему виной стало, как считалось, всеобщее пренебрежение авторитетом и духовным контролем Церкви; в горнем мире — спасти души всех живых и почивших христиан. Предполагалось достичь этого путем освобождения монашества от любого влияния извне (т. н. libertas monastica), что стало бы залогом укрепления монастырской дисциплины и увеличения доли литургической и поминальной практики в жизни монахов. Деятельное участие имперского епископата в реформе не следует рассматривать как проведение реформы «сверху», в рамках политики имперской Церкви, что якобы отличало лотарингское движение от клюнийского (это мнение восходит к работам К. Халлингера (Hallinger. 1950–1951) и было давно оспорено историками). Король, представители епископата и крупной имперской знати, вдохновленные идеей спасения Церкви от обмирщения, поддерживали реформу и приглашали в частные мон-ри аббатов-реформаторов или передавали мон-ри реформированным общинам. Тот факт, что еп. Адальберон I передал единомышленникам И. из Г. именно Горце, находившийся в собственности Мецской кафедры, симптоматичен: в сер. VIII в. в рамках каролингской церковной реформы аббатство было основано еп. Хродегангом Мецским как образец сотрудничества мон-рей и епископских кафедр. Однако к моменту нового заселения Горце некогда обширные монастырские владения на Мозеле, в Вормсгау и в Шампани оказались в руках третьих лиц (земли раздавались Адальбероном I и его

предшественниками в качестве *бенефициев*). Лишь усилиями И. из Г. после ряда конфликтов и длительных переговоров с епископом владения были возвращены аббатству (Vita Iohannis. 95–114).

В сер. X в. почти одновременно с лотарингскими еп-ствами Мец, Туль и Верден к монашеской реформе примкнули герм. архиеп-ства Трир, Кёльн, Бамберг, в кон. X в. реформа распространилась на мон-ри Фландрии (Льежское еп-ство) и далее. В отличие от клюнийского движения, к-рое оформилось в виде конгрегации реформированных монастырей, управляемых непосредственно из Ключни (современники говорили даже о «клюнийской Церкви» — «ecclesia cluniacensis»), Горце и реформированные почти одновременно с ним аббатства Сент-Эвр в г. Туль и Санкт-Максимиана в Трире, напротив, не стремились к созданию централизованного союза зависимых мон-рей. Исходной моделью распространения лотарингской реформы была филиация — прямая передача монастырского «обычая» (consuetudo): монахов из Горце приглашали в др. обители (обычно аббатами), чтобы они устанавливали там «горцкий устав» (ordo gorziensis). Т. о. были реформированы лотарингские аббатства св. Мартина (935) и св. Арнульфа (941/2) в Меце, св. Губерта в Арденнах (937), Ставило (938), а затем по инициативе еп. Адальберона I и все подчиненные Мецской кафедре мон-ри — Мармутье, Гландьер, Нёвиллер (Нойвайллер), Сен-Набор, Сенон, Муайенмутье. В 950 г. папа Римский *Аганит II* пригласил неск. монахов из Горце в Рим для укрепления дисциплины в мон-рях, подчиненных Римской кафедре.

Инициатива мон-ря Горце в монашеском реформировании опиралась на идею институционального обновления; целью реформы было напомнить монашеству о принципах «vita communis»: смирении, послушании аббату, аскетической самодисциплине, активном труде и распределении материальных благ по потребностям. Залогом успеха такого обновления являлось обновление персонального — монашеское «conversio», личный пример монашеской дисциплины и благочестия стали ключевыми факторами распространения реформы. В этом аспекте отраженный в Житии пример И. из Г.





как образцового монаха реформированного бенедиктинского монашества обретает особое значение: описание образа жизни и религиозности, которые позволили И. из Г. подняться до вершин духовного совершенства, являлось своего рода программой персонального обновления реформируемого монашества (*Barone*. 1993), хотя в Житии святость И. из Г. показана только через его поступки и их мотивацию.

Агиограф дает индивидуализированный портрет человека, ищущего собственный путь к Богу: «День отдает он работе, ночь — молитве; когда другие спят, он, подобно пчеле, жужжит свои молитвы; обходит все алтари, склоняясь перед ними на колени; затем присаживается, через некоторое время встает и снова обходит монастырь, останавливаясь то там, то здесь; выходит во двор, чтобы узнать по звездам, который час, затем проверяет лампы, чистит их; идет в учебное помещение или плетет сети. Если он вошел в dormitorio, то не затем, чтобы прилечь, а затем, чтобы проверить светильники; прочищает их, даже если это совершенно излишне; затем вновь потихоньку отправляется в церковь и там, простершись перед алтарем, льет слезы и вздыхает. Если он занят чтением, то борется со сном, но, если вдруг сон одолеет его на несколько мгновений над книгой, он заставляет себя встрепенуться и начинает быстро ходить взад-вперед, читая псалмы» (*Vita Iohannis*. 82). Перед праздниками Рождества и Пасхи И. из Г. увеличивал длительность поста, по неск. дней отказывался от пищи и воды, в обычные дни ел только растительную пищу и до конца жизни придерживался этих строгих правил. Во время болезни отвергал помощь врача, избегал купания, носил самую плохую одежду (*Ibid.* 92–94). И. из Г. был глубоко религиозен, но у него было своеобразное отношение к вере. Путь к праведной жизни он искал сам: в Житии нет рассказов о видениях святого или о вещих снах, которые бы направляли его, когда он был в смятении. Внутренняя жизнь И. из Г. скрыта от глаз посторонних — близких друзей в монашестве у него нет, он «живет среди многих как отшельник» (*Ibid.* 40, 76, 79). Свои сомнения он пытался разрешить путем размышлений, молитв и чтения. Он самостоятельно изучал творения от-

цов Церкви: «*De Trinitate*» (О Троице) и «*De civitate Dei*» (О Граде Божием) блж. *Августина* (согласно Житию, он постиг их с превеликими трудностями — *Vita Iohannis*. 83), сочинения свт. *Григория I Великого*, свт. *Амвросия*, еп. Медиоланского, блж. *Иеронима Стридонского*, Жития святых, осваивал учение *Аристотеля* о категориях, в то время известное только в изложении *Бозция*, в свою очередь комментировавшего греч. текст неоплатоника *Порфирия*. Аббат Эйнольд считал такие занятия чрезмерно утомительными для монаха и запретил их; И. из Г. подчинился аббату (*Ibidem*).

Выполняемые И. из Г. функции формально соответствовали должности келаря (*cellarius*), 2-го после аббата человека. Вероятно, несоответствие занимаемой высокой должности и низкого происхождения И. из Г. было причиной недовольства среди братии монашества, в основном состоявшей в это время из представителей аристократии. Выгодные сделки, заключенные им, расценивались монахами как жадность и корыстолюбие, его обвиняли в том, что «он так и не оставил мир». И. из Г. смиренно сносил упреки и «пребывал в безмолвии... храня спокойствие и среди общего крика сдерживая гнев» (*Ibid.* 76; ср.: *Ibid.* 72, 73, 79). Обуздание эмоций в Житии рассматривается как разновидность аскезы: чтобы подавить вспышку гнева и напомнить себе о собственной ничтожности перед лицом Всевышнего, И. из Г., напр., отправлялся чистить отхожее место (*Ibid.* 76). Он не гнушался никакой работой: варил, чистил, пахал, мыл посуду, носил воду, заботился о бедных, ухаживал за больными, принимал паломников, омывал им ноги. Его «*caritas*» (милосердие), «*humilitas*» (смирение), «*patientia*» (терпение), «*subiectio*» (покорность), «*abiectio*» (самоуничтожение), «*fortitudo animae*» (твердость духа) характеризуются в Житии как свидетельства религиозно-этической самодисциплины.

В 953 г. И. из Г. принял участие в посольстве герм. кор. Оттона I в мусульм. Кордову (Испания) к халифу Абд ар-Рахману III, о чем сообщается в Житии (*Ibid.* 115–136). Текст Жития является единственным источником сведений об этой миссии (не исключено, что о посольстве рассказывается со слов И. из Г.). С дипломатической т. зр. по-

сольство оказалось скорее неудачным, и не в последнюю очередь из-за бескомпромиссного характера И. из Г. В сер. X в. Кордовский халифат, объединенный Абд ар-Рахманом III, был сильным централизованным гос-вом. Инициатива установить дипломатические отношения с христ. правителями Европы, вероятно, принадлежала халифу. В кон. 950 г. он отправил посольство ко двору кор. Оттона I. О целях этого посольства ничего не известно; возможно, Абд ар-Рахман III искал политического союза с герм. королем для борьбы с шиитским халифатом Фатимидов, утвердившимся в Сев. Африке и претендовавшим на господство на Сицилии и в Юж. Италии, где у Оттона I также были собственные интересы (в 951 он отправился в поход, во время которого был провозглашен королем Италии). Посольство кордовского халифа доставило богатые подарки и послание Абд ар-Рахмана III, ставшее причиной недоразумения. Возможно, формулировки титулования халифа и обилие цитат из Корана ввели в заблуждение канцелярию Оттона I: послание сочли содержащим оскорбительные суждения о христ. вере. Послов продержали 3 года при дворе на положении пленников, и лишь в 953 г. в Кордову было отправлено ответное посольство. Оттон I надеялся убедить халифа отозвать осевших в средиземноморской крепости Фраксинет араб. пиратов из Испании, полагая, что они признают себя подданными Абд ар-Рахмана III, и попутно отвечал на якобы содержащиеся в послании халифа выпады против христианства. Желающих доставить «язычникам-сарацинам» оскорбительное для мусульман послание долгое время не находилось, пока эту миссию добровольно не взял на себя И. из Г., стремившийся по примеру первых христиан претерпеть мученичество и умереть самой желанной для праведника смертью — за веру.

Из текста Жития следует, что халиф не захотел принимать письмо, к-рое обрекало на смерть привезшего его посланника или самого халифа, если станет известно, что оскорбление учения Магомета, якобы содержащееся в письме, осталось безнаказанным. Не удалось через посредников склонить И. из Г. не передавать послание и вручить только подарки от герм. короля: святой





любой ценой намеревался выполнить данное ему поручение и воспринимал лживые уговоры или угрозы немедленной расправы над ним и над всеми христ. подданными халифа как способ удержать его от «защиты христианской веры». В течение 3 лет посольство проживало в пригородном дворце сына халифа в полной изоляции и в постоянном ожидании казни. И. из Г. не терял решимости претерпеть мученичество за веру — в Житии рассказ о дипломатической миссии превращается в повествование о «поединке» 2 религий. Христ. вера восторжествовала: И. из Г. был принят Абд ар-Рахманом III, который был покорен стойкостью характера, мудростью и непоколебимой смелостью посланника и предложил ему «сердечную дружбу». Этому событию предшествовали переговоры с И. из Г., после к-рых халиф срочно отправил к Оттону I небольшое посольство, чтобы получить новые распоряжения относительно послания. Оттон I составил вполне нейтральное послание, к-рое было вручено халифу уже после того, как тот принял И. из Г. Рассказом о беседе с Абд ар-Рахманом III, содержащим ряд наблюдений о правлении Оттона I и политическом положении в Германском королевстве, якобы высказанных халифом, рукопись Жития И. из Г. обрывается. В 960 г. святой вернулся в Горце и после смерти аббата Эйнольда (между 967 и 973) стал его преемником. Став настоятелем Горце, он продолжал служить для монастырской братии примером смирения и аскетического воздержания, питаясь с общего стола и участвуя во всех работах.

Смерть И. из Г. была тяжелой. По сообщению агиографа, никогда присутствовавшие не видели столь долгой борьбы человека со смертью.

И. из Г. часто приписывается авторство рассказов о чудесах сщмч. Горгония (*Miracula S. Gorgonii* — ВНЛ, N 3621), мощи к-рого хранились в Горце с VIII в., и о местной святой, мецской аббатисы VI–VII вв. Глодесинды (*Vita et translatio S. Glodesindis*). Это мнение, высказанное Г. Перцем, издателем Жития И. из Г. и описания чудес сщмч. Горгония, было оспорено В. Шульце (*Schultze*. 1884), затем П. Х. Якобсеном (*Jacobsen*. 1993), к-рый доказал, что «*Miracula S. Gorgonii*» были написаны Иммоном, аббатом мон-ря Горце (982 — ок. 1015).

Ист.: *Vita Iohannis abbatis Gorziensis auctore Iohanne abbate S. Arnulfi* / Ed. G. H. Pertz // MGH. SS. 1841. T. 4. P. 335–377; *Idem* // PL. 137. Col. 239–310; *Jean de Saint-Arnoul*. La vie de Jean, abbé de Gorze / Éd. M. Parisse. P. 1999; *Miracula S. Gorgonii* // MGH. SS. 1841. T. 4. P. 238–247; *Ex miraculis S. Glodesindis* // *Ibid.* P. 236–238; *Idem* // PL. 137. Col. 211–240.

Лит.: *Schultze W.* War Johannes v. Gorze historischer Schriftsteller?: Eine quellenkritische Untersuchung // NA. 1884. Bd. 9. S. 495–512; *Zöpf L.* Das Heiligen-Leben im 10. Jh. Lpz.; B., 1908. S. 94–103; *Manitius M.* Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters. Münch., 1923. Bd. 2. S. 189–195; *Hallinger K.* Gorze-Kluny: Stud. zu den monastischen Lebensformen und ihren Gegensätzen im Hochmittelalter. R., 1950–1951. 2 Bde; *Schieffer Th.* Cluniazensische oder gorzische Reformbewegung? // Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte. Mainz, 1952. Bd. 4. S. 24–44; *Leclercq J.* Jean de Gorze et la vie religieuse au X<sup>e</sup> siècle // Saint Chrodegang. Metz, 1967. P. 133–152; *Wattenbach W., Holtzmann R.* Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Darmstadt, 1967. Bd. 1. S. 179–181; *McDaniel D. K.* John of Gorze: A Figure in Tenth-Century Management // The Indiana Social Studies Quarterly. 1978. Vol. 31. N 1. P. 66–74; *Goez W.* Abt Johannes v. Gorze // *Idem.* Gestalten des Hochmittelalters. Darmstadt, 1983. S. 54–69; *Parisse M.* Noblesse et monastères en Lotharingie du IX<sup>e</sup>–XI<sup>e</sup> siècle // Monastische Reformen im 9. u. 10. Jh. / Hrsg. R. Kottje, H. Maurer. Sigmaringen, 1989. S. 167–196; *idem.* L'abbaye de Gorze dans le contexte politique et religieux lorrain à l'époque de Jean de Vandières (900–974) // L'abbaye de Gorze au X<sup>e</sup> siècle / Éd. M. Parisse, O. G. Oexle. Nancy, 1993. P. 51–90; *idem.* La culture au service de la réforme monastique: Les clercs toulois et l'abbaye de Gorze au X<sup>e</sup> siècle // Mélanges d'archéologie, d'art et d'histoire offerts au chanoine J. Choux. Nancy, 1997. P. 27–37; *Barone G.* Jean de Gorze, moine de réforme et saint original // Religion et culture autor de l'an Mil: Royaume capétien et Lotharingie: Actes du colloque «Hugues Capet, 987–1987: La France de l'an Mil» (Auxerre — Metz, 1987) / Éd. D. Iogna-Prat, J.-Ch. Picard. P., 1990. P. 31–38; *eadem.* Une hagiographie sans miracles: Observations en marge de quelques vies du X<sup>e</sup> siècle // Les fonctions des saints dans le monde occidental III<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> siècle. R., 1991. P. 435–446; *eadem.* Jean de Gorze, moine bénédictin // L'abbaye de Gorze au X<sup>e</sup> siècle. 1993. P. 141–158; *Donnat L.* Vie et coutume monastique dans la «Vita» de Jean de Gorze // *Ibid.* P. 159–182; *Jacobsen P. Ch.* Die Vita des Johannes von Gorze und ihr literarisches Umfeld: Stud. zur Gorzer und Metzger Hagiographie des 10. Jh. // *Ibid.* P. 25–50; *Jestice Ph.* The Gorzian Reform and the Light under the Bushel // Viator. Turnhout, 1993. Vol. 24. P. 51–78; *Oexle O. G.* Individuen und Gruppen in der Lothringischen Gesellschaft des 10. Jh. // L'abbaye de Gorze au X<sup>e</sup> siècle. 1993. P. 105–139; *Wagner A.* La vie culturelle à Gorze au X<sup>e</sup> siècle d'après la «Vita de Jean de Gorze» et le catalogue de la bibliothèque de Gorze // *Ibid.* P. 213–231; *Bersch W.* Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter. Stuttgart, 1999. Bd. 4. Hbd. 1. S. 105–113; *Ариaultова Ю. Е.* Житие как духовная биография: К вопросу о «типическом» и «индивидуальном» в лат. агиографии // История через личность: Ист. биография сегодня / Ред.: Л. П. Ретина. М., 2005. С. 112–138.

Ю. Е. Ариaultова

## ИОАНН ИЗ МОНТЕКОРВИНО

[Джованни да Монтекорвино; лат. *Iohannes de Monte Corvino*; итал. *Giovanni da Montecorvino*] (ок. 1246, Монтекорвино (ныне Монтекорвино-Ровелла, пров. Салерно) или Монтекорвино, близ Лучеры (пров. Фоджа, Апулия), Италия — 1.01.1328, Даду (монг. Ханбалык, ныне Пекин)), францисканец-миссионер, 1-й католич. архиеп. Пекина. О детстве и юношеских годах И. из М. сохранилось мало сведений. По свидетель-



Иоанн из Монтекорвино.  
Гравюра. XVII в.

ству его современника францисканца Иоанна из Мариньолли, еп. Бизиньяно, прежде чем принести монашеские обеты, И. из М. проявил себя на военном поприще и на гражданской службе (как судья и врач) в Сицилийском королевстве, но уже тогда отличался набожностью и щедростью в делах благотворительности.

В 1279 г. И. из М., уже будучи членом францисканского ордена, в составе группы миссионеров был направлен в страны Ближ. и Ср. Востока. В нач. или в сер. 80-х гг. XIII в. он находился при дворе монг. правителей Ирана, входившего в это время в состав гос-ва Хулагуидов, и, вероятно, участвовал в переговорах с ильханом Аргуном (1284–1291), рассматривавшим возможность военного союза с папой Римским и христ. правителями Англии и Франции для совместных действий в Палестине и Сирии против мамлюков. В составе католич. миссии И. из М. прибыл в Тиликийскую Армению и оставался там в первые месяцы правления царя Хетума II (правил с перерывами с 1289 до 1305), сторонника политического союза с западно-европ. гос-вами и церковной унии



с Римом. И. из М. пользовался личным расположением Хегума II, который в 1293 г. вступил в орден францисканцев. В нач. июля 1289 г. И. из М., возглавивший арм. посольство к папе Римскому, был принят *Николаем IV*. К этому времени папа получил от посла ильхана Аргуна Раббана *Саумы* (1287–1288) сведения о том, что монг. хан Хубилай (1260–1294, с 1279 император Китая), укрепивший свою власть в Китае, готов принять при своем дворе католич. миссионеров. Заинтересованный в союзе с правителями Востока папа Римский Николай IV начал подготовку новой миссии, во главе к-рой по рекомендации генерала ордена францисканцев *Иоанна Пармского* и министра-генерала Раймонда Гауфреди он поставил И. из М. Ему были вручены 26 папских посланий, адресованных правителям Киликийской Армении, Закавказья, ильхану Аргуну, хану Чагатайского (Джагатайского) улуса Хайду (1230–1301), основателю монг. династии Юань в Китае хану Хубилаю, предстоятелям и иерархам несторианской, сиро-яковитской Церквей, Армянской Апостольской Церкви, Грузинской Православной Церкви. Христ. правителей и предстоятелей Церквей папа призвал оставаться верными христ. религии и оказывать поддержку католич. миссионерам (Les Registres de Nicolas IV. N 2229–2239). Хана Хубилая папа Римский просил принять И. из М. (в письме подтверждались его полномочия на ведение миссионерской деятельности), а также призвал кит. правителя к размышлениям о принятии христ. веры (Ibid. N 2241–2242). В кон. июля – нач. авг. 1289 г. И. из М. как папский легат отправился через Анкону в Венецию и далее по морю до Аяса (Лаяццо, порт в М. Азии на берегу совр. зал. Искандерун), куда он прибыл осенью того же года. Передав папские послания в Сисе, столице Киликийской Армении, в кон. 1289 или в нач. 1290 г. францисканец отправился в Тебриз (там была францисканская миссия), где к нему присоединились доминиканец Николай из Пистойи и генуэзский (по др. версии, пизанский) купец Пьетро ди Лукалонго, успешно торговавший в Китае.

Путешествие И. из М. в Китай через Индию подробно описано в его письме папе Римскому от 20 дек. 1292(?) г. (содержание письма известно из неточного пересказа до-

миниканца Мененцилия из Сполето для богослова Бартоломео из Сан-Конкордио (1262–1347)). Ценность представляют приведенные в письме сведения о географическом положении Индии, к-рые были результатом его наблюдений за высотой солнца над горизонтом в дни равноденствий и за продолжительностью дня и ночи в период солнцестояния. И. из М. одним из первых ввел в сферу научных представлений того времени информацию о том, что к югу от Индостана нет обитаемой материковой суши, однако имеется много островов. Он дает 1-е в европ. лит-ре достаточно подробное описание страны, названной им В. Индия: ее рельефа, растительного мира, быта и обычаев туземцев, торговли и мореходства в условиях муссонного климата. Впосл. итал. астролог, философ и врач Петр Абанский (1250–1316) включил текст письма И. из М. в одно из своих сочинений, и т. о. сведения об Индии стали известны итал. гуманистам и др. деятелям эпохи Возрождения. Благодаря И. из М. в первые десятилетия XIV в. морской путь в Китай, связавший западноевроп. страны с Дальн. Востоком, стал для итал. купцов и христ. миссионеров, пользовавшихся услугами местных перевозчиков, относительно безопасным, тогда как более короткая сухопутная дорога до Пекина – через Кафу (ныне Феодосия, Украина), Тану (ныне Азов), Сарай-Бату (ныне городище у с. Селитренного Астраханской обл.), Ургенч, Алмалык, Кашгар – в силу политических причин оставалась небезопасной. Все это способствовало закреплению географических сведений о ранее неизвестных районах Юж., Вост. и Юго-Вост. Азии.

В 1291 г. миссия И. из М. отправилась в Ормуз, а затем в Малабар. И. из М. побывал на сев. участке зап. берега Индостана (неизвестно, высаживался ли он в главных гаванях этого побережья – Камбее, Броче и Гоа). Более ясен конечный отрезок маршрута: от одной из гаваней Малабара (вероятно, Квилона) вокруг мыса Коморин (Кунниякумари) к Майлапуру (ныне в составе Б. Ченнай, адм. центра шт. Тамилнад), в то время крупнейшему порту тамильского королевства Чола (IX–XIII вв.). И. из М. проповедовал на Коромандельском берегу (по преданию, там принял мученическую кончину ап. Фома, над могилой

к-рого в Майлапуре местная несторианская община возвела храм). И. из М. пробыл там ок. 13 месяцев и крестил ок. 100 чел.

Даты отплытия миссионеров из Индии в Китай и приезда в Даду неизвестны. Нек-рые исследователи высказывали сомнение относительно возможной встречи И. из М. с утвердившимся на кит. троне ханом Хубилаем; вероятно, францисканец уже не застал Хубилая в живых (ум. 18 февр. 1294). Видимо, И. из М. приступил к своим миссионерским обязанностям, поскольку его деятельность встретила противодействие местных несторианских проповедников, которые обвинили его перед ханом Тэмуром Олджэити (1294–1307) в подлоге и шпионаже. Однако И. из М. удалось доказать свою невиновность и заручиться поддержкой хана. Уже в 1299 г. был построен и освящен католич. храм с колокольней в Даду. Стены храма украшали 6 картин на сюжеты Свящ. Писания, к-рые сопровождались пояснениями на лат. и монг. языках и на фарси. В 1305 г. И. из М. приступил к строительству капеллы, к-рая должна была вместить 200 чел. (деньги на покупку земли, расположенной напротив имп. дворца, и на сооружение капеллы выделил купец Пьетро ди Лукалонго, сопровождавший И. из М.). О результатах своей деятельности миссионер писал главному викарию провинции ордена францисканцев в Крыму (кустодия Газария), магистру и тем членам ордена, к-рые находились в Иране (послания от 8 янв. 1305 и от 13 февр. 1306). К 1306 г. в католичество было обращено ок. 6 тыс. чел.; к 1318 г. в кит. столице было построено 3 храма (строительство последнего, ставшего кафедральным собором, началось в 1313). И. из М. выкупил у родителей-язычников 150 мальчиков (в возрасте от 7 до 11 лет), к-рых он крестил и обучил греч. и лат. языкам. Он переписал для них 2 breviария и Псалтирь с 30 гимнами и, познакомив их с основами католич. богослужения, сформировал из них хор. Во время мессы, к-рую он служил на латыни и частью (слова вступления и канон) на монг. языке, в католич. храме собиравшаяся неоднородная в этническом и социальном отношении община верующих, представленная членами правящей династии и ее подданными, а также выходцами из др. стран: ала-







нами, армянами, венграми, греками, грузинами, русскими и др. Как предполагают некоторые исследователи (И. де Рахевильц, П. Селла), И. из М. и его последователи не ставили себе цель выучить кит. язык. Находясь на содержании у имп. двора, католич. миссионеры проповедовали исключительно среди привилегированной части кит. общества. После падения монг. династии Юань христиане подверглись преследованиям, католич. храмы были закрыты либо уничтожены. В одном из писем И. из М. упоминает о правителе некоей области (у Марко Поло она названа Тендук), населенной, вероятно, найманами, керейтами и аргынами. Приняв крещение с именем Георгий от несторианского священника, правитель вместе с сыном был обращен И. из М. в католичество. Бывая в столице, он помогал И. из М. служить мессе; на своих землях он построил храм и освятил его по католич. обряду (согласно одной версии, это совр. Датун в пров. Шаньси, согласно другой — совр. Хух-Хото в автономном р-не Внутренняя Монголия). При его помощи И. из М. рассчитывал полностью перевести католич. богослужение на монг. язык, чему, однако, помешала смерть новообращенного правителя. Францисканцу удалось перевести на монг. язык, которым он овладел, НЗ и Псалтирь. По преданию, получившему распространение во францисканском ордене, в 1310 г. И. из М. крестил 3-го императора династии Юань Хайшана Кулука (1307–1311) и его мать (эти сведения не подтверждены документально).

Поскольку объем работы в католич. миссии все время увеличивался, И. из М. требовалась помощь. В 1303 г. к нему присоединился францисканец Арнольд из Кёльна, ставший его помощником. Буллой «Rex Regum» от 23 июля 1307 г. папа Климент V возвел И. из М. в достоинство архиепископа Ханбалыкского (Пекинского), в юрисдикцию которого входила вся Монгольская империя (archiepiscopus Khanbalikum et summus archiepiscopus in toto de Imperio Tartarorum). Служить в новом католич. архиеп-стве и провести церемонию посвящения И. из М. во архиепископа должны были 7 членов ордена францисканцев, рукоположенные в епископский сан министром-генералом францисканского ордена Гонсало де Бальбоа

(1304–1313). Андреуччо из Ассизи, Николай из Банции, Ульрик Зайфридсдорф скончались в 1308 г. в Индии. Андрей из Перуджи, Герхард и Перегрин из Вильнёва прибыли в Даду в 1309–1310 гг. Они возвели И. из М. в сан архиепископа. Францисканец Вильгельм из Виллановы отложил отъезд и прибыл в Китай в 1311 г. вместе с миноритами Петром Флорентийским (в 1332–1362 занимал одну из епископских кафедр в Китае), Фомой и Иеронимом Каталонскими.

В совр. католической историографии со ссылкой на письмо Андрея из Перуджи, адресованное общине францисканского мон-ря в Перудже, основание первых католич. еп-ств в Китае датируется 1318 г. — тогда было учреждено 3 кафедры в городах Цюаньчжоу (пров. Фуцзянь; в той же провинции был создан крупный миссионерский центр в гавани Сямынь), Ханчжоу (пров. Чжэцзян) и Янчжоу (пров. Цзянсу); на эти кафедры были поставлены прибывшие францисканцы. Открытие новых храмов в отдаленных провинциях страны требовало пополнения состава католич. миссии. С этой целью в Китай отправилась еще одна группа францисканцев, куда вошли Иаков Падуанский, Петр Сиенский, Фома из Толлентино и груз. мон. Димитрий из Тифлиса. Однако в Индии они были захвачены в плен мусульманами и убиты 9 апр. 1321 г. в г. Тхана (о-в Солсетт). Впосл. мощи Фомы из Толлентино были доставлены в Цюаньчжоу и захоронены там другим миссионером-францисканцем, *Одориком из Порденоне*, в 1323–1328 гг. находившимся в Китае. Одорик, вероятно, имел возможность общаться с И. из М., к-рый, по всей видимости, благословил его на обратном пути в Европу пройти через Тибет и Лхасу, что ранее не удавалось никому из европейцев.

Во францисканском Мартирологе кончина И. из М. датируется 1328 г. По более позднему свидетельству Иоанна из Мариньолли, находившегося в Даду в 1342–1346 гг., похороны И. из М., «кого татары и аланы почитают святым», прошли торжественно, присутствовали представители христ. общины и язычники. В XIV и XV вв. предпринимались попытки канонизировать И. из М. 12 июня 1924 г., после обращения к папе Римскому *Пио XI* специально созданного католич. совета в Шан-

хае, был начат беатификационный процесс И. из М. (к наст. времени не завершен). В ордена францисканцев он почитается как блаженный и «первый апостол Китая» (пам. 1 янв.). В 2000 г. в Монтекорвино-Ровелла установлен бронзовый монумент в честь И. из М.

Соч.: Послание об Индии // После Марко Поло: Путешествия западных чужеземцев в страны трех Индий / Пер., введ. и примеч.: Я. М. Свет. М., 1968. С. 69–89.

Ист.: Rainaldus O. Annales ecclesiastici. R., 1667; Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Franciscano / Fondata dal G. Golubovich. Quaracchi, 1906. Vol. 1: 1215–1300; Chronicon *Joannis Marignolae* Florentini, Episcopi Bisinianensis // Monumenta historica Boemiae / Ed. G. Dobner. Pragae, 1768. T. 2. P. 68–282; *Yule H.* Cathay and the Way Thither: Being a Collection of Medieval Notices of China. L., 1866. Vol. 1. P. 197–209; Les Registres de Nicolas IV / Ed. E. Langlois. P., 1886–1893. 2 vol.; *Moule A. C.* Documents Relating to the Mission of the Minor Friars to China in the 13<sup>th</sup> and 14<sup>th</sup> Cent. // J. of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. 1914. July. P. 533–599; *Pelliot P.* Les Mongols et la Papauté: Documents nouveaux édités, traduits et commentés // Revue de l'Orient chrétien. 3<sup>e</sup> sér. P., 1922/1923. Vol. 3(23). P. 3–30; 1924. Vol. 4(24). P. 225–335; 1931. Vol. 8(28). P. 3–84; *Golubovich H.* Vita et gesta fratris Ioannis de Monte Corvino, Primi Archiepiscopi Kambaliensis // Acta Ordinis Fratrum Minorum. Quaracchi, 1928. Fasc. 7; Sinica Franciscana / Ed. A. van den Wyngaert. Firenze, 1929. Vol. 1: Itineraria et relationes Fratrum Minorum saeculi XIII et XIV. P. 335–355, 381–495; *Рашид ад-Дин.* Сборник летописей / Пер. с персид.: Л. А. Хетагуров; ред. и примеч.: А. А. Семенов. М.: Л., 1952. Т. 1. Кн. 1–2; The Mongol Mission: Narratives and Letters of the Franciscan Missionaries in Mongolia and China in the 13<sup>th</sup> and 14<sup>th</sup> Cent. / Ed. Ch. Dawson. N. Y., [1980].

Лит.: *Natali G.* Il primo apostolo sinologo geografo della Cina. R., 1905; *Paoli P.* Frate Giovanni da Monte Corvino nel VI Centenario della sua morte // Vita e Pensiero. Mil., 1928. N 6; *Jorio F.* Beato Giovanni da Monte Corvino dell'Ordine dei frati minori: Primo missionario in Cina e primo arcivescovo di Pekino. Montecorvino Rovella, 1932; *Silvestri C. M.* L'apostolo della Cina: Studio storico-critico per la conoscenza di Giovanni da Montecorvino e delle missioni francescane cinesi del Medio Evo. R., [1954]; *idem.* La vera patria di Giovanni da Montecorvino: Legato Pontificio e primo apostolo della Cina: Studio storico-critico. R., 1954, 1992; *Хеттис Р.* Неведомые земли / Пер. с нем.: А. В. Лисовская; ред.: И. П. Магидович. М., 1962. Т. 3. С. 136–156; *Rachewiltz I., de.* Papal Envoys to the Great Khans. Stanford (Calif.), 1971; *Richard J.* La Papauté et les missions d'Orient au moyen âge (XIII<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècles). R., 1977, 1998; Giovanni da Montecorvino: Raccolta documentaria, scoperte archeologiche, testimonianze / A cura di T. Lapolla. [Brindisi, 1993]; Atti del Convegno di studi sul beato Giovanni da Montecorvino: Getsemani di Paestum, Montecorvino Rovella, 2–5 gen. 1994. [S. l.], 1994; International Study Workshop of John Montecorvino, O.F.M., 1294–1994. Taipei, 1994; *Коренько В. А.* Джованни Монтекорвино — треть века в Китае // Истина и жизнь. М., 1995. № 1. С. 47–55; *Lauren A.* Princely Gifts and



Papal Treasures: The Franciscan Mission to China and its Influence on the Art of the West, 1250–1350. San Francisco, 1999. P. 43–54; *Пугачевская Н. В.* Сирийская средневеков. историография: Исслед. и переводы. СПб., 2000. С. 370–415, 677–755; *Sella P.* Aspetti storici della missione di Giovanni da Montecorvino nel Cathay // *Antonianum*. R., 2002. Vol. 77. N 3. P. 475–502; *idem.* Il Vangelo in Oriente: Giovanni da Montecorvino, frate minore e primo vescovo in terra di Cina (1307–1328). Assisi, 2008.

О. В. Шаталов

**ИОА́НН ИЗ ПРИ́СЛОПА** [румын. Ioan de la Prislop], прп. (пам. румын. 13 сент.), мон. Свящ. Синод Румынской Православной Церкви причислил И. из П. к лику святых на заседании 20–21 июня 1992 г. Жил предположительно в XV в. Родом из с. Силвашу-де-Сус близ Хацега (Трансильвания). Юношей поступил в расположенный рядом с селом общежительный мон-рь *Прислоп*, именовавшийся также Силвашский, к-рый был основан еще в нач. XV в. прп. Никодимом Тисманским. После пострижения в монашество И. из П. вначале подвизался в мон-ре, однако затем в стремлении к молитвенному уединению покинул обитель и поселился близ нее в пустынном ущелье на берегу бурного потока. И. из П. вырубил для себя келью в скале, сохранившуюся до наших дней. Существует предание о трагической кончине И. из П. Охотники проходили через ущелье близ кельи отшельника и услышали шорох в кустах; полагая, что там скрывается преследуемая ими дичь, выстрелили и случайно убили И. из П. Почитание И. из П. как святого широко распространилось среди местных жителей — и православных, и униатов. Первоначально останки подвижника упокоились в мон-ре Прислоп, однако впосл. они были перенесены в одну из обителей Валашского княжества (когда произошло перенесение мощей и где они были положены, неизвестно).

Единственное документальное упоминание об И. из П. встречается в написанной монастырским иноком в XVIII в. стихотворной хронике «Плач о монастыре Силваш...», в к-рой рассказывается о событиях 1762 г., когда мон-рь был разрушен, а затем передан униатам. Согласно хронике, свидетельствами святости И. из П. были подвижнический образ жизни и совершавшиеся по молитве к святому после его смерти чудеса.

Впервые хроника была опубликована румын. поэтом Ч. Боллиаком



Прп. Иоанн из Прислопа.  
Икона. Кон. XX в. (частное собрание)

по неизвестному источнику в 1863 г. в бухарестском ж. «Vuciumul» (N 3. P. 11–12, 16, 19–20). Второе изд. было осуществлено церковным историком иером. *Геннадием (Енэчану)* в ж. «Biserica Ortodoxă Română» (1878. N 8. P. 496–507). Текст был дан по рукописи, найденной им в мон-ре Кэлдэрушани.

Лит.: Plângerea Sfintei Mănăstirea a Silvașului din Eparhia Hațegului din Prislop // *Lupaș I.* Cronicari și istorici români din Transilvania. Craiova, 1941<sup>2</sup>. P. 64–65; *Stan L.* Sfinții români. Sibiu, 1945. P. 21–28; *Păcurariu M., prot.* Sfinți daco-români și români. Iași, 1994. P. 68–70.

**ИОА́НН ИЗ РЫ́ШКИ И СЕ́КУ** [румын. Ioan de la Râșca și Secu] († 1685, Молдавское княжество), прп. Румынской Православной Церкви (пам. румын. 30 авг.), еп. Род. в семье мелких свободных крестьян на территории совр. жудеца Вранча. Буд. митрополит Молдавский *Варлаам (Моцок)*, родственник Иоанна, благословил его на поступление в мон-рь Рышка. Ок. 1630 г. игум. Агафон постриг Иоанна в монашество. После 18 лет, проведенных в мон-ре Рышка, он был переведен Митрополитом Варлаамом в мон-рь Секу, где находился в послушании у настоятелей мон-ря Никифора и Гелеона. В 1645–1646 гг. молдав. господарь Василе Лупу перестроил крепость в г. Тыргу-Нямц в небольшой укрепленный мон-рь во имя свт. Николая Чудотворца (ставший позднее подворьем мон-ря Секу). В крепости в военные годы или во время иных бедствий укрывались семьи

господаря и знатных бояр, хранилась княжеская казна. И. из Р. был настоятелем монастыря до 1665 г. В 1650 г. он крестил дочь боярина Жолдя, армаша мон-ря-крепости. был ее духовником и наставником, пока ей не исполнилось 16 лет, и пробудил в ней стремление избрать монашеский образ жизни. Впосл. она стала святой, приняв имя *Феодора* из Сихлы. В 1666 г. митрополит Молдавский Гелеон назначил И. из Р. настоятелем мон-ря Секу. Через год его хиротонисали во епископа Хунского, с 1674 г. до кончины епископ Романский. И. из Р. и ворник Моцок из Одобешти основали мон-рь Мера (Мира). И. из Р. был погребен близ соборного храма в мон-ре Секу.

На заседании 5 марта 2008 г. Свящ. Синод Румынской Православной Церкви принял решение о причислении к лику святых 9 немецких подвижников, в т. ч. И. из Р. 5 июня того же года в Нямецком мон-ре состоялась их торжественная канонизация.

Лит.: *Păcurariu M.* IBOR. Vol. 2. P. 115, 122.

**ИОА́НН ИЗ СЕГОВИИ** [Хуан из Сеговии; лат. Johannes de Segobia, Johannes Segobiensis; испан. Juan de Segovia] (ок. 1395, Сеговия, Ст. Кастилия — 24 (или 25).05.1458, приора́т Этон, Савойя), испан. богослов, деятель *Соборного движения*. С 1407 г. обучался в Саламанкском ун-те, где ок. 1413 г. получил степень бакалавра искусств, ок. 1418 г. — бакалавра богословия, в 1422 г. — магистра богословия. Преподавал в Саламанке. Его дважды направляли в Рим с поручениями от ун-та: в 1421–1422 гг. — вместе с юристом Иво Мауро (Иво Моро) к папе Римскому *Мартину V*, чтобы утвердить новые университетские статуты (утверждены 21 нояб. 1422), и в 1431 г. — вместе с Педро Мартинесом де Коваррубиасом, чтобы заручиться поддержкой нового папы *Евгения IV* (1431–1447) в конфликте ун-та с архиепископом Саламанки. В 1428 г. И. из С. был назначен папским референдарием; в 1430–1431 гг. проводил в Кордове диспуты с мусульм. богословами. К 1432 г. он возглавлял одну из университетских кафедр богословия, в качестве *бенефициев* получил канониат в Толедо и архидиаconiю в г. Вильявьисьоса (Астурия). В марте 1433 г. как представитель короля Кастилии и Саламанкского ун-та прибыл на *Базельский Собор* (1431–1449).





И. из С. был одним из активнейших участников Базельского Собора, входил в совет «*Deputatio Fidei*», неск. раз возглавлял его. В февр. 1434 г. Собор поручил И. из С. изучить вопрос об утверждении председательствующих, назначенных папой Евгением IV. И. из С. составил отчет о проведенных переговорах и 3 марта 1434 г. представил его совету. В сент. 1434 – марте 1436 г. сопровождал кард. Хуана Сервантеса на переговорах с папой Римским. По поручению Собора И. из С. защищал доктрину о *непорочном зачатии* Девы Марии в диспутах с доминиканцами Хуаном де Монтенегро (в 1436) и Хуаном *Торквемадой* (в 1438). В 1437 г. занимался подготовкой и проведением дебатов по догматическим вопросам: с греками об исхождении Св. Духа (*processio Spiritus Sancti*), с гуситами о причащении хлебом и вином (*communio sub utroque specie*). Убежденный сторонник концилиаризма, И. из С. считал Собор законным представительством всей Церкви, чей авторитет стоит выше авторитета папы Римского. Поскольку Собор – воплощение всей общности верующих, «тела» Церкви, то в случае созыва Собора папа Римский уже не обладает над ним властью. Когда папа Евгений IV попытался распустить Базельский Собор, И. из С. выступил сторонником временного отстранения понтифика и, после того как оно состоялось 24 янв. 1438 г., вошел в состав комиссии, которая должна была управлять Римско-католической Церковью в отсутствие папы, а в июне 1439 г. – в состав комиссии, занимавшейся папским низложением. 25 июня 1439 г. папа Евгений IV был низложен Базельским Собором. В окт. 1439 г. И. из С. и еще 2 участника Собора было поручено назначить выборщиков нового папы и заняться подготовкой конклава.

5 нояб. 1439 г. герц. Амедей VIII Савойский был избран Собором на Папский престол с именем *Феликс V* (он стал последним антипапой в истории Римско-католической Церкви). В этот период И. из С. как посол Базельского Собора участвовал в переговорах в Нюрнберге (1438), в Майнце (1439, 1440–1441) и во Франкфурте-на-Майне (1442) с целью достичь соглашения с императором и герм. князьями. Как представитель Собора он посетил

города Бурж (в 1440) и Женева (в 1447). 2 окт. 1440 г. Феликс V возвел И. из С. в достоинство кардинала-пресвитера рим. ц. Девы Марии (*S. Mariae trans Tiberim*). С кон. 1440 по февр. 1442 г. И. из С. участвовал в подготовке к изданию актов и постановлений *Констанцского Собора*. В нояб. 1442 г. антипапа Феликс V назначил И. из С. регентом Апостольской палаты (*Camera apostolica*). В 1449 г. Феликс V отказался от претензий на Папский престол и подчинился папе *Николаю V* (1447–1455), получив титул кардинала-пресвитера ц. св. Сабинны. И. из С. также признал власть *Николая V*, однако папа счел незаконным возведение И. из С. в кардинальское достоинство. В 1449 г. И. из С. получил в качестве *комменды* еп-ство Сен-Поль-Труа-Шато, в 1451 г. – еп-ство Сен-Жан-де-Морьен, а в 1453 г. он был рукоположен в лат. епископа Кесарии Палестинской.

Последние годы жизни И. из С. провел в приорате Этон близ сел. Эгбель (Савойя), где работал над сочинениями, среди них – трактаты «*De auctoritate Ecclesiae*», или «*De insuperabili sanctitate et suprema auctoritate generalium conciliorum*» (О власти Церкви, или О непревзойденной святости и высшей власти Вселенских Соборов), «*De magna auctoritate episcoporum in concilio generali*» (Об огромной власти епископов на Вселенском Соборе), где подробно излагались основные идеи концилиаризма; обширная «*Historia gestorum generalis synodi Basiliensis universalem Ecclesiam representanti*» (История деяний Базельского Собора, представляющего всю Церковь), в работе над этим сочинением И. из С. опирался на дневник, к-рый он вел в ходе заседаний Базельского Собора, на протоколы соборных заседаний, на постановления и др. соборные документы; «*Liber de substantia ecclesiae*» (Книга о сущности Церкви), «*De gladio divini spiritus mittendo in corda Saracenorum*» (О мече божественного духа, кот-рый должен быть вонзен в сердца сарацин) и др. И. из С. уделял особое внимание угрозе христ. миру со стороны Османской империи. После падения К-поля в 1453 г. он призывал к «мирному крестовому походу» – межрелиг. диалогу с мусульманами и постепенному их обращению в христ. веру. По его просьбе в Этон в 1456 г. прибыл муфтий из

Сеговии Иса ибн Джабир, к-рый помогал И. из С. в работе над переводом Корана с арабского на кастильский и лат. языки.

И. из С. вел переписку с гуманистами XV в. *Николаем Кузанским*, Жаном Жерменом и Энео Сильвио Пикколомини (впосл. папа *Пий II*). Незадолго до смерти И. из С. завещал Саламанкскому ун-ту свою б-ку, в которой насчитывалось 108 рукописей.

Соч.: *Concordantiae partium sive dictionum indeclinabilium totius Bibliae*. Basel, 1496; *Septem allegationes... circa sacratissime Virginis Mariae immaculatam conceptionem*. Brūx., 1664, 1965; *Historia gestorum generalis synodi Basiliensis* // *Monumenta conciliorum generalium saeculi XV*. Vindobonae, 1873. Т. 2. Pt. 1; 1886. Т. 3. Pt. 2; 1935. Т. 4. Pt. 3; *Amplificatio disputatione auctoritate* // *Ibid.* 1873–1896, 1932. Т. 2/3. Pt. 1–5; *Tractatus super presidencia in concilio Basiliensis*. Freiburg, 1968; *Liber de magna auctoritate episcoporum in concilio generali* / Ed. R. De Kegel. Freiburg, 1995.

Лит.: *González J.* El maestro Juan de Segovia y su biblioteca. Madrid, 1944; *Cabanelas Rodríguez D.* Juan de Segovia y el problema islámico. Madrid, 1952. Granada, 2007; *García Hernández J.* Juan de Segovia defensor de la Inmaculada Concepción de María // *Estudios Segovianos*. Segovia, 1958. Т. 10. N 28/29. P. 179–195; *Fromherz U.* Johannes von Segovia als Geschichtsschreiber des Konzils von Basel: Diss. Basel, 1960; *Krämer W.* Konsens und Rezeption. Münster, 1980. S. 207–255; *Hernández Montes B.* Biblioteca de Juan de Segovia: Ed. y coment. de su escritura de donación. Madrid, 1984; *idem.* Segovia Juan Alfonso, de // *Diccionario de historia eclesiástica de España*. Madrid, 1987. Т. 4. Col. 2401–2403; *Reinhardt K.* Johannes von Segovia // *BBKL*. Bd. 3. S. 561–563; *Aubert R.* Jean de Segovie // *DHGE*. Т. 27. Col. 621–622; *Mann J. D.* Truth and Consequences: Juan de Segovia on Islam and Conciliarism // *Medieval Encounters: Jewish, Christian and Muslim Culture in Confluence and Dialogue*. Leiden, 2002. Vol. 8. N 1. P. 79–90; *idem.* Refuting the Pope: Comments on Juan de Segovia's Gloss on the Bull «*Etsi non dubitemus*» // *Annuaire Conciliorum Historiae*. Paderborn, 2005. Т. 37. P. 323–340; *idem.* Juan de Segovia and Medieval Hebdomadal Meditation on the Life of Christ // *Studies in Spirituality*. Kampen, 2008. Vol. 18. P. 113–132; *Wolf A. M.* Precedents and Paradigms: Juan de Segovia on the Bible, the Church and the Ottoman Threat // *Scripture and Pluralism: Reading the Bible in the Religiously Plural Worlds of the Middle Ages* / Ed. T. J. Heffernan, T. E. Burman. Leiden, 2005. P. 147–160; *Sanz Santacruz V.* Juan de Segovia y Nicolás de Cusa frente al Islam // *Annuario de Historia de la Iglesia*. Pamplona, 2007. Т. 16. P. 181–194.

Ф. М. Панфилов

**ИОА́НН ИОА́ННОВИЧ** Молодой (15.02.1458, Москва – 7/8.03.1490, там же), старший сын и соправитель Московского вел. кн. *Иоанна III Васильевича*, рожден в 1-м браке вел. князя с Марией Борисовной – дочерью Тверского вел. кн.





Бориса Александровича. Не позднее 1471 г. отец объявил И. И. соправителем, наиболее ранний документ, фиксирующий титул вел. князя у И. И., — договор Иоанна III с Вел. Новгородом, заключенный в авг. 1471 г. В 1472 г. И. И. участвовал в закладке нового здания *Успенского собора* Московского Кремля и в перенесении мощей митр. св. *Петра*, в 1479 г. присутствовал на освящении Успенского собора. Во время похода на Москву в 1472 г. хана Большой Орды Ахмата, остановленного в кон. июля на Оке, И. И. был отправлен отцом в Ростов. 12 нояб. 1472 г. И. И. присутствовал на свадьбе Иоанна III с *Софией (Зоей) Палеолог*. От имени младшего вел. князя были отправлены дары Римскому папе и братьям вел. кнг. Софии. В заключенном 12 янв. 1474 г. договоре Вел. Новгорода и Пскова с Дерптом И. И. назван, как и отец, «царем всея Руси»; это 1-й случай использования царского титула в отношении рус. князей в офиц. документе. А. Контарини, побывавший в Москве в 1476 г., писал, что И. И. состоит в «немилоути» у отца, т. е. «нехорошо ведет себя с деспиною», т. е. с Софией Палеолог. Однако эта «немилоути» (факт не подтверждается отечественными источниками) не повлияла на статус И. И. Во время поездок Иоанна III в Новгород в 1476 и в 1479 гг., а также во время похода русских войск в кон. 1477 — нач. 1478 г., положившего конец новгородской самостоятельности, Москвой управлял И. И. В кон. 1479 г., когда Иоанн III вновь находился в Новгороде, на службу в рус. столицу приехали братья крымского хана Менгли-Гирея Нурдовлат (Нур-Даулят) и Хайдар. В янв. 1480 г. И. И. послал отцу в Новгород известие о мятеже братьев Иоанна III князей Андрея Угличского и Бориса Волоцкого.

Когда на Москву летом 1480 г. двинулся хан Большой Орды Ахмат, Иоанн III направил И. И. к «Берегу», т. е. к Оке. Ахмат обошел окский рубеж и вышел по территории Великого княжества Литовского к р. Угре. И. И. вместе со служилым кн. Даниилом Холмским и дядей Андреем Васильевичем Меньшим возглавил рус. войска, противостоявшие Ахмату на Угре в течение осени. Согласно др. летописному своду, Иоанн III, находившийся под влиянием нек-рых лиц из его окружения,

сомневался в возможности противостоять Орде. Он приказал сыну вернуться в Москву, но И. И. отказался. Когда кн. Даниил Холмский, получивший от Иоанна III поручение привезти сына силой, начал просить И. И. ехать в Москву, князь ответил: «Лет ми zde умерети, нежели к отцу ехать».

12 янв. 1483 г. И. И. женился на дочери молдав. господаря Стефана III Елене. 17 июня того же года он участвовал в избрании Новгородского архиепископа, когда из 3 кандидатов по жребию был избран *Сергий*. В 1485 г. И. И. вместе с отцом совершил поход на Тверь, после чего Тверское княжество вошло в состав Московского гос-ва. И. И., как внук правителя Твери, был провозглашен в сент. 1485 г. вел. князем Тверским.

И. И. умер от «камчюга (ломоты. — А. Г.) в ногах». Для лечения сына Иоанн III нанял венецианского врача «мистра Леона Жидовина». Через 40 дней по смерти И. И. Леон, обвиненный в том, что его методы лечения привели к ухудшению состояния больного, был казнен. И. И. был похоронен в *Архангельском соборе* Московского Кремля. У вел. князя было 2 сына — вел. кн. *Дмитрий Иоаннович*, родившийся 10 окт. 1483 г., и Иван, появившийся на свет в 1485 г. и умерший в младенчестве.

Сохранились 11 жалованных грамот И. И. монастырям: 3 грамоты *Троице-Сергиеву* мон-рю на земли в бывш. Тверском княжестве и грамота обители на «дворовое место» в Твери; 2 грамоты *Евфимиеву суздальскому в честь Преображения Господня мон-рю* на угодья под Суздалем и документ, подтверждающий более раннее пожалование местного князя; грамота митрополитскому Благовещенскому мон-рю, подтверждающая его права на земли в Галичском и Костромском уездах; грамота *Макариеву калязинскому во имя Св. Троицы мон-рю*, подтверждающая судебный иммунитет; грамота чухломскому Покровскому мон-рю, подтверждающая его права на солеварню; грамота Зосимовой пуст. на деревню под Клином. Также известны 10 судебных («правых») грамот, составленных от имени И. И. в связи с тяжбами мон-рей (Троице-Сергиева, Спасо-Евфимиева, Благовещенского митрополитского) со крестьянами или (1 случай) со служилыми землевладельцами. Во всех случаях судебные решения были в пользу мон-рей.

Ист.: ПСРЛ. Т. 6, 25; ГВНП. № 25–27, 78; ДЛГ. № 65–76, 78–82; АСЭИ. Т. 1. № 517–519, 521, 523–525, 535, 537–539; Т. 2. № 444, 477, 478, 481, 483; Т. 3. № 62, 161, 237; АФЭХ. Ч. 1. № 248, 253; Барбаро и Контарини о России. М., 1971. Лит.: *Экземплярский А. В.* Великие и удельные князья Сев. Руси в татарский период с 1238 по 1505 г. СПб., 1889. Т. 1 (по указ.); *Кашипанов С. М.* Социально-полит. история России кон. XV — 1-й пол. XVI в. М., 1967; *Зимин А. А.* Россия на рубеже XV–XVI ст. М., 1982; *Назаров В. Д.* Свержение ордынского ига на Руси. М., 1983; *он же.* Иван Иванович Молодой // БРЭ. Т. 10. С. 629–630; *Клосс Б. М., Назаров В. Д.* Рассказы о ликвидации ордынского ига на Руси в летописании кон. XV в. // ДРИ. М., 1984. [Вып.:] XIV–XV вв. С. 283–313; *Алексеев Ю. Г.* Освобождение Руси от ордынского ига. Л., 1989; *он же.* Походы рус. войск при Иване III. СПб., 2007; *Борисов Н. С.* Иван III. М., 2000; *Донской Д. В.* Рюриковичи: Ист. словарь. М., 2008.

**А. А. Горский**

**Иконография.** Изображение И. И. находится в Архангельском соборе Московского Кремля, традиц. усыпальнице рус. князей, около юж. входа, на стене над гробницей И. И. представлен рядом со своим сыном кн. Дмитрием Иоанновичем. Росписи созданы в 1652–1666 гг., их иконография восходит ко времени царя Иоанна IV Грозного (1564–1566; план захоронений см.: *Сизов Е. С.* К атрибуции княжеского цикла в росписях Архангельского собора // ГММК: Мат-лы и исслед. М., 1976. Вып. 2. С. 66).

В Голицынском и Шумиловском томах Лицевого летописного свода 70-х гг. XVI в. (РНБ. F.IV.225; F.IV.232) имеются миниатюры, иллюстрирующие основные события жизни И. И. На нем, как правило, княжеские одежды разных цветов: кафтан, шуба с меховым воротником, шапка с меховым отворотом; иногда он представлен в воинском облачении, в сцене погребения — в схиме (или саване). Индивидуальных отличий его иконография в летописном своде не имеет.

В Голицынском томе И. И. изображен всего на 2 миниатюрах: в сцене рождения И. И. (Л. 874) и с кн. Андреем Меньшим в сцене встречи вел. кн. Иоанна III, вернувшегося в Москву из Новгорода (Л. 1024). Основное повествование о жизни и деятельности И. И. содержится в Шумиловском томе Лицевого летописного свода И. И. вместе с отцом вел. кн. Иоанном III запечатлен на большинстве миниатюр, посвященных обретению останков церковных и светских деятелей св. Петра митр. Московского (Л. 295 об. — 303), митрополитов Киприана, Фотия, Ионы, Феогноста и вел. кн. Юрия Даниловича (Л. 30 об., 304 об. — 309), митр. Филиппа (Л. 313 об.), перенесению их мощей в Успенский собор Московского Кремля. Хотя в тексте упоминается, что И. И. присутствовал при венчании вел. кн. Иоанна III с Софией Палеолог (Л. 80), идентифицировать его на миниатюре не представляется возможным. Проиллюстрированы события, происшедшие





в период правления И. И. в Москве во время похода вел. кн. Иоанна III в Новгород (Л. 117 об., 315 об., 317 об.), брак с Еленой Волошанкой (Л. 372 об.), рождение сына Димитрия (Л. 380 об.), взятие Твери (Л. 395 об. — 399 об.), погребение кн. Михаила Верейского (Л. 401).

Неск. миниатюр посвящено «стоянию на Угре» (Л. 325 об. — 334, 341), на одной из них во главе направляющегося к Боровску войска показан вел. кн. Иоанн III на коне, за ним также верхом И. И. в воинских латах, княжеской зеленой шубе и красной шапке (Л. 342 об.). На миниатюре, иллюстрирующей «конец послания» Ростовского архиеп. свт. *Вассиана I (Рыло)* «на Югру» (Л. 343), оба князя представлены слева на двойном троне. И. И., вероятно, на 1-м плане, он меньшего роста, в коричневом кафтане, зеленой шубе и шапке. Обе его руки вытянуты вперед, в сторону стоящих перед ним людей. Завершает историю И. И. цикл миниатюр, посвященный его болезни, лечению и смерти (Л. 427–429). Лит.: Лицевой летописный свод: Факс. изд. ркп. XVI в. М., 2006. Кн. 4: Голицынский т.: В 2 ч.; Кн. 8: Шумиловский т.: В 2 ч.

М. В. Басова

**ИОАНН ИОАННОВИЧ** (28.03.1554 — 19.11.1581, Александрова слобода, ныне г. Александров Владимирской обл.), царевич, 2-й сын царя *Иоанна IV Васильевича* в браке с 1-й женой, царицей *Анастасией Романовной*, агнограф. Крестным отцом И. И. был митр. всея Руси св. *Макарий*. Сразу после рождения И. И. была организована присяга ему как наследнику (1-й сын Иоанна IV и Анастасии Романовны младенец Дмитрий погиб в 1553), сохранились 2 крестоцеловальные записи кн. Владимира Андреевича Старицкого: от апр. и мая 1554 г. (СГГД. Ч. 1. № 168, 169). В 1558 г. И. И. упоминается в связи со встречами в Москве чудотворных икон, принесенных из Ругодива (совр. Нарва), в 1560 г. — в связи с участием в поездках царя в *Троице-Сергиев* монастырь и в Можайск, а также в связи с освящением новых церквей и Фроловского моста возле Кремля. В 1560 г. царь повелел «делати двор особой» царевичам И. И. и *Феодору Иоанновичу* (ПСРЛ. Т. 13. С. 328–329). В 1561 г., покидая Москву, Иоанн IV повелел наследнику «о всяких делех, о воинских и о земских... писати грамоты от себя», а в мае 1562 г., уезжая в Можайск, приказал И. И. ведать «всякие свои земские дела» (ПСРЛ. Т. 13. С. 339, 341). 14 июня 1561 г. наследник в отсутствие отца принимал ногайских послов (Посольские книги по свя-

зям России с Ногайской Ордой, 1551–1561 гг. Каз., 2006. С. 335; см. также: С. 338). Это первые свидетельства причастности И. И. к гос. делам (несомненно, формальной, поскольку он был еще ребенком).

В дальнейшем И. И. неоднократно упоминается в качестве наследника, действующего вместе с отцом, в летописных записях о богомольных поездках, об избрании и о поставлении митрополитов, о дипломатических приемах, о военных действиях в 70-х гг. XVI в., в ходе Ливонской войны. Поскольку двор И. И. был включен в опричнину, царевич сопровождал Иоанна IV в походе на Новгород в 1569–1570 гг., к-рый завершился разгромом города, казнью тысяч человек, грабежом церквей и мон-рей. И. И. руководил казнями «изменников» в Москве 25 июля 1570 г.

4 нояб. 1571 г. состоялся брак И. И. с Евдокией Богдановной Сабуровой, выбранной для него Иоанном IV на смотринах невест. Через год жена И. И. была пострижена в монашество с именем Александра в *суздальском в честь Покрова Пресв. Богородицы мон-ре*. Вторым браком царевич был женат (с 1574) на дочери рязанского сына боярского Феодосии Михайловне Петрово-Солововой, после 12 нояб. 1579 г. постриженной в монашество с именем Параскева в Горлицком в честь Воскресения Господня мон-ре на р. Шексне (вероятно, из-за того, что брак был бездетным). Третьей женой И. И. в 1581 г. стала Елена Ивановна Шереметева (выбранная на смотринах невест из боярских и дворянских семей, привезенных, по сообщению Дж. Горсея, со всей страны). После смерти мужа она приняла постриг в *московском Новодевичьем в честь Смоленской иконы Божией Матери мон-ре* с именем Леонида. Детей у И. И. не было.

Отношения между царем и наследником стали ухудшаться в нач. 70-х гг. 3 янв. 1571 г. папский нунций Винченцо дель Портико писал, что «между отцом и старшим сыном возникло величайшее разногласие и разрыв» (цит. по: *Шмурло Е. Ф.* Россия и Италия. СПб., 1913. Т. 2. Вып. 2. С. 230). По-видимому, царь подозревал И. И. в заговоре. Временное отречение Иоанна IV осенью 1575 г. от престола в пользу Симеона Бекбулатовича в т. ч. демонстрировало старшему сыну, что его статус наследника может быть изменен. Од-

нако в духовной грамоте Иоанна IV, составленной, по предположению С. Б. *Веселовского*, в 1572 г., И. И. упоминается в качестве наследника (ДДГ. № 104).

14 (по другим сведениям, 9) нояб. 1581 г. И. И. был смертельно ранен отцом во время ссоры в Александровой слободе (весной того же года перебежавший в Литву кн. Давид Бельский говорил, что царь «не любит старшего сына и часто бьет его палкой»). Причины ссоры неизвестны, источники приводят неск. версий. Согласно сообщению А. *Поссевино*, царь застал беременную жену царевича в одной рубашке, избил ее посохом, после чего у нее случился выкидыш, а затем смертельно ранил ударом посоха по голове И. И., якобы укоровшего отца за желание погубить его буд. ребенка. Данная версия косвенно подтверждается «Временником» дьяка И. Тимофеева, где говорится, что царевич умер, поскольку желал удержать царя от какого-то «неподобного» поступка. Др. версию приводит Горсей: гнев царя был вызван тем, что царевич без его ведома распорядился послать по делам некоего дворянина, выделив ему ямских лошадей. Согласно Псковской 3-й летописи, царевич пострадал за то, что «учал говорить о выручении града Пскова» (осажденного в то время армией польск. кор. *Стефана Батория*; Псковские летописи. М., 1955. Вып. 2. С. 263). Схожая версия изложена придворным польским хронистом Рейнгольдом Гейденштейном, а также нем. пастором Паулем Одерборном в памфлете об Иоанне Грозном (1585). Через неск. дней И. И. скончался. Согласно вкладной книге Троице-Сергиева мон-ря, 6 янв. 1583 г. Иоанн IV просил устройство в обители ежегодное поминовение сына, на помин его души ряд монастырей, как в России, так и на Афоне, в Иерусалиме и на Синае, получил большие вклады. И. И. был погребен в *Архангельском соборе* Московского Кремля.

Э. П. Р.

**Сочинения.** Известны неск. агнографических произведений И. И., посвященных прп. *Антонию Сийскому*: служба и Житие, Похвальное слово преподобному, а также «Исповедание», в к-ром царевич описал историю создания своих сочинений.

В 1579 г., спустя 23 года после представления прп. Антония († 1556), игум. *Антониева Сийского во имя*



Св. Троицы мон-ря Питирим и ученики святого Новгородский архиеп. Александр и инок Филофей пришли в Москву и просили Иоанна IV о канонизации прп. Антония. Они принесли с собой Житие преподобного, составленное годом раньше иером. Сийского мон-ря Ионой. Архиеп. Александр обратился за помощью к И. И. (в 1569–1570 находившемуся вместе с отцом в Новгороде), и тот, любовью «распаляем ко святому», написал службу прп. Антонию, к-рая вместе с Житием в редакции иером. Ионы была представлена на утверждение Собору в 1579 г. (после смерти И. И. царь отправил рукопись в Сийский мон-рь).

Через полгода И. И., не удовлетворенный безыскусностью повествования Ионы, составил свою редакцию Жития прп. Антония («Списано бысть сие многогрешным Иоанном русином, родом от племени варяжска, колена Августова, кесаря Римскаго, в лето 7087»), затем Похвальное слово прп. Антонию и рус. святым, начиная с равноап. кн. Владимира (Василия) Святославича («Восписание и сказание предписанное о похвале святого; и зде мало нечто имат к похвале святому, и о преподобных и богоносных отец наших, иже в Росийстем острове просиавше. Списано же бысть сие мною же, многогрешным Иоанном, русина родом» — БЛДР. С. 668; единственный список памятника — РНБ. ОСРК. Q.1.22. Л. 369–385 об., сер. 80-х гг. XVI в.). Похвальное слово изобилует цитатами из Свящ. Писания и творений отцов Церкви, риторическими фигурами, центральная часть имеет акафистную форму. В отличие от отца, в своих произведениях часто нарушавшего принятые на Руси лит. нормы, И. И. им следует с особой старательностью. Важное место в творчестве И. И. занимает появляющееся в Житии прп. Антония и присутствующее в Похвальном слове осмысление Руси — правосл. земли в окружении мусульм. стран — как «острова святых».

**Е. А. Рыжова**

Изд.: Похвальное слово Антонию Сийскому и русским святым *царевича Иоанна Иоанновича* // БЛДР. 2005. Т. 13. С. 668–677; Житие Антония Сийского: Текст и словоуказатель / Ред.: А. С. Герд. СПб., 2003.

Ист.: ПСРЛ. Т. 13; Т. 14 (по указ.); *Лихачев Н. П.* Дело о приезде в Москву Антония Поссевина. СПб., 1903; Государственный архив России XVI ст.: Опыт реконструкции / Подгот. текста, коммент.: А. А. Зимин. М., 1978 (по указ.).

Лит.: *Ключевский.* Древнерус. жития. С. 301–302; *Барсуков.* Источники агиографии. Стб. 51–54; *Строев.* Словарь. С. 137; *Филарет (Гумилевский).* Обзор. 1884. Т. 1. С. 163–164; *Тушков Н. М.* Лит. деятельность царевича Ивана Ивановича // ЖМНП. 1894. Ч. 296. Дек. С. 358–374; *Дмитриев Л. А.* Иван Иванович // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 384–386 [Библиогр.]; *Скрынников Р. Г.* Царство террора. СПб., 1992; *Флоря Б. Н.* Иван Грозный. М., 1999. С. 371–375; *Рыжова Е. А.* Антониево-Сийский мон-рь. Житие Антония Сийского: Кн. центры Рус. Севера. Сыктывкар, 2000; *Зимин А. А.* Опричнина. М., 2001<sup>2</sup> (по указ.); *Рамазанова Н. В.* Московское царство в церковно-певческом искусстве. СПб., 2004. С. 206–221.

**ИОА́НН, ИРАКЛЕМО́Н, АНДРЕ́Й И ФЕОФÍЛ** [греч. Ἰωάννης, Ἰρακλαίμων, Ἀνδρέας, Θεόφιλος] (кон. IV — нач. V в.), преподобные (пам. 12 июня, 2 дек.). Сведения о них содержатся в Житии прп. Онуфрия Великого († ок. 400), написанном его учеником Пафнутием. Перед смертью прп. *Онуфрий Великий* велел Пафнутию возвратиться в Египет. Похоронив своего наставника, тот отправился в путь. Во «внутренней пустыне» (в Ср. Египте, на левом берегу Нила) он встретил 4 юношей, похожих на ангелов, к-рые приветствовали его, назвав по имени. Они происходили из г. Оксиринха, и их родители были градоначальниками. Обучившись грамоте, они пожелали познать божественную премудрость. Ожидая знака свыше, они решили провести в пустыне 7 дней в молитве. Некий сияющий муж встретил их и отвел к старцу-отшельнику. Наставив юношей в монашеских добродетелях, старец через год скончался. К тому моменту, когда к ним пришел Пафнутий, юноши подвизались в пустыне 6 лет. Они питались только овощами и фруктами. Разведенный ими сад напоминал райский. Всю неделю они подвизались в безмолвии каждый в своей келье, а по субботам и воскресеньям совершали богослужение, получая причастие от ангела Господня. Проведя у них неск. дней, Пафнутий также сподобился причастия от ангела.

В визант. Синаксарях краткое сказание об этих преподобных помещено под 2 дек. В Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) уточняется, что их родители были христианами (SynCP. Col. 273–274). В Минеях Четых сведения об этих святых приводятся в день памяти прп. Онуфрия Великого — 12 июня. В некоторых рукописях Ираклемон назван Иракламвоном или Иракламоном.

Ист.: BHG, N 1378; ActaSS. Iun. T. 2. P. 526–533; T. 3. P. 24–30; T. 4. P. 94; *Νικόδημος. Συναξαριστής.* T. 2. Σ. 227–228; ЖСв. Дек. С. 47; Июнь. С. 247–252.

Лит.: *Sergii (Snasckii).* Месяцеслов. T. 2. С. 178, 373; *Eldarov G. Andrea, Giovanni, Eraclambo, e Teofilo* // BiblSS. Vol. 1. Col. 1169; *Σωφρόνιος (Εὐστροπατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 231.

**ИОА́НН ИТА́Л** [греч. Ἰωάννης ὁ Ἴταλός] (2-я пол. 20-х гг. XI в. — нач. 30-х гг. XI в., Юж. Италия — после 1082), визант. философ, ученик *Михаила Пселла* и его преемник в том же звании, что было у учителя, «ипат философов». Основными источниками сведений о жизни И. И. являются его сочинения, произведения видных деятелей XI в. (гл. обр. *Михаила Пселла*), а также «Алексиада» *Анны Комнины*, историческое сочинение о правлении визант. имп. *Алексея I Комнина*. Анна Комнина приводит описание внешности философа. У И. И. были «большая голова, открытое лицо, выпуклый лоб, широко раздувающиеся при дыхании ноздри, окладистая борода, широкая грудь, крепкое телосложение», он был среднего роста (Ann. Comn. Alex. V 8).

И. И. род. в семье военачальника. В детстве жил вместе с отцом на Сицилии, откуда семья бежала в визант. Калабрию после мятежа *Георгия Маниака* в 1042–1043 гг. Впосл. И. И. прибыл в К-поль, где он, по словам *Анны Комнины*, сначала учился у неких ученых мужей, «обладавших грубым и суровым нравом», а потом у *Михаила Пселла*, с к-рым не раз спорил. И. И. выступал в многолюдных местах, преподавал философию *Платона*, *Порфирия*, *Ямвлиха* и *Прокла*, но гл. обр. обращал внимание учеников на труды *Аристотеля* (в т. ч. «Органон»); как и его учитель, получил одобрение имп. *Михаила VII Дуки* и его братьев *Констанция* и *Андроника*.

Под влиянием *Михаила Пселла* он разделял нек-рые воззрения античных философов *Платона* и *Аристотеля*. И. И. оказался в центре конфликта с правосл. Церковью, повлекшего неск. церковных разбирательств и анафематствование его идей на Соборе 1082 г.

Как утверждает в «Алексиаде», И. И. стал «ипатом философов» после удаления *Пселла* в монастырь, т. е. в 1055 г., однако, возможно, это произошло позднее, в 70-х гг. XI в. В том же источнике сообщается, что император *Михаил VII* отпра-





вил И. И. для переговоров с норманнами в г. Диррахий (ныне Дуррес, Албания). Вскоре философа обвинили в предательстве и отозвали. Опасаясь преследований, он бежал в Рим. После раскаяния он был прощен и поселен в к-польском монастыре *Живоносного Источника* (Пиги).

Споры о взглядах И. И. привели к церковному разбирательству, в результате синода в К-поле анафематствовал ряд положений его учения без указания имени философа. После того как синод по сути отказался решать вопрос о виновности И. И., он обратился к патриарху К-польскому *Косме I Иерусалимиту* с просьбой расследовать его дело. Однако патриарх не стал проводить новое разбирательство. Скорее всего именно тогда (а не ок. 1050, как полагал П. Стефану) Михаил Пселл написал Похвалу Италу, восхваляя И. И. за то, что он философски сносил все обвинения, кроме обвинения в ереси.

Спустя неск. лет вопрос о православии И. И. был вновь поставлен. Согласно рассказу Анны Комнины, имп. Алексей I, считая И. И. «смутным и обманщиком», поручил рассмотреть его учение своему брату севастократору Исааку, к-рый нашел мнение императора справедливым и передал философа на суд Церкви. Однако, как следует из сохранившегося документа этого разбирательства, И. И. обратился к патриарху К-польскому *Евстратию Гариде* с просьбой рассмотреть его взгляды. Как пишет Анна, патриарх склонялся на сторону философа, но на заседание синода явилась толпа людей, к-рые свидетельствовали против философов. Патриарх обратился к императору с просьбой взять разбирательство на себя.

Представленное И. И. исповедание было рассмотрено в его присутствии приглашенными Алексеем I митрополитами и высшими чиновниками. Слова о возвращении (*ἐπιστροφῆ*) Сына к Отцу, а также употребление слова «стал» (*γέγονε*) по отношению к Сыну, а не как обычно, к творению, собравшиеся признали заимствованными из учения Прокла и Ямвлиха о происхождении всего сущего от богов и его возвращении к ним. Кроме того, И. И. было поставлено в вину употребление по отношению к Богу выражения «один вечный, несозданный и непостижимый» без добавления

слова «Бог», а также в словах о неделимости каждой ипостаси было обнаружено проявление савеллианства. Утверждение И. И., согласно которому Сын Божий «вечно имел» божественную природу, было признано арианским, как предполагающее бытие Сына после Отца (*ὑστερογενής*) и Их разную сущность (*ἕτεροούσιον*). Во фразе «не человек богоносный, но Бог плотоносный», характеризовавшей Иисуса Христа, собравшиеся отметили проявление идей аполлинариев. Также были признаны неправославными слова философа о вере «в Богородицу» и о том, что невозможно поклонение (*λατρεία*) иконе, поскольку вера «во что-либо» и поклонение подобают только Богу. И. И. был согласен с тем, чтобы эти слова были преданы анафеме. Алексей I постановил анафематствовать эти слова в присутствии патриарха и Собора и запретить И. И. и всем его «избранным» ученикам преподавать.

В процессе разбирательства была представлена записка некоего Михаила Каспака с 10 главами против взглядов И. И. Философ назвал необоснованными обвинения, сохранившиеся только в последней главе, будто бы он бросил камень в икону Иисуса Христа. И. И. не отказался от положений своей философии и изъявил готовность их защищать. Император велел предать анафеме 9 положений, к-рые указаны в главах Каспака, и выяснить обоснованность 10-го обвинения в присутствии патриарха и синода. В указе было также определено, что в последующем синодальном решении должны быть анафематствованы как те положения, за к-рые философ признал себя виновным, так и те, к-рые Каспак назвал «полными эллинского безбожия», а И. И. хотел отстаивать.

Согласно документам разбирательства, 13 марта 1082 г., в день праздника Торжества Православия, И. И. был осужден перед императорами и синодом за увлечение «эллинскими догматами». В ряде рукописей вместе с текстом синодика в Неделю Православия содержится 11 анафем «Главам Иоанна Итала». В них осуждаются: 1) пытающиеся объяснить воплощение и ипостасное единство во Христе посредством понятий «природа» и «положение» («усыновление»); 2) разделяющие языческие учения о душе и мире; 3) учащие о переселении душ или отрицающие их

бессмертие; 4) верящие в безначальность или в вечность материи и идей; 5) предпочитающие эллинских философов благочестивым, но согрешившим христианам; 6) отрицающие чудеса Христа и святых или дающие им собственное объяснение; 7) принимающие «тщетные мнения древних» за истину и преподающие их другим; 8) верящие в платоновские идеи и в то, что материя существует самостоятельно и воспринимает формы согласно идеям; 9) учащие о воскресении людей с новыми телами; 10) верящие в предсуществование душ и вселенной, отрицающие вечность ада и Царства Небесного. В 11-й анафеме в целом осуждаются «эллинские и инославные учения Иоанна Итала», на этот раз философ был назван по имени. В результате разбирательства он был сослан в мон-рь. Как пишет Анна Комнина, только после произнесения анафемы И. И. раскаялся в своих взглядах, отказался от учения о переселении душ и от неуважительного отношения к иконам и постарался сблизить свои представления о вечности идей с учением правосл. Церкви.

Сохранилась запись первых 9 анафем с указанием, что они представляют собой учение И. И., анафематствованное Собором в 15-й индикт. Поскольку разбирательство, проведенное имп. Алексеем I, датировано мартом 1082 г. и соответствует 5-му индикту, 9 анафем были произнесены после расследования по делу И. И. в правление Михаила VII и позже включены в анафематствование 1082 г. Соответственно разбирательство дела И. И. происходило между 1 сент. 1076 и 31 авг. 1077 г. При этом на полях одной из рукописей с текстом синодика к разбирательству в царствование Михаила VII отнесены первые 10 анафем, а к царствованию Алексея I — 11-я. В некоторых рукописях напротив последней, 11-й гл. стоит пометка: «13 марта 5-го индикта 6590 (1082) года» — дата, указанная и в материалах судебного разбирательства. Но, как было отмечено Стефану и Ж. Гуйаром, 9 положений из записки Каспака, от к-рых И. И. не желал отречься, не были осуждены имп. Михаилом VII. Следов., указ Алексея I был выполнен не полностью: в Неделю Православия не были публично анафематствованы ни высказывания из исповедания И. И., в к-рых

философ уже раскаялся, ни 9 утверждений, которые И. И. намеревался отстаивать. Тогда отказ от первоначального решения можно объяснить желанием избежать продолжения конфликта. (Введенный в связи с делом И. И. обычай расширять синодик в Неделю Православия новыми анафемами просуществовал в Византии до сер. XIV в.)

21 марта 1082 г. собрался синод из присутствовавших в К-поле епископов, где была объявлена анафема всем порицающим решение императора. На заседании синода 11 апр. были допрошены и признаны виновными названные И. И. его ученики Михаил Мацосец, Михаил Доксапатр, Михаил Цер, Иоанн Гангрский и бывш. проксим школы св. Феодора в квартале Сфоракий Евстратий (впосл. митрополит Никейский). Учениками И. И. Анна Комнина считает также сенаторов Иоанна Соломона, Иасита и Сервлия.

Основным сохранившимся трудом И. И. является собрание из 93 «Вопросов и ответов», некоторые из них обращены к определенным лицам, напр. к протопродру и друнгарю виглы Никифору, к имп. Михаилу VII, к его брату Андронику, к некоему авасгу (возможно, это груз. философ *Иоанн Петрици*). Большую часть сочинения скорее можно назвать записью лекций И. И. Основные рассмотренные вопросы: о бестелесности родов и видов (5, 19), о самостоятельном бытии сущности (7), о том, что логика является орудием философии, но не ее частью (16), что не всякая, но только человеческая душа бессмертна (36), о количестве категорий (9, 29), о согласии между Аристотелем и Платоном (42), о тленности мира (71), о том, что материи не существует (92). В учении об универсалиях И. И. следует за Аристотелем и признает, что они нематериальны не сами по себе, а из-за присутствия в природе познающего. Мнения И. И. о действии и о потенции, о действующем и о пассивном интеллекте, о тождестве между познающим и познанным восходят к учению Стагирита.

Исследователи нашли в «Вопросах и ответах» следы обращения к сочинениям Аристотеля («Категории», «Метафизика», «Об истолковании», «Физика», «О душе», «Первая аналитика», «Топика», «О небе», «О благом и злом»), Платона («Тимей», «Государство», «Филеб», «Федр»), Ам-

мония («Комментарий на «Введение» Порфирия», «Комментарий на «Об истолковании» Аристотеля», «Комментарий на «Первую аналитику» Аристотеля»), Порфирия («Введение», «Комментарий на «Категории» Аристотеля»), Прокла («Первоосновы теологии», «Эклоги из халдейской философии»), Иоанна Филопона («Комментарий на «О душе» Аристотеля», «Комментарий на «Категории» Аристотеля»), прп. Иоанна Дамаскина («Введение в догматы», «Диалектика», «Изложение православной веры»), Михаила Пселла («Всестороннее учение»). Прямые цитаты и заимствования из этих источников тем не менее достаточно редки. И. И. часто ссылается на высказывания Платона, Аристотеля и Порфирия, лишь в единичных случаях — на Аммония, Прокла и Гермогена Тарского, ни разу не ссылается на высказывания Иоанна Филопона, прп. Иоанна Дамаскина и Михаила Пселла.

Сохранилось неск. небольших сочинений И. И. В соч. «К императору Андронику, спросившему о диалектике» И. И. целиком следует за произведениями Аристотеля «Топика», «Первая аналитика», «Об истолковании». Следующие произведения И. И. являются продолжением первого. «Изложение о материи силлогизмов и их составе» основано на «Физике» и «Топике» Аристотеля, «Риторический метод в обозрении» — на «Риторике» и «Никомаховой этике» Стагирита. Написанное И. И. «Изложение второй книги «Топики», по наблюдениям Стефану, представляет собой извлечение из сочинения на ту же тему Александра Афродисийского. Принадлежность И. И. «Оправдательного письма архиерею» была поставлена под сомнение Гуйаром.

П. Стефану обратил внимание, что обвинения И. И. по поводу учения о самостоятельном бытии и о вечности материи, о вечности идей, о воскресении с новыми телами искаженно представляют мысли, выраженные в сохранившихся сочинениях И. И. Философ отвергал и мнение о переселении душ, поставленное ему в вину в 3-й анафеме. В его сочинениях нет отрицания вечности ада или Царства Небесного. По мнению Стефану, сочинения И. И. «лишь повторяют идеи, распространенные обычно у известных среди византийцев комментаторов Аристотеля».

В визант. анонимном сатирическом диалоге «Тимарион» (1-я пол. XII в.) И. И. представлен как человек, безуспешно пытавшийся соединить христианство с античной философией и несведущий в грамматике. По словам Пселла, то или др. сочинение И. И. «не прельщает красотой и не увлекает сладостью, а как бы тиранствует и причиняет насилие мыслями». Анна Комнина утверждает, что И. И. «более, чем кто-либо другой, был искушен в сложнейшей перипатетической философии и особенно в диалектике», но был слаб в грамматике и риторике; она считает, что его слог «был лишен гармоничности и изящной отделки, имел характер грубый и неприкрашенный», по-гречески он говорил нечисто, отличался невоспитанностью и во время спора легко распускал руки в доказательство своей правоты. В то же время Анна признавала, что И. И. сразу же сожалел о причиненном им насилии, его сочинения «были исполнены диалектическими доводами», а он «был настолько силен и непобедим в диспутах, что его противники оказывались беспомощными и сами собой замолкали» (Anp. Comn. Alex. V 8).

Основную причину осуждения философа Стефану видит в том обстоятельстве, что возрождаемая Пселлом и И. И. «классическая культура... могла стать, как то и произошло потом, точкой отправления для разных концепций о мире, о религии и об основах политического строя», а это в свою очередь делало ее опасной для единства и прочности духовных основ империи. Более спорным представляется мнение Иоанну, что суд над И. И. имел исключительно политические причины и был обусловлен верностью философа семье Дук и войной Алексея I с норманнами, обитавшими в родной для И. И. Юж. Италии.

Соч.: *Johannes Italos*. Opuscula selecta / Ed. G. Cereteli. Tphilisiis, 1924–1926. 2 vol.; *Johannes Italos*. Quaestiones quodlibetales. Ettal, 1956; *Иоанн Итал*. Сочинения / Ред.: Г. Ф. Церетели. Тбилиси, 1966.

Ист.: *Michael Psellus* Orationa minora. Or. 19 / Ed. A. R. Littlewood. Lpz., 1985; *Anna Comnène*. Alexiade. Lib. 5. Cap. 8–9 / Ed., trad. B. Leib. P., 1937. Vol. 1; *Анна Комнина*. Алексиада. СПб., 1996; RegPatr, N 907, 923–927. Лит.: *Успенский Ф. И.* Делопроизводство по обвинению Иоанна Итала в ереси // ИРАИК. 1897. Т. 2. С. 1–66; *Stephanou P.* Jean Italos, philosophe et humaniste. R., 1949; *Joannou P.* Die Illuminationslehre des Michael Psellos und Johannes Italos. Ettal, 1956; *Gouillard J.* Le Synodicon de l'Orthodoxie // ТМ. 1967. Vol. 2.



P. 56–61; *idem*. Le procès officiel de Jean l'Italien: Les actes et leurs sous-entendus // *Ibid.* 1985. Vol. 9. P. 133–174; *idem*. Une lettre de (Jean) l'Italien au patriarche de Constantinople? // *Ibid.* P. 175–180; *Clucas L.* The Trial of John Italos and the Crisis of Intellectual values in Byzantium in the 11<sup>th</sup> cent. Münch., 1981; *John Italos* // ODB. 1991. Vol. 2. P. 1059–1060; *Любарский Я. Н.* Комментарий (примеч. 557–593) // *Анна Комнина*. Алексиада. СПб., 1996. С. 509–514; *Aubert R.* Jean Italos // DHGE. T. 27. Col. 155–156.

**А. В. Бармин**

**ИΟΑΝΝ ΚΑΛΛΙΕΡΓ** [греч. Ἰωάννης ὁ Καλλιέργους] (XII в.?), прп., местный кипрский святой (без дня памяти). Житие И. К. не сохранилось. По преданию, происходил из с. Малунда близ Пафоса. По мнению И. П. Цикнопулоса, жил в 1-й пол. XII в. Получил прозвище Каллиерг (от καλός — добрый и ἔργον — дело) за множество добрых дел. Считается основателем и 1-м игуменом мон-ря св. Саввы «тис Каронос» на левом берегу р. Диаризос близ с. Айос-Еорьос. Впосл. был хиротонисан во епископа Пафосского. В мон-ре св. Саввы сохранилась старинная икона И. К., в подписи которой он назван архиепископом Пафосским, хотя Пафосская епархия никогда не возводилась в ранг архиепископии. В старости оставил архиерейскую кафедру и стал жить уединенно близ Малунды (на расстоянии 1 км), там, где в наст. время находится с. Айос-Иоанис. Умер в Малунде и почитался святым из-за множества прижизненных и посмертных чудес.

Наиболее раннее упоминание об И. К. сохранилось у франц. историка Этьена де Лузиньяна (XVI в.), к-рый называет его исповедником и чудотворцем и пишет о нетленных мощах святого, находившихся в одном из селений Пафосской епархии. Писатель XVII в. Неофит Родосский уточняет, что эти мощи хранились в Малунде. Последнее известие о мощах встречается в «Хронологической истории острова Кипр» (1788) архим. Киприана (впосл. сщмч. *Kyprian*, архиеп. Кипрский).

Лит.: *Delehaye H.* Saints de Chypre // *AnBoll.* 1907. Vol. 26. P. 263; *Μακάριος, ἀρχιεπ. Κύπρου.* Κύπρος ἡ Ἁγία Νῆσος. Λευκωσία, 1997<sup>2</sup>. Σ. 33; *Βλάσιος (Σταυροβουνιάτης), μον. Πατερικὸν τῆς Νῆσου Κύπρου.* Θεσσαλονίκη, 1999<sup>3</sup>. Σ. 92–93.

**Э. П. А.**

**ИΟΑΝΝ ΚΑΛΟΚΤΕΝ** [греч. Ἰωάννης ὁ Καλοκτένης] († после 1182), свт. (пам. греч. 29 апр.), митр. Фиванский. Род. в К-поле в знатной семье. Его родители, Кон-

стантин и Мария, воспитали отрока в благочестии и для подготовки к придворной службе вверили его попечению великого домашнего. Однако И. К. не стремился к светской карьере и принял постриг в одном из к-польских мон-рей. Однажды во время чтения акафиста он услышал голос Пресв. Богородицы: «Радуйся и ты, заступник Фив!» Впосл. И. К. за свои добродетели был поставлен митрополитом Фиванским. В это время Фивы находились в упадке после разорения войском сицилийского кор. Рожера II (1147). Деятельность И. К. носила прежде всего социальный характер. На свои деньги он построил храмы, общественные здания, благотворительные учреждения (больницу, богадельню, странноприимный дом и др.), школы (в т. ч. для девиц), городской водопровод и мост через р. Асоп, за что был прозван Новым Иоанном Милостивым. Он изменил русло р. Исмин для устройства водяных мельниц и орошения полей, способствовал развитию ремесел и торговли. По словам Жития, без И. К. не только города, «но и деревни не стояло бы на месте древних развалин» (*Ματθαῖος (Λαγγῆς)*. Т. 4. Σ. 611). В Фивах, являвшихся центром производства шелковых тканей, мн. мастерские принадлежали иудеям. Под влиянием И. К. часть иудеев приняли св. Крещение, а остальные стали милосерднее относиться к работникам-христианам.

В 1166 г. И. К. участвовал в церковном Соборе в К-поле, на котором, в частности, велись богословские споры по поводу изречения Христа: «Отец Мой более Меня» (Ин 14. 28). В 1182 г. И. К. предложил К-польскому Синоду разрешить митрополитам самим поставлять епископов для своей митрополии, но это предложение было отклонено.

До XX в. И. К. местно почитался в Беотии. Житие, составленное в визант. период, не сохранилось. Служба этому святому с кратким Житием, написанная неизвестным автором, была издана в 1903 г. в г. Халкис (*Petit*. Bibliogr. d. acolouthies grecques. P. 113–114). Вскоре после смерти И. К. в центре г. Фивы была построена посвященная ему церковь. С течением времени она разрушилась. Новый храм на этом месте был воздвигнут греч. кор. Ольгой Константиновой. Новая служба этому свя-

тому была составлена мон. *Γερασимом (Μικραϊννάνιτομ)*. В наст. время И. К. считается одним из покровителей г. Фивы; кафедральный собор этого города освящен во имя И. К.

По мнению А. Марку, директора Центра агиографических исследований «Прп. Симеон Метафраст», мощи, хранящиеся в венецианском храме св. Иоанна Предтечи (Сан-Джованни ин Брагора), принадлежат не свт. *Иоанну V (III) Милостивому*, а И. К. и были привезены в Венецию крестоносцами.

Ист.: PG. 140. Col. 260, 269, 276–277; *Petit L.* Documents inédits sur le concile de 1166 et ses derniers adversaires // BB. 1904. T. 11. C. 488; RegPatr, N 1059, 1064, 1073, 1075, 1145; *Ματθαῖος (Λαγγῆς), ἐπ.* Ὁ Μέγας Συναξαριστής τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 1981<sup>5</sup>. Т. 4. Σ. 599–611.

Лит.: *Δελβенаκιώτης Β. Θ.* Ὁ μητροπολίτης Ἰωάννης ὁ Καλοκτένης καὶ αἱ Θῆβαι. Ἀθήναι, 1970; *Παπαγεωργίου Γ.* Ὁ ἅγιος ὁ Ἰωάννης ὁ Καλοκτένης καὶ ἡ ἐποχὴ του. Θῆβαι, 1981; *Fedalto*. Hierarchia. Vol. 1. P. 524; *Σωφρόνιος (Εὐσπρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 235; *Aubert R.* Jean, métropolitte de Thèbes (1014) // DHGE. T. 27. P. 707.

**Э. П. А.**

**ИΟΑΝΝ ΚΑΛΦΑΣ** [греч. Ἰωάννης ὁ Κάλφας] († 1575), нмч. (пам. греч. 26 февр.). Род. в к-польском предместье Галата. В юности обучился ремеслу краснодеревщика (κάλφας означает «подмастерье»), выполнял работы во дворце султана. И. К. был благочестивым христианином, скромным и милостивым. Он собирал приданое сиротам, выкупал из темниц заключенных и творил др. благодеяния. Так как И. К. был хорошим мастером, то ему делали заказы мн. богатые турки. Один агá отдал И. К. в обучение племянника, к-рый полюбил наставника. Желая прислуживать во дворце, он просил И. К. о ходайстве, был взят в число слуг и со временем занял при дворе одну из должностей. Однажды племянник аги спросил И. К., что написано в христ. книгах о прор. Мухаммаде. И. К. отказался говорить с ним о вопросах веры, но тот дал клятву, что не причинит учителю зла. Тогда И. К. сказал, что Мухаммад не пророк, а обманщик и враг Божий, введший в заблуждение мн. простых людей. После этих слов юноша возненавидел наставника. Он призвал единоверцев, к-рые избили мастера, ответили к судье и обвинили в хуле на их веру. И. К. подвергли пыткам и заключили в тюрьму, но он не отрекся от Христа. Тогда И. К. направили на каторжные работы на



6 месяцев, а затем снова заключили в тюрьму. Через 3 месяца везир, видя стойкость мученика, приказал обезглавить его. Мученичество И. К. было написано свящ. Андреем, великим экономом ц. преподобных Феодора Начертанного и Феофана Никейского во Вланге (εις την Βλάγκαν), причащавшим в тюрьме святого. Это Житие помещено в «Новом Мартирологие» прп. *Никодима Святогорца*.

Ист.: NM. Σ. 61–62; Δουκάκης. ΜΕ. Τ. 2. Σ. 403; Ματθαίος. ΜΕ. Τ. 2. Σ. 413–414; Μακάριος, μητρ., Νικόδημος Ἀγιορείτης, Νικήφορος ἱερομόν., Ἀθανάσιος ὁ Πάριος. Συναξαριστής νεομαρτύρων. Θεσσαλονίκη, 1996<sup>3</sup>. Σ. 333–334; Новомученики балканские: Жития мучеников, пострадавших на Балканах после падения К-поля. М., 1999. С. 100–103; Νικόδημος. Συναξαριστής. Τ. 3. Σ. 331.

Лит.: *Sergii (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 55; Χρισόστομος (Παπαδόπουλος). Νεομάρτυρες. Σ. 27; Ἰωάννης ὁ Κάλκρος // ΘНЕ. Т. 7. Σ. 39; Περαντόνης. Λεξικόν. Τ. 2. Σ. 240–241; Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 238.

Э. П. А.

**ИОА́НН КА́МА** [копт. **ΙΩΑΝΝΗΣ ΧΑΜΗ/ΧΑΜΕ/ΚΑΜΕ**] († 20.12.859), св. *Коптской Церкви* (пам. копт. 25 хойака/кихака (21 дек.)). Житие И. К. на коптском языке было составлено спустя более века после его смерти. Краткие сказания об И. К. находятся в копто-араб. Александрийском Синаксаре (XIII–XIV вв.) и в его эфиоп. версии. Нек-рые сведения встречаются в Чудесах Пресв. Богородицы, дошедших в переводе на эфиоп. язык (не ранее кон. XIV в.), и в описании святынь (мощей), составленном в 1088 г. в *Скиту* (Вади-эн-Натрун). Монастырь, основанный И. К., упоминается в «*Истории Александрийских патриархов*» при описании событий 2-й пол. IX в.

Вторая часть имени И. К. (согласно Житию, так назвал святого ангел) может быть истолкована либо как имя собственное, либо как прилагательное копт. языка со значением «черный». В 1-м случае один из вариантов его написания (**ΧΑΜΗ/ΧΑΜΕ**) соотносится с именем аввы Хома (греч. *Χομάι*); посвященная этому подвижнику греч. апофтегма V в. (PG. 65. Col. 436) почти полностью совпадает с завещанием, к-рое И. К. оставил братии основанного им мон-ря (The Life of Abba John Khamé. 1920. P. 358). Эпитет «черный» может иметь 2 объяснения. Согласно одной версии, И. К. был смуглым, вероятно сирийцем. Второе толкование связано с историей

чудесного спасения мон-ря И. К. от разграбления в 966 г.: осаждавших заставило отступить появление большого черного змия.

Местом рождения И. К. Житие называет сел. Джепроменесин (араб. Шубра-Мансина) в окрестностях Арвата в Египте. И. К. был единственным сыном; по настоянию родителей ему пришлось вступить в брак, но он убедил жену хранить девство. Позже он был приведен ангелом в Скит и стал учеником апы Тероти, подвизавшегося при мон-ре св. Макария (Дейр-Амба-Макар) (упоминания об этом подвижнике см.: *Zoega G. Catalogus codicum copticorum manu scriptorum qui in Museo Borgiano Velitris adservantur*. R., 1810. P. 107; *Acta Martyrum / Ed. I. Ballestri, H. Huvernati. Louvain, 1907. Vol. 1: Textus*. P. 202. (CSCO; 43. Copt.; 3)). Он постриг И. К. в монашество и обучил правилам иноческой жизни и богослужебному уставу согласно наставлениям Агафона Столпника (кон. VII — нач. VIII в.), который был учеником Авраама и Георгия, младших современников *Иоанна*, игум. Скитского.

Через нек-рое время И. К. оставил апу Тероти и отправился в мон-рь св. Иоанна Колова (Дейр-Юханнис-эль-Касир). Здесь И. К. вновь явился ангел и повелел основать неподалеку обитель, к-рая будет названа его именем. Пресв. Богородица предсказала И. К., что он построит церковь в Ее честь, и пообещала, что стены нового мон-ря никогда не будут разрушены. В память о посещении Она оставила 3 золотые монеты с изображением Креста, к-рые во время написания Жития И. К. еще хранились в мон-ре.

Слава о подвигах И. К. привлекла к нему много последователей. Когда сложилась монашеская община (ок. 300 чел.), И. К. был вынужден принять сан священника. Он составлял молитвенные правила и монашеские наставления, установил общие ночные псалмопения для всей братии. Во время одного из таких бдений было явление свт. Афанасия Великого, к-рого И. К. особенно почитал. Это послужило поводом для введения особого молитвенного обращения к святителю во время богослужения.

По новому повелению ангела И. К. совершил путешествие в В. Египет. Это дает возможность предположить, что церковь мон-ря Абу-Хиннис на

правом берегу Нила, к юго-востоку от развалин Антинои, посвящена И. К. По другой версии, ее посвящение связано с именем прп. *Иоанна Колова*, но путешествие последнего из Скита было не в В. Египет, а в Клизму, в мон-рь прп. Антония.

Имя И. К. как одного из основателей эфиоп. монашества встречается в эфиоп. источниках, согласно к-рым он был учеником прп. *Пахомия Великого* († 346), отправившего его на проповедь. Вероятно, в его честь был назван 6-й настоятель мон-ря *Дэбрэ-Либанос* (XIV в.; *Тураев Б. А.* Исследования в области агиологических источников истории Эфиопии. СПб., 1902. С. 195–196).

Развалины мон-ря И. К. сохранились к юго-востоку от расположенных рядом мон-рей апы Бишой (Дейр-Амба-Бишой) и Сирийцев (Дейр-эс-Суриани). Главными зданиями монастырского ансамбля были ц. Пресв. Богородицы и башня-крепость с подъемным мостом. Башня была предназначена для укрытия в случае осады кочевников — в ней были устроены мельница, колодец, кельи и даже часовня на верхнем этаже. Мон-рь был окружен мощной стеной 4-угольной формы, внутри находились огород и сад. Известно о посещении обители копт. Александрийским патриархом *Вениамином II* в 1330 г.; о ней упоминает в путевых записках *Людольф фон Зухем* (XIV в.). Впосл. (1430?) монахи оставили эту обитель и перешли в мон-рь Сирийцев, взяв с собой мощи И. К. и мраморную мемориальную плиту с копт. надписью, в которой указана дата кончины И. К. (помещена на зап. стене клироса ц. Пресв. Богородицы). В наст. время Коптская Церковь имеет храм во имя И. К. в Бирмингеме (Великобритания).

Ист.: *The Life of Abba John Khamé / Ed., transl. M. H. Davis*. P., 1920. (PO; T. 14. Fasc. 2); *SynAlex. Vol. 2*. P. 519–522; *The Miracles of the Blessed Virgin Mary and the Life of Hanna / Ed., transl. E. A. W. Budge*. L., 1900; *One Hundred and Ten Miracles of Our Lady Mary / Ed., transl. E. A. W. Budge*. L. etc., 1923. P. 147–148; *Budge E. A. W. The Book of the Saints of the Ethiopian Church*. Camb., 1928. Vol. 2. P. 411–413; *Le Synaxaire éthiopien / Ed., trad. S. Grébaud*. P., 1945. Vol. 4 [2]. P. 67–73. (PO; T. 26. Fasc. 1).

Лит.: *Evelyn-White H. G. The Monasteries of Wadi'n Natrûn*. N. Y., 1932. Pt. 2: The History of the Monasteries of Nitria and of Scetis. P. 305–308, 396; 1933. Pt. 3: The Architecture and Archeology (по указ.); *Martin C. Les Monastères du Wadi Natroun // NRT*. 1935. Vol. 62. P. 113–134, 238–252; *Meinardus O. Monks and*





Monasteries of the Egyptian Deserts. Cairo, 1961. P. 241–244; *Bourguet P., du. Jean Khamé // DSAMDH. Vol. 8. Col. 594–595; Ishak F. Dayr Yuhannis Kama // CoptE. Vol. 3. P. 883; Coquin R.-G. John Kama, Saint // Ibid. Vol. 5. P. 1362–1363.*

**Н. Г. Головина**

**ИΟΑΝΝ ΚΑΜΙΝΙΑΤΑ** [Камениата; греч. Ἰωάννης ὁ Καμινιάτης, Καμενιάτης] (нач. X в.), визант. клирик, чиновник, автор соч. «О взятии Фессалоники» (Εἰς τὴν ἄλωσιν τῆς Θεσσαλονίκης), в к-ром описаны захват и разграбление города эскадрой критских арабов Льва Триполита 31 июля 904 г. Об И. К. известно лишь из текста его произведения. Он род. в 70-х гг. IX в.; принадлежал к сословию низшего клира Фессалоники. Был женат и имел троих детей. При взятии города вместе со всей семьей (женой, детьми, отцом, матерью, дядей и 2 младшими братьями) был захвачен в плен и отправлен арабами на рынок рабов на Крит. Оттуда по договоренности со Львом Триполитом пленников перевезли сначала в Триполи, затем в Тарс, где они, вероятно, были обменены на пленных мусульман, после чего смогли вернуться на родину. И. К. провел в плену неск. месяцев, пережил там смерть отца и младшего сына. Как отмечает И. К., сочинение написано им в Тарсе, еще в плену, по просьбе некоего Григория Каппадокийского в форме рассказа, обращенного к нему (возможно, имя адресата и обстоятельства написания текста являются лит. вымыслом). Первая часть сочинения представляет собой энкомий Фессалонике (главы 3–12). Автор описывает и прославляет свой город: отмечает его живописные и процветающие окрестности, величие и убранство храмов, красоту церковных служб, подчеркивает благочестие жителей, образованность молодежи, упоминает, что город был укреплен и там велась оживленная торговля. И. К. не касается истории Фессалоники, упоминая лишь, что христ. проповедь здесь начал ап. Павел, небесным покровителем города стал св. Димитрий, пастыри и горожане всегда хранили в чистоте правосл. веру. В сочинении содержатся нек-рые сведения о слав. племенах, обитавших в окрестностях города; И. К. упоминает племена друговитов, сагудатов и стримонцев, к-рые в это время считались союзниками Византийской империи, но иногда нападали на окрестности Фессало-

ники. В основной части автор подробно описывает приготовления к обороне, 3 дня осады города, грабежи, убийства и пленение жителей после его захвата, рассказывает об их тяжелом плавании в трюмах араб. кораблей на Крит и в Сирию, о продаже в рабство и о пути до Тарса (главы 16–78). Произведение заканчивается просьбой к Григорию Каппадокийскому помолиться об избавлении от тягот, выпавших на долю И. К. и его семьи (гл. 79). И. К. не был профессиональным литератором; он неоднократно пишет, что неискушен в писательском ремесле. Тем не менее его произведение написано ярким языком, лексика и стиль базируются в основном на текстах Свящ. Писания и творениях отцов Церкви, церковная традиция определяет его взгляды на мир. Хотя И. К. и гордится благочиствием земляков, но считает разграбление Фессалоники заслуженной карой за грехи горожан, что явно противоречит картине всеобщего процветания (главы 12–15). Избавление города от нашествия И. К. связывает с заступничеством вмч. *Димитрия Солунского*. И. К. резко отзывается о язычестве, видит в «гомеровской музе» и «мифическом Орфее» лишь призрачный обман, суеверие, соблазнявшее древних эллинов. Эти высказывания И. К. представляются едва ли не наиболее поздним свидетельством антиязыческой полемики в Византии; в XI–XII вв. литераторы будут относиться к древней культуре нейтрально и даже испытывать к ней интерес.

Сочинение И. К. было мало известно в Византии, сохранилось только в поздних рукописях (XV–XVI вв.). Впервые оно издано Львом Алляцием в 1653 г. В тексте обнаружен ряд возможных анахронизмов, в связи с чем в научной лит-ре высказывалось мнение о том, что произведение И. К. было создано значительно позже X в., вероятно в XV в., после захвата Фессалоники турками. Тем не менее эта т. зр. не принимается большинством совр. ученых (см.: *Kazhdan. 1978*).

Изд.: *De excisio Thessalonicensi // Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus / Hrsg. I. Bekker. Bonn, 1838. P. 487–600. (CSHB; 45); Idem // PG. 109. Col. 525–636; De expugnatione Thessalonicae / Ed. G. Böhlh. B., 1973. (CFHB; 4; Ser. Berolin.); Две византийские хроники X века / Пер. С. В. Поляковой, И. В. Феленковской. М., 1959; *Ἰωάννου του Καμενιάτου**

*Στην ἄλωση τῆς Θεσσαλονίκης 904 χ. μ. / Εκδ. Γ. Τσάρας. Θεσσαλονίκη, 1987.*

Лит.: *Krumbacher. Geschichte. S. 265–266; Struck A. Die Eroberung Thessalonikes durch die Sarazenen im Jahre 904 // BZ. 1905. Bd. 14. S. 535–562; Hunger. Literatur. Bd. 1. S. 357–359; Наследова Р. А. Ремесло и торговля Фессалоники конца IX — начала X в. по данным Иоанна Камениаты // ВВ. 1956. Т. 8. С. 61–84; она же. Македонские славяне кон. IX — нач. X в. по данным Иоанна Камениаты // Там же. Т. 11. С. 82–97; *Kazhdan A. Some Questions Addressed to the Scholars Who Believe in the Authenticity of Kaminiates' «Capture of Thessalonica» // BZ. 1978. Bd. 71. S. 301–314; Christides V. Once again Caminiates' «Capture of Thessaloniki» // Ibid. 1981. Bd. 74. S. 7–10; Karayannopoulos J., Weiss G. Quellenkunde zur Geschichte von Byzanz (324–1453). Wiesbaden, 1982. S. 372–373; Библиков М. В. Развитие исторической мысли // Культура Византии. М., 1989. Т. 2. С. 119–120; ODB. Vol. 2. P. 1098–1099; *Καρτοζιλιος Α. «Н ἄλωση τῆς Θεσσαλονίκης»* Иоанна Камениаты: Размышления о подлинности текста // ВВ. 1994. Т. 55. С. 62–68.**

**ΙΟΑΝΝ ΚΑΝΑΝ** [греч. Ἰωάννης ὁ Κάνανος] (сер. XV в.), визант. историк, автор «Истории войны при Константинополе в 1422 г.» (Ἱστορία περὶ τοῦ ἐν Κωνσταντινουπόλει γεγενοῦτος πολέμου κατὰ τὸ ζήλ' ἔτος), посвященной осаде столицы тур. султаном, закончившейся отступлением турок. О жизни И. К. почти ничего не известно; вероятно, он был клириком в К-поле. Возможно, И. К. и Канан Ласкарик, к-рый в это время путешествовал по Сев. Европе, — одно лицо, хотя это предположение не имеет достоверных свидетельств.

Краткое произведение И. К. содержит рассказ о военных действиях в ходе кампании; И. К. отмечает участие столичных священников и монахов в обороне, пишет о заступничестве Пресв. Богородицы за город. Но сочинение почти лишено информации о жизни города и имп. двора и т. п. Политическая ситуация в Византии описывается кратко; автор упоминает о передаче власти большим имп. Мануилом II своему сыну Иоанну VIII. Сочинение отличается простотой стиля; по лит. форме оно сходно с «Историей захвата Фессалоники» *Иоанна Анагноста*.

Изд.: *Ioannes Cananus. De Constantinopoli anno 1422 oppugnata narratio // Georgius Phrantzes, Ioannes Cananus, Ioannes Anagnostes / Ed. I. Bekker. Bonn, 1838. P. 457–479; PG. 156. Col. 61–81.*

Лит.: *Hunger. Literatur. Bd. 1. S. 482–484; Schreiner P. Die byzantinischen Kleinchroniken. W., 1975. Bd. 2. S. 414–415; Karayannopoulos J., Weiss G. Quellenkunde zur Geschichte von Byzanz (324–1453). Wiesbaden, 1982. S. 522–523.*



**ИОА́НН КАНТАКУ́ЗИН** [греч. Ἰωάννης Καντακουζηνός] (ок. 1295–15.06.1383, Мистра, Пелопоннес), в монашестве Иоасаф (с 4 или 10 дек. 1354), византийский император (Иоанн VI Кантакузин; 26 окт. 1341–4 или 10 дек. 1354), гос. деятель, богослов, писатель (лит. псевдоним Христодул, Χριστόδουλος). Отец И. К., возможно, также Иоанн, упомянут лишь в «Истории» И. К. (*Cantacus. Hist. Vol. 1. P. 85*). В 21 год он получил должность наместника Пелопоннеса и занимал ее 8 лет до своей смерти. После смерти отца воспитанием И. К. занималась его мать Феодора Палеологина Ангелина Кантакузина, тетка Андроника Младшего (впосл. имп. *Андроник III Палеолог*; 1328–1341). И. К. не только был двоюродным братом Андроника Младшего, своего сверстника, но и, как предполагает Ф. Дёльгер (*Dölger. 1938*), совершил с молодым Андроником чин *братотворения*. И. К. женился на Ирине Асанине, дочери Андроника Палеолога Комнина Асана (наместник Морен в 1316–1321 и Фракии в 1341–1343), сестре Мануила Комнина Рауля Асана. Тем самым И. К. породнился с могущественным кланом Асанов, родственников царей Болгарии. В браке родились сыновья Матфей (ок. 1325–1383 или 1391; соправитель И. К. в 1353–1357, деспот Морен в 1361–1382), Мануил (ок. 1326–1381; деспот Морен с 1349), Андроник (ок. 1334–1347); дочери Мария († после 1379; с 1339 замужем за правителем Эпира Никифором II Орсини), Феодора († после 1381; с 1346 замужем за эмиром Орханом), Елена (1333–1396; с 1347 замужем за визант. имп. *Иоанном V Палеологом*).

И. К. получил обычное для юношей имп. крови классическое образование при дворе имп. *Андроника II Палеолога* (1282–1328), воспитываясь вместе с буд. имп. Андроником III; наставником обоих юношей был сенатор Константин Палама, отец свт. *Григория Паламы*. Возможно, что свт. Григорий (род. в 1296) также обучался вместе с И. К.; если это так, то их учителем мог быть и *Феодор Метохит*. В любом случае И. К. и свт. Григорий Палама были знакомы с юности. Стиль исторического произведения И. К., написанного под псевдонимом Христодул, обнаруживает знакомство с греч. классикой, ограниченное популярными авторами:



*Имп. Иоанн Кантакузин в образе императора и монаха. Миниатюра из сборника богословских трудов Иоанна Кантакузина (Paris. gr. 1242. N 355. Fol. 437)*

Аппианом, Плутархом, Еврипидом, Фукидидом, а также греч. мифами и пословицами. Правда, визант. историк *Никифор Григора* противоречит сам себе, отмечая то склонность И. К. к образованию, то его недостаточную образованность (*Nicéph. Greg. Hist. Vol. 2. P. 919, 966*). Тем не менее И. К. знал отлично «Историю» Фукидида, к-рый, вероятно, сильно повлиял на формирование его мировоззрения и политической культуры.

И. К. хорошо владел итал. (или каталон.?) языком, т. к. лично общался со своими наемниками. Правдоподобны сведения о знании И. К. тур. языка, но маловероятно владение латынью, к-рую по просьбе И. К. изучал его выдвигенец Димитрий *Кидонис*. И. К. занимал видное положение в интеллектуальной жизни Византии, общался со всеми значительными философами и богословами того времени (*Михаилом Гаврой, Никифором Хумном, Никифором Григорой, Димитрием Кидонисом, митр. Эфесским Матфеем (Мануилом) Гавалой, Феодором Иртакином*). Мануил Фил и Симон Атуман посвятили ему стихи, а *Фома Магистр* — политический трактат. В качестве идеального правителя в своих энкамиях и трактатах его прославляли Никифор Григора, Димитрий Кидонис, Фома Магистр, *Николай Кавасила*. И. К. охотно поддерживал интеллектуалов. В частности, он за-

казал Никифору Григоре комментарий к произведению *Синесия* Киренского «О сновидениях». И. К. радушно принял философа *Варлаама Калабрийского* ок. 1330 г. и способствовал организации диспута между ним и Никифором Григорой в своем столичном доме зимой 1331/32 г. Никифор Григора и Димитрий Кидонис отмечали страстную любовь И. К. к книгам, к-рую он сохранял на протяжении жизни.

Военный профессионализм и крепкое здоровье формировали образ аристократа той эпохи. Впервые только в возрасте 53 лет И. К. серьезно заболел нервной лихорадкой, от к-рой лечился целый год. Военную подготовку И. К. вместе со своим родственником Сиргианом получил у Иоанна Ангела (*Cantacus. Hist. Vol. 1. P. 274*; видимо, это дядя И. К. Иоанн Синахерим Ангел, великий стратопедарх (военачальник); ср.: *PLP, N 25146*). По личному признанию И. К., примерами для него были Сципион Африканский, Помпей Великий и Сулла, сведения о к-рых, разумеется, почерпнуты у Плутарха. Отличительной чертой таланта И. К. было умение заметить достоинства других и опереться на способных людей, хотя нередко выдвигенцы И. К. становились его противниками (*Иоанн XIV Калека, Алексей Апокавк, Никифор Григора, Димитрий Кидонис*).

Наряду с др. аристократами, такими как Феодор Синадин, Иоанн Ангел, Михаил Мономах, И. К. вошел в свиту воинственного и решительного имп. *Михаила IX Палеолога*, сына и соправителя Андроника II, и в возрасте ок. 25 лет получил почетный придворный чин 22-го ранга «великий папия» (μέγας παπίας), который в то время не предполагал конкретных обязанностей. Политическая карьера И. К. начинается в 1320/1 г., когда он вместе со своим родственником Сиргианом Палеологом получил в военное и адм. управление небольшую область Фракии вокруг Адрианополя.

**Гражданская война 1321–1328 гг.** Случайное убийство Андроником III своего брата Мануила в сент. 1320 г. ускорило кончину тяжелораненого Михаила IX Палеолога (12 окт. 1320) и привело к династическому кризису, т. к. имп. Андроник II официально устранил от престолонаследия братоубийцу. Наместники Фракии выступили в поддержку молодого Андроника. В ночь на 20 апр. 1321 г.







Андроник Младший бежал из К-поля в Адрианополь, где уже собралось войско под командованием Сиргиана. И. К. возглавлял канцелярию и заведовал финансами с помощью Алексея Апокавка. Используя непопулярность среди населения Андроника II, обещая жителям полную отмену налогов, войска наместников взяли под контроль Фракию и Македонию. 6 июня 1321 г. конфликт закончился примирением; под управление Андроника Младшего отошла вся Фракия. В нояб. 1321 г. в результате разгоревшегося соперничества между И. К. и Сиргианом последний перешел на сторону Андроника II, что вновь обострило конфликт. Выступив в поход с И. К., Андроник III поручил свою жену и двор в г. Дидимотихе попечению матери И. К. Феодоры Кантакузины. В июле 1322 г. противостояние закончилось заключением мира в Эпиватах; по его условиям имп. двор Андроника III в Дидимотихе был взят на гос. содержание. 2 февр. 1325 г. Андроник III был официально провозглашен соправителем Андроника II. Вероятно, тогда же И. К. получил высшую военную должность великого *доместика* (Nicol. The Byzantine Family... 1968. P. 36), хотя, возможно, это произошло лишь в конце гражданской войны (Guilland. 1938. P. 58, 64, 72). По Псевдо-Кодину (Ps.-Codin. De offic. // Verreaux. 1966. P. 136), эта должность была пожалована И. К. еще до войны Андроником II, а Андроник III пожаловал ему высший чин кесаря (Weiss. 1969. S. 10–11). В окт. 1326 г. Андроник III женился 2-м браком на Анне Савойской. Во время возвращения супружеской четы из К-поля ко двору в Дидимотих на них напали тур. мародеры. И. К. едва не погиб, организуя оборону брачного кортежа (Cantacus. Hist. Vol. 1. P. 206–207).

В нач. 1327 г. междоусобная борьба возобновилась. На стороне Андроника III выступил болгар. царь Михаил III Шишман, а союзником Андроника II стал сербский кор. Стефан Урош III. В период военных действий мать И. К. вновь руководила двором и обороной Дидимотиха. Вероятно, именно тогда в отношениях между имп. Анной Савойской и Феодорой Кантакузиной возникли трения. Зимой 1327/28 г. жители Фессалоники подняли восстание в поддержку Андроника III; вскоре город перешел под его контроль.

Андроник III и И. К. овладели Серрами, после чего сопротивление армии Андроника II было сломлено. 24 мая 1328 г. войска под командованием Феодора Синадина ворвались в К-поль и начали расправу над приверженцами Андроника II. Историк Никифор Григора сообщает, что многое из награбленного солдатами в столице прямо направлялось в казну Андроника III. И. К. был единственным, кто воздержался от поношений старого императора и его сторонников (Niceph. Greg. Hist. Vol. 1. P. 432).

**Правление Андроника III (1328–1341).** В кон. 20-х — 30-х гг. XIV в. на ключевых гос. постах находились люди из окружения И. К. Финансами руководил Алексей Апокавок, занявший пост *месадзона*; до 1330 г. эпархом (градоначальником) К-поля был Феодор Синадин, затем этот пост также перешел Апокавку. Позднее Апокавок стал также командующим флотом. Но т. к. Андроник III с И. К. часто отсутствовали в столице, то реальная исполнительная власть оказалась именно в руках Апокавка, к-рый вел текущие дела совместно с имп. Анной и Феодорой Кантакузиной. И. К. сосредоточился на военной и дипломатической деятельности и был первым, хотя и не единственным советником императора.

В своей «Истории» И. К. изображает себя главным организатором военно-политических предприятий византийцев этого периода, что, естественно, надо принимать с осторожностью, т. к. у императора были и др. советники. В июне 1329 г. имп. Андроник и И. К. предприняли поход в М. Азию на помощь осажденной османским эмиром Орханом I Никее. Несмотря на ряд побед, поход закончился катастрофой в битве у Филокрине, где Андроник был тяжело ранен, а И. К. едва избежал смерти, отступая с остатками армии. Никее сдалась османам 2 марта 1331 г. Последствия гражданской войны проявились в том, что сторонники Андроника II не привели свои войска на помощь, когда узнали о ранении Андроника III. В кон. 1329 г. византийцы успешно отвоевали у генуэзцев о-в Хиос, генуэзская Фокея признала сюзеренитет К-поля, а Лесбос удалось отстоять от нападения латинян. В 1330 г., после разгрома сербами коалиции монголов и болгар, Андроник III под предло-

гом мести за изгнание своей сестры Феодоры (жены погибшего болгар. царя Михаила III Шишмана) из Тырнова объявил войну Болгарии, захватив болгарские опорные пункты на границе с визант. Фракией, а также порты Анхиал и Месемврию; по мирному договору в Русокастро в 1332 г. захваты были узаконены.

В 1330 г., во время тяжелой болезни, Андроник III завещал власть имп. Анне Савойской, ожидавшей ребенка, при регентстве И. К., что фактически могло устранить династию Палеологов от власти, т. к. было неизвестно, какого пола будет ребенок. Тогда же Феодор Дука Синадин (после И. К. 2-е по влиянию лицо в империи), опасаясь мятежа сторонников Палеологов, заточил Андроника II в мон-рь, чтобы не допустить его возвращения на престол. Там Андроник II скончался 13 февр. 1332 г.

Бесчинства тур. пиратов заставили Византию в авг.—сент. 1332 г. образовать морской союз с Венецией и иоаннитаме Родоса. 8 марта 1334 г. по инициативе Римского папы Иоанна XXII в Авиньоне было достигнуто соглашение о создании морского антитурецкого союза с участием Венеции, Византии, госпитальеров, Кипра и Папского престола. В этом политическом контексте с новой силой возник вопрос о возобновлении полемики об унии Римско-католической и Восточной Церквей. В 1334 г., несмотря на сопротивление К-польского Свящ. Синода, И. К. добился постановления на К-польский Патриарший престол Иоанна XIV Калеки (1334–1347), входившего в круг приближенных И. К. Антитур. союз распался уже в 1335 г., после захвата генуэзцами визант. Лесбоса. В авг. 1335 г. Андроник и И. К. были вынуждены начать войну против генуэзцев, напав на их крепости на Лесбосе и в Фокее. Поскольку генуэзцы на Лесбосе захватили в плен сыновей тур. эмира Сарухана, И. К. заключил тайный союз с эмирами Саруханом, Хидином и Умуром. Вероятно, в 1337 г., во время совместного похода византийцев и турок против албанцев, на Балканах завязались дружеские отношения между И. К. и Умуром. По просьбе И. К. Умур освободил от дани христ. население Филадельфии (М. Азия). С этого времени в визант. политике становится преобладающей протур. ориентация, делается ставка на союз с Османами и их вассалами.





**Гражданская война 1341–1347 гг.** Поводом к войне явился вопрос об опеке над малолетним имп. Иоанном V Палеологом (род. 1332) после внезапной смерти Андроника III 15 июня 1341 г. Свое право на опеку И. К. обосновывал родственными отношениями с усопшим императором (претендуя тем самым на главенство над всем родом Палеологов), своим статусом соправителя, к-рый якобы пожаловал ему Андроник III de facto через возложение на И. К. царских одеяний. Но в первую очередь И. К. рассчитывал на богатства своего клана. Пост великого доместика не давал ему никаких выгод и не прибавлял авторитета, т. к. армией командовал сам император (хотя в «Истории» И. К. всячески преувеличивает свои военные подвиги). В отличие от И. К. Алексей Апокавк не только лично командовал созданным им (частью на собственные деньги) флотом, но и пользовался поддержкой многочисленных моряков. Как распорядитель казны Апокавк обладал наличностью для найма войск, в то время как богатства клана Кантакузидов, заключавшиеся в недвижимости, можно было легко конфисковать. Андроник III не оставил ясного распоряжения об опеке, а имп. Анна к этому времени настолько возненавидела Феодору Кантакузину, что мечтала от нее избавиться любым способом, панически опасаясь тайных убийц. Все лето 1341 г. шла напряженная скрытая борьба партий в К-поле. Апокавк сначала побуждал И. К. захватить престол, затем пытался выкрасть Иоанна V из столицы, был схвачен, но прощен императрицей по просьбе И. К. (или патриарха). На заседаниях синклита Апокавк проявил себя ловким демагогом, легко «переигрывая» И. К.

В июле 1341 г. И. К. присутствовал на Соборе (RegPatr, N 2212), на который был вызван патриархом Иоанном XIV в качестве обвиняемого *Григорий Акиндин*, выступавший с обвинениями против свт. Григория Паламы после осуждения Варлаама на июньском Соборе того же года. Июльский Собор 1341 г. осудил Акиндина, но решение не было зафиксировано письменно (см. разделы «Полемика с Варлаамом Калабрийским» и «Полемика с Григорием Акиндином» в ст. *Григорий Палама*). Как и на июньском Соборе того же года против Варлаама, И. К.

стремился погасить конфликт, грозивший расколом Церкви.

23 сент. 1341 г. И. К. отправился готовить войско для похода на помощь баронам Ахайи, к-рые соглашались признать сюзеренитет империи. В отсутствие И. К. патриарх Иоанн и Алексей Апокавк привлекли на свою сторону тестя И. К. Андроника Асана с его братьями Исааком и Константином и подняли столицу против сторонников И. К. Феодора Кантакузидина, а также невестка И. К. Елена, жена старшего сына Матфея, были схвачены и брошены в тюрьму, где в тяжелых условиях Феодора умерла 6 янв. 1342 г. Имущество семьи и ее сторонников в столице было конфисковано. 42 сторонника И. К. с семьями и со слугами бежали из К-поля. И. К. получил приказ распустить армию и оставить должность великого доместика. В ответ И. К. 26 окт. 1341 г. в Дидимотихе провозгласил себя императором. В своем декрете он упомянул прежде всего имп. Анну с Иоанном V и только после них себя с супругой Ириной, признавая тем самым легитимность Палеологов. 29 окт. он сложил с себя парадные одежды и облекся в траур по покойному «брату и императору», т. е. по Андронику III. И. К. заявил, что борется не против законного имп. Иоанна V, но против «диктатора» Алексея Апокавк. Несмотря на то что И. К. был ближайшим соратником Андроника, все же главой правительства был Апокавк и традиционно регентами в малолетство императора считались императрица и патриарх, поэтому претензии И. К. не соответствовали правосознанию византийцев. И. К. первоначально не нашел широкой поддержки; верными ему остались только города Фракии Дидимотих, Памфил, Коприн, а также крепость Эмпитий. Все остальные города империи последовали примеру Адрианополя, где народное собрание 27 окт. 1341 г., созванное сторонниками И. К., фактически переросло в мятеж против И. К. Патриарх Иоанн отлучил И. К. от Церкви, а 19 нояб. 1341 г. короновал Иоанна V. В марте 1342 г. И. К. предпринял поход на Фессалонику, оставив в Дидимотихе жену и зятя Мануила Асана с небольшим гарнизоном (город осадили болгары). Поход окончился неудачей, т. к. наместник Фессалоники Феодор Синадин, бывший на стороне И. К., перешел с армией

на сторону Апокавк, узнав, что идущий ему на помощь И. К. не имеет средств, чтобы закупать продовольствие и платить солдатам, к-рые роптали из-за задержки жалования (*Niceph. Greg. Hist. Vol. 2. P. 633*). И. К. отказался от завоевания Фессалоники из-за яростного сопротивления населения.

В 1342 г. И. К. поддержали сербы и знать Фессалии (ее правителем стал его кузен Иоанн Ангел). В нач. 1343 г. союзник И. К. эмир Айдина Умур I начал активные действия с большим флотом и армией против болгар, осаждавших Дидимотих. Болгар пригласила на помощь против войск К-поля Ирина, супруга И. К., но армия болг. царя *Иоанна Александра*, отогнав константинопольцев, сама осадила город. Помощь сельджуков побудила И. К. возобновить наступление на Фессалонику весной 1343 г., но сербы перешли на сторону Иоанна V и регентов. И. К. вновь вынужден был отступать в сторону Веррии, окрестности которой были страшно опустошены тур. союзниками к-польского правительства. В то же время Алексей Апокавк пытался любыми средствами перекупить Умура. И. К. полагал, что Умур отверг предложения К-поля, т. к. он признавал легитимность имп. титула И. К. Совр. исследователи (*Werner. 1965. P. 255–276*) видят в поведении Умура корыстный расчет: союз с И. К. позволял сельджукам участвовать в дальнейшем разжигании гражданской войны и охотиться за пленниками на территориях Сербии, Болгарии, Византии для работорговли. Тем не менее любые попытки правительства Апокавк наневбовать турок против И. К. заканчивались либо их переходом на сторону И. К., либо потерей контроля над ними, что показывает высокий авторитет И. К. среди сельджуков и османов.

В авг. 1343 г. Римский папа Климент VI возродил антитур. союз и совместно с иоаннитами, Кипром и Венецией продолжил борьбу против тур. пиратства. 28 окт. 1344 г. латинянами была взята крепость у входа в гавань Смирны и флот Умура оказался запертым в гавани. И. К., действуя на стороне Умура, в 1344 г. выдал ему планы зап. коалиции. Несмотря на возвращение Смирны к Умуру в янв. 1345 г., военная мощь эмирата Айдин была подорвана латинянами и И. К. вступил в пере-







говоры о союзе с Орханом I, эмиром османов, врагов сельджуков Умура. Условием союза с И. К. эмир выдвинул брак с дочерью И. К. Феодорой. В своей «Истории» И. К. умалчивает об обстоятельствах заключения этого брака, но Никифор Григора сообщает о «давлении» на И. К., т. к. брак не соответствовал церковным правилам. Феодора сохранила правослабие, но не стала первой женой в гареме эмира, т. к. это место уже было занято.

В нач. 1345 г. войска И. К. в союзе с Умуром и Сулейманом (сыном Орхана) взяли Адрианополь и появились у стен К-поля. И. К. отправил ко двору Иоанна V 2 монахов-францисканцев с предложением мира, но получил категорический отказ. 11 июня 1345 г. неожиданно был убит Алексей Апокавк. Сын убитого Иоанн Апокавк попытался перейти на сторону И. К. и сдать Фессалонику, что стоило ему жизни, т. к. вызвало в городе восстание зилотов, возглавленное Андреем Палеологом, и избившие сторонников И. К.

Воспользовавшись гражданской войной, сербы захватывали одну визант. крепость за другой, несмотря на протесты И. К. После занятия Серр Сербский патриарх свт. *Иоанникий II* и Болгарский патриарх *Симеон* в Скопье короновали *Стефана IV Душана* как «императора сербов и греков» (16 апр. 1346). Именно в ответ на серб. имперские претензии И. К. спешно организовал в Адрианополе свое венчание на царство, к-рое было проведено 21 мая 1346 г. титулярным Иерусалимским патриархом *Лазарем* (противником Иоанна XIV). Для легализации коронации Собор митрополитов и епископов там же принял решение о низложении К-польского патриарха Иоанна XIV Калеки.

3 февр. 1347 г. отряд турок-османов помог И. К. овладеть К-полем. За неск. часов до этого Собор епископов в К-поле под председательством имп. Иоанна V в присутствии имп. Анны также низложил патриарха Иоанна XIV. 8 февр. 1347 г. прошел Собор во Влахернах, где кроме осуждения Варлаама и Акиндина было достигнуто соглашение о разделении власти. И. К. становился единоличным правителем сроком на 10 лет (в 1357 Иоанну V исполнялось 25 лет, что по рим. законам являлось возрастом совершеннолетия). Принципиальным пунктом соглаше-

ния было требование И. К. о том, чтобы малолетний Иоанн V относился к нему, как к отцу. Этот пункт был подкреплен свадьбой Елены, дочери И. К., и Иоанна V. Тем самым И. К. становился тестем императора и главой клана Палеологов.

За 3 следующих года Елена родила Иоанну V 3 детей, что весьма укрепило этот союз. Офиц. коронация И. К. и его жены Ирины Асанины была проведена 21 мая 1347 г. в К-поле патриархом *Исидором I Вухиром*; по этому случаю была объявлена всеобщая амнистия. Эмир Орхан не понимал подобной заботы И. К. о легитимации власти и подослал в 1349 г. к Иоанну V убийцу, к-рый был обезврежен самим И. К.

**Единоличное правление И. К. (1347–1354).** И. К. оказался в двусмысленной ситуации, т. к. после окончания гражданской войны в Византии зап. союз продолжал войну против Умура (погиб в бою в 1348) и под угрозой атаки латинян на К-поль Византия была вынуждена к ним присоединиться. В хрисовуле к папе Клименту VI от 22 сент. 1347 г. И. К. оправдывает свою прежнюю политику, утверждает, что якобы не искал союза с турками, но был к тому вынужден, одобряет планы крестового похода против турок и готов к нему присоединиться. Вернер (*Werner*. 1966. S. 120) оценивает И. К. как опытного политического тактика, озабоченного «заключением византийско-тюркского союза против генуэзцев и османов», к-рый обещал Западу участие в коалиции против турок и при этом тайно сотрудничал с Умуром, ведя двойную игру.

Наиболее острая проблема, вставшая перед И. К., — снабжение столицы хлебом из Сев. Причерноморья. В целях безопасности гос-ва И. К. снизил ввозные пошлины на продовольствие и прекратил раздачу откупов генуэзцам, а осенью 1347 г. созвал на к-польском ипподроме народное собрание для одобрения новых налогов на строительство флота, к-рые подрывали его авторитет в народе. Начавшееся строительство флота спровоцировало нападение генуэзцев общины Галаты на верфи 15 авг. 1348 г. и вызвало «галатскую войну».

1 окт. 1348 г. И. К. вновь созвал народное собрание, чтобы получить одобрение «демоса» на продолжение строительства флота и войну с Генуей. Прямые обращения к народу

свидетельствуют о том, что собственные ресурсы власти И. К. фактически исчерпал. В 1348 г. И. К. отправил посольство Георгия Спанопула и Николая Сигера в Авиньон к папскому двору для переговоров об унии Церквей, а в 1349 г. принял в К-поле 2 папских легатов, т. к. папская курия вместе с Венецией поддерживала усилия И. К. по ликвидации генуэзской монополии на торговлю в Причерноморье. «Галатская война» закончилась поражением визант. флота 5 марта 1349 г. и подтверждением всех торговых привилегий Генуи. Генуэзцы превратили Галату в неприступную крепость и фактически контролировали Золотой Рог.

После смерти патриарха Исидора в февр. 1350 г. И. К. в надежде обрести мир в Церкви предложил сан патриарха Никифору Григоре (*Nicéph. Greg. Hist. Vol. 2. P. 1037–1042*), но тот решительно отказался пойти на компромисс и с помощью учеников продолжал активную агитацию против паламизма. Патриархом стал настоятель афонского мон-ря Иви-рон ученик прп. *Григория Синаита* Каллист, к-рый также безуспешно пытался найти компромисс с Григором. И. К. в «Истории» упоминает, что именно после смерти Исидора у него с супругой впервые появилось серьезное намерение передать власть Иоанну V и удалиться в мон-рь св. Мамы вместе с лучшими друзьями: Николаем Кавасилой и Димитрием Кидонисом (*Cantacus. Hist. Vol. 3. P. 105–111*). Но возникший конфликт между архонтами Фессалоники пробудил надежды И. К. на переход города под его власть и заставил его выступить в поход вместе с Иоанном V, сыном Матфеем и османской конницей Сулеймана (сына эмира Орхана). Фессалоника находилась под управлением назначенных Иоанном V архонтов Андрея Палеолога и Алексея Метохита Палеолога. В 1349 г. архонты отказались принять свт. Григория Паламу на митрополичью кафедру, поскольку не признавали И. К. законным императором и не принимали его ставленников. Однако вскоре, ввиду нарастающей серб. опасности, Алексей Метохит сам обратился к И. К. за помощью. В начале похода турки внезапно были отправлены в М. Азию распоряжением Орхана, а И. К. был вынужден нанять 22 пиратских судна для усиления своей армии (*Ibid.*



Р. 114–117; *Niceph. Greg. Hist. Vol. 2. P. 876*). Свт. Григорий Палама вскоре занял Фессалоникийскую кафедру, хотя полного контроля над городом И. К. добиться все же не удалось.

Разгоревшийся в 1350 г. между Генуей и Венецией военный конфликт привел к блокаде Галаты венецианско-арагонским флотом весной 1351 г. Подозревая И. К. в содействии венецианцам, галатцы начали обстрел К-поля из метательных орудий. Византия была вынуждена вступить в войну на стороне Венеции; на стороне Генуи выступил эмир османов Орхан. Но 13 февр. 1352 г. венецианский флот был разгромлен, и Византия оказалась лицом к лицу с могущественной Генуей. Взять укрепления Галаты византийцы были не в состоянии и подписали мирный договор, к-рый фактически поставил подвоз продовольствия в столицу под полный контроль Генуи. Эти события, к-рые современниками непосредственно связывались с правлением И. К., значительно подорвали его авторитет в столице.

27 мая 1351 г. в К-поле открылся Собор под председательством И. К. и патриарха *Каллиста I*, к-рый должен был решить вопрос о православии учения свт. Григория Паламы. В результате богословие свт. Григория Паламы было признано православным и согласным с учением отцов Церкви и был обнародован соборный томос (см. разд. «Полемика с Никифором Григорой» в ст. *Григорий Палама*).

В 1352 г. Иоанн V был отправлен из столицы в Дидимотих. С новой силой разгорался конфликт между Палеологами и Кантакузинами. Иоанн V, побуждаемый к войне Стефаном Душаном и венецианцами, недовольными миром И. К. с Генуей, получил от Венеции деньги для войны с И. К. на условиях уступки о-ва Тенедоса. И. К. удалось погасить конфликт при посредничестве Анны Савойской; Иоанну V в удел был дан Дидимотих, а Матфею Кантакузину — Адрианополь. Между наместниками тотчас же начались военные действия. В июне 1352 г. Османы опять действовали как союзники И. К., к-рый двинул войско на помощь сыну Матфею, блокированному в Адрианополе Иоанном V. Турки разорили Пифион близ Дидимотиха. Осенью патриарх Каллист I безуспешно пытался погасить конфликт между императорами. В том же году

сын Орхана Сулейман занял все крепости Фракии; Византия не имела сил для сопротивления.

В нач. 1353 г. И. К. предъявил патриарху Каллисту требование короновать его сына Матфея и не помянуть более династию Палеологов за литургией, т. е. освятить авторитетом Церкви окончательный переход власти к Кантакузинам. Несмотря на уговоры, патриарх отверг требования, покинул резиденцию и удалился в мон-рь в К-поле, откуда продолжал исполнять свое служение. И. К. безуспешно пытался уговорить патриарха Каллиста вернуться, посылая к нему видных епископов, а также *Филофея Коккина* (К-польский патриарх в 1353–1354, 1364–1376). Для обоснования прав И. К. анонимный автор написал специальный трактат (*Failler. 1973*), где подчеркивал, что патриарх не имеет права выбирать императора; выбор осуществляют «армия, сенат и народ», а патриарх — «священник», совершающий коронацию. Вскоре Каллист был официально низложен и бежал сначала к латинянам в Галату, а затем к Иоанну V на о-в Тенедос, где опубликовал многочисленные обвинения против И. К. и к-польского клира. Обвинительная речь Каллиста против И. К., переданная Никифором Григорой, среди прочих упреков содержала и упоминание о денежных выплатах тур. наемникам Орхана в 1347 г. из сумм, поступивших на ремонт собора Св. Софии от московского кн. *Симеона Иоанновича Гордого* (*Niceph. Greg. Hist. Vol. 3. P. 200*).

В февр. 1354 г. Матфей Кантакузин был коронован в храме Успения Богородицы во Влахернах (К-поль) И. К. и патриархом Филофеем Коккином. Переломным для экспансии Османов в Европу стал 1354 год, когда они захватили покинутый населением в результате землетрясения г. Галлиполи, заселили его и превратили в свой опорный пункт. В 1354 г. в плен к османам попал митр. Фессалоникийский свт. Григорий Палама, к-рый должен был посредничать на переговорах между И. К. и Иоанном V. Патриарх Филофей Коккин подробно сообщает, почему у И. К. не было денег на выкуп свт. Григория (*Φιλοθέου Κοκκίνου Ἀγιολογικὰ ἔργα / Εκδ. Δ. Μ. Τσαμτζ. Θεσσαλονίκη, 1985. Σ. 552*). Отречение И. К. в 1354 г. помешало осуществлению этих планов; свт. Григорий Палама был выкуплен сербами в июле 1355 г.

22 нояб. 1354 г. Иоанн V с помощью генуэзского корсара Франческо Гаттилузи проник в К-поль с небольшим отрядом, что вызвало народное восстание против Кантакузинов. И. К. послал за помощью к своему сыну Матфею, туркам и Андронику Асану. Сам И. К. с отрядом наемников-каталонцев был блокирован во дворце. 24 нояб. состоялось новое соглашение между императорами о продолжении совместного правления, разделе доходов казны и назначении Матфея Кантакузина правителем Адрианополя и Родос с неограниченной властью. 27 нояб. наемники-каталонцы стоворились покинуть И. К. Всеобщая ненависть населения, раздраженного непомерными налогами, сделала невозможным дальнейшее пребывание И. К. императором. 4 или 10 дек. 1354 г. И. К. отрекся от престола, принял постриг с именем Иоасаф и удалился в к-польский мон-рь Манганы. Иоанн V запретил И. К. отъезд в мон-рь Ватопед на Афоне, несмотря на значительные вклады в мон-ри Св. Горы, сделанные матерью И. К. и им самим. Патриарх Филофей Коккин бежал из столицы, и на Патриарший престол вернулся Каллист. Несмотря на уход И. К. от власти, Иоанн V нуждался в опыте и связях, которыми располагал его тесть, поэтому и после отречения политический вес И. К. был огромным.

**После отречения.** Матфей Кантакузин продолжил гражданскую войну при поддержке Орхана, но в 1356 г. попал в сербский плен и был выдан Иоанну V. Чтобы спасти жизнь сыну, И. К. посоветовал ему отречься от престола и принести клятву верности Иоанну V. В дек. 1357 г. отречением Матфея война Палеологов и Кантакузинов закончилась. Матфей был отослан в Мистру к своему младшему брату Мануилу, верному стороннику Иоанна V. Между братьями вскоре возник конфликт, улаживать который был вынужден И. К., отправившийся в Мистру в 1361 или в 1362 г.

Самое важное событие в политической жизни И. К. после отречения — диспут по вопросу об унии Церквей с папским легатом Павлом, лат. титулярным патриархом К-поля, состоявшийся в 1367 г. Темы для беседы возникли из текущей политики. В 1365 г. кор. Людовик Венгерский, ведя войну с болгарами, подвергал насильственному перекрещи-





ванию в католичество жителей завоеванных областей. Иоанн V, совершивший дипломатический визит в Венгрию в 1366 г., заявил королю протест по этому поводу. За решением обратились к папе *Урбану V*, к-рый одобрил применение насилия в вопросе веры, сославшись на пример Михаила VIII Палеолога (после заключения *Лионской унии* в 1274 в Византии начались преследования ее противников). В 1367 г. на офиц. дискуссии во Влахернском дворце в присутствии всей имп. семьи, митрополитов Эфеса, Ираклии, Адрианополя, синклита И. К. публично осудил насилие, происходившее во времена Лионской унии. Принципиальный тезис выступления И. К. — объединение Церквей возможно только на основе согласия, т. е. при условии созыва нового Вселенского Собора. В диспуте легат Павел привел также традиц. аргумент о том, что все бедствия Византии происходят из-за Великой схизмы Церквей (см. *Разделение Церквей*), на что получил ответ, что бедствия были и до схизмы. Полемика возникла и по вопросу о христ. вере в мусульм. землях. И. К. заявил, что по примеру первых христиан можно сохранить истинную веру и в окружении врагов Христа, но католики это отрицали. В результате дискуссии было достигнуто соглашение о созыве Вселенского Собора в период с 1 мая 1367 до 1 июня 1369 г. Между К-полем и католич. миром начался активный обмен посольствами и письмами. В результате в 1369 г. Иоанн V подписал католич. Символ веры. Одним из вопросов, к-рые обсуждались в ходе контактов, стал паламизм. В переписке с легатом Павлом ок. 1367 г. И. К. изложил суть учения свт. Григория Паламы. Примерно в то же время он полемизировал с учеником Никифора Григоры богословом Иоанном Кипариссиотом. На Соборе 1368 г. Григорий Палама был канонизирован К-польской Церковью, а выступавший с критикой паламизма Прохор Кидонис осужден как еретик, что бросало тень на его брата Димитрия Кидониса. И. К. начал полемику с Прохором Кидонисом, в результате чего вскоре испортил отношения с Димитрием Кидонисом.

На склоне лет И. К. вновь оказался вовлечен в династическую борьбу. В 1379–1381 гг. он был взят в заложники своим внуком Андроником IV Палеологом, которого

Иоанн V блокировал в Галате. Непокорный сын взял в заложники кроме деда также свою мать и двух теток. В 1381 г. умер сын И. К. Мануил, и И. К. отправился в Мистру, где фактически управлял Морейским деспотатом до своей смерти.

«История» И. К. — один из наиболее значительных памятников визант. словесности, соединивший 3 лит. жанра: историю, мемуары и один из первых опытов светской автобиографии. Произведение создано, вероятно всего, в 1-е десятилетие после отречения И. К. от престола (1354–1364); именно тогда в его жизни наступил относительно спокойный период, появилось время для раздумий в монастырском уединении и подведения итогов. Самая поздняя дата завершения работы — 1369 год, т. к. этим годом датируется наиболее ранняя рукопись «Истории».

Произведение отличается ясностью изложения и соразмерностью частей. В 1-й кн. излагаются события с 1320 г. и подробно описывается гражданская война двух Андроников; во 2-й — правление Андроника III; в 3-й — события гражданской войны 1341–1347 гг. до вступления И. К. в К-поль; в 4-й — самостоятельное правление И. К. (1347–1354), а также подробно излагаются события 1354–1356 гг. и нек-рые сведения о периоде с 1356 по 1362 г. Книги 1, 2 и 4 имеют приблизительно равный объем. 3-я кн. превосходит каждую из них почти вдвое, что показывает значение, к-рое автор придавал изложению собственной версии истории гражданской войны. От произведений Никифора Григоры работа И. К. отличается как простотой стиля и описания, так и хорошо продуманной композицией. Замеченный Р. Лёнерцем (*Loenertz*. 1964) «беспорядок» в изложении событий 30-х гг. XIV в., по всей видимости, является «заслугой» анонимного редактора, к-рому И. К. передавал свои заметки для переписывания. Сторонник учения свт. Григория Паламы, И. К. тем не менее сознательно не наполняет свое произведение подробностями сложных теологических дискуссий, как это сделал Никифор Григора. Так, при описании К-польского Собора 1351 г. И. К. отсылает всех интересующихся богословскими деталями к документам Собора, что показывает хорошее чувство стиля, не позволяющее превратить историческое произведение

в богословский трактат. Вместе с тем И. К. при описании событий 1351 г. подробно объясняет необходимость репрессивных мер в отношении противников свт. Григория Паламы, на которые императора вынудили обстоятельства, а также опровергает отдельные обвинения против себя и афонского монашества, уличая оппонентов в клевете.

Вдохновителем написания 1-й кн. «Истории» стал архиеп. Фессалоники св. *Нил Кавасила*, к-рый в одном из писем к И. К. побуждал его описать события своей жизни. В ответном послании, к-рое включено в начало 1-й кн. (*Cantacus*. Hist. Vol. 1. P. 8, 10), И. К. (под псевд. Христодул) излагает свое писательское кредо — писать беспристрастно только о том, чему был очевидцем, и, чтобы создать у читателя иллюзию правдоподобности, говорить о себе в 3-м лице. Этот прием делает самовосхваление И. К. незаметным для читателя. Так, уже имп. Андроник II из-за выдающихся достижений И. К. желает, чтобы И. К. стал его преемником (*Ibid*. P. 186); патриарх восхваляет его непревзойденное благочестие (*Ibid*. P. 318, 319); в битвах И. К. неизменно попадает в опасные ситуации и спасается только благодаря личной храбрости (*Ibid*. P. 207, 353; Vol. 2. P. 430, 431); он неизменно излагает свои мысли блестящей речью, и его совет всегда оказывается лучшим и решающим делом в политических и военных кризисах (*Ibid*. Vol. 1. P. 252, 253, 273, 274, 350, 352; хотя Никифор Григора, отмечает, что И. К. имел плохую дикцию — *Niceph. Greg. Hist. Vol. 2. P. 755*); свою нервную лихорадку автор переносит с беспримерным мужеством (*Cantacus*. Hist. Vol. 3. P. 67, 68); после неудачного покушения на него он великодушно прощает убийцу (*Ibid*. Vol. 2. P. 377, 379); из собственных средств он оплачивает войска молодого Андроника (*Ibid*. Vol. 1. P. 137); на свои деньги строит флот и всегда готов пожертвовать личное имущество для общественного блага (*Ibid*. Vol. 2. P. 68). Во время ночного штурма столицы в 1328 г. лестница, по к-рой взбирался на стену Иоанн Палеолог, надломилась, и только лестница И. К. выдержала, что обеспечило успех всего дела (*Ibid*. Vol. 1. P. 303).

Кроме того, «История Ромеев» Никифора Григоры послужила своеобразным вызовом И. К., побуждая изложить альтернативный взгляд на





совр. события. В начале 1-й кн., не называя имен, И. К. рассуждает о тех историках, кто не любит правду и не обладают достаточной осведомленностью (Ibid. P. 12). Излюбленное средство И. К. для создания мнимой «объективности» изложения — апелляция к «здравому смыслу» читателя (*Hunger. Literatur*). Естественно, что все, кто разделяли взгляды И. К., относятся им к «здравомыслящим» или к «весьма здравомыслящим». Разумеется, И. К. манипулирует не только словом, но и молчанием о неудобных фактах. Нигде он не обмолвился о недостойном поведении Андроника III, не упомянул о печальной судьбе Андроника II, о заговоре Сиргиана, подробности которого были ему, несомненно, известны, ни слова нет у него о взятии Никеи и Никомидии турками, а также о мн. др. фактах, к-рые заставили бы читателя усомниться в искренности автора.

Кроме личных воспоминаний «История» И. К. содержит цитирование не дошедших до нас ценнейших документов и писем, среди к-рых, напр., письмо жителей Дидимотиха к Алексею Апокавку от 1342 г., хрисовул о назначении Иоанна Ангела правителем Фессалии (1342), письмо султана Насреддина Хасана к И. К. Естественно, что благодаря своему высокому положению И. К. был участником мн. политических переговоров и частных бесед на самом высоком уровне, содержание которых он сохранил в своем произведении. Способ использования античного наследия в «Истории» И. К. (несмотря на скепсис Никифора Григоры, Фукидида он знал великолепно) мало изучен. По мнению Х. Хунгера (*Hunger. 1976; Idem. Literatur*), И. К. намеренно использовал стилизацию своего изложения «под Фукидида» в подходящих для этого случаях (описание чумы, начало гражданской войны между «демосом» и «аристократами», распространение революции путем изменения сознания народа через манипулирование словами и т. п.). Эти аллюзии на Фукидида были легко узнаваемы каждым образованным византийцем, хотя И. К. существенно адаптировал текст античного классика для изображения событий своего времени.

И. К. вынужден защищаться от 2 тяжких обвинений, выдвинутых против него современниками: от обвинения в узурпации власти из-за

своего непомерного честолюбия (похожее произведение в XIII в. написал и имп. Михаил VIII Палеолог), а также от упреков в использовании тур. военной помощи, разорившей страну. Отрицая обвинение в честолюбии, И. К. превозносит свои высокие нравственные качества: умеренность и сдержанность, проявившиеся в его многократном отказе от предлагаемого ему имп. венца (*Cantacus. Hist. Vol. 1. P. 365, 368, 557; Vol. 2. P. 78, 610; Vol. 3. P. 308*). Свое имущество и самую жизнь И. К. посвятил служению «общему делу» — восстановлению величия Византии, и его поражение на этом поприще воспринимается им как высокая трагедия. А. П. Каждан (*Kazhdan. 1980*) замечает, что И. К. первым вводит в визант. лит-ру «поэтику героического поражения», изображая себя «трагическим героем» исторического процесса. Подчеркивая свое миролюбие и незлобивость, И. К. указывает, что именно противники вынудили его к вооруженной борьбе (*Cantacus. Hist. Vol. 1. P. 160, 221; Vol. 3. P. 35, 261*). Главные мотивы поступков оппонентов И. К. — «зависть» и «клевета». Именно «зависть» — главная причина войны между Палеологами и Кантакузинами (Ibid. Vol. 2. P. 12, 386). Подробно сообщает о манипулировании мнением синода и подтасовках при избрании на Патриарший престол своего ставленника Иоанна Калеки (Ibid. Vol. 1. P. 431), о разработке коварного плана убийства родственника Сиргиана (Ibid. P. 452), И. К. выдает эти безнравственные факты за проявление дипломатического искусства. В. Паризо (*Parisot. 1845*) полагает, что тот как бы не совсем понимал суть своих поступков; Хунгер же (*Hunger. Literatur*) считает, что речь идет об эллинской политической культуре, о любви к «агону» и предвыборным манипуляциям.

Проникнутый визант. имп. идеологией, И. К. подчеркивает преимущество имп. власти перед др. формами правления (*Cantacus. Hist. Vol. 1. P. 195*); много места уделяет описанию тонкостей придворного церемониала. Его изображение коронации Андроника III в 1325 г. совпадает во мн. частях с описанием коронационных ритуалов в трактате Псевдо-Кодина (*Ps.-Codin. De offic.*); предполагается, что оба автора использовали некий несохранившийся документ имп. канцелярии. Дословно воспро-

изведены приветствия иностранных послов императору. В деталях передана церемония офиц. встречи между двумя императорами (Андроником II и его внуком), подробно описана церемония поминок по Андронику III, которые И. К. устроил за свой счет.

Произведение И. К. содержит большое количество примечательных фактов и сцен, к-рые введены для развлечения читателя и в назидание. В описании эпидемии чумы в Византии (*Cantacus. Hist. Vol. 2. P. 49–52*) автор подражает Фукидиду, но в отличие от античного автора дает моральную оценку бедствию, к-рое есть «вразумление», посылаемое Богом человеку (*Hunger. 1976; Miller. 1976*). И. К. подробно описывает уничтожение некоего укрепления пожаром, чудесное исцеление Андроника III, жестокости зилотов в Фессалонике, обрушение купола собора Св. Софии в К-поле в 1346 г., огромную осадную машину под Филиппополем, мучительные страдания в тюрьме своей матери, политические интриги и коррупцию визант. двора. Правда, И. К. не дает лит. портретов современников, ограничиваясь сообщением их отдельных характерных черт, по к-рым читатель должен вообразить личность (*Hunger. Literatur*). Хунгер замечает, что И. К. скорее всего не верил в сны и предчувствия (описанный им сон Матфея Кантакузина остается без всяких последствий для хода дальнейших событий). Как истинный византиец И. К. верил в Божественное Провидение, к-рое ведет не только народы, но и отдельные личности, помогает им на поле битвы и в политике, спасает от опасностей любимцев, к к-рым он причисляет и себя.

Несмотря на субъективность, историческое произведение И. К. представляет вполне достоверную информацию об исторической ситуации того времени, о внешней и внутренней политике визант. правительства в эпоху гражданских войн.

Лит.: PLP, N 10973; *Parisot V. Cantacuzène homme d'état et historien où examen critique comparatif des mémoires de l'empereur Jean Cantacuzène. P., 1845; Krumbacher. Geschichte. S. 298–300; Dräseke J. Kantakuzenos' Urteil über Gregoras // BZ. 1901. Bd. 10. S. 106–127; Dölger F. Johannes VI Kantakuzenos als dynastischer Legitimist // SK. 1938. T. 10. P. 19–30; Guillard R. Le grand domestique à Byzance // EO. 1938. Vol. 37. P. 53–64; *Politis L. Jean-Joasaph Cantacuzène fut-il copiste? // RÈB. 1956. T. 14. P. 195–199; Meyendorff J. Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. P., 1959; Ostrogorsky. Geschichte. 1963. S. 412–445; Loe-**





netz R.-J. Ordre et désordre dans les Mémoires de Jean Cantacuzène // *REB*. 1964. T. 22. P. 222–237; *Werner E.* Johannes Kantakuzenos, Umur Paşa und Orhan // *BSI*. 1965. T. 26. N. 2. P. 255–276; *idem.* Die Geburt einer Grossmacht: Die Osmanen (1300–1481). В., 1966. S. 120–138; *Лутаарин Г. Г.* Междоусобная борьба в Византии и соседи империи (1320–1341) // *История Византии*. М., 1967. Т. 3. С. 123–134; *он же.* Византия в период гражданской войны и движения зилотов (1341–1355) // Там же. С. 135–160; *Nicol D. M.* The Abdication of John VI Cantacuzene // *ByzF*. 1967. Bd. 2. S. 269–283; *idem.* The Byzantine Family of Kantakouzenos (Cantacuzeni), ca. 1100–1460. Wash., 1968; *idem.* A Paraphrase of the Nicomachean Ethics attributed to the Emperor John VI Cantacuzene // *BSI*. 1968. T. 29. P. 1–16; *idem.* The Doctor-Philosopher John Comnen of Bucharest and his Biography of the Emperor John Kantakouzenos // *RESEE*. 1971. Vol. 9. P. 511–526; *Schmalzbauer G.* Prosopographie zum Geschichtswerk des Johannes Kantakouzenos: Diss. W., 1967; *Frances E.* Quelques aspects de la politique de Jean Cantacuzène // *RSBN*. N. 5. 1968. T. 5. P. 167–176; *Lutrell A.* John Cantacuzenus and the Catalans, 1352–1354 // *Martinez Ferraro*, archivero. Barcelona, 1968. P. 265–277; *Прохоров Г. М.* Публицистика Иоанна Кантакузина 1367–1371 гг. // *ВВ*. 1969. Т. 29. С. 318–341; *он же.* Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы: Повесть о Митяе. СПб., 2000. С. 37–38; *он же.* Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. // *Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы*: Статьи. СПб., 2000. С. 17–22; *Weiss G.* Johannes Kantakouzenos — Aristokrat, Staatsmann, Kaiser und Mönch in der Gesellschaftsentwicklung von Byzanz im 14. Jh. Wiesbaden, 1969; *Matschke K.-P.* Fortschritt und Reaktion in Byzanz im 14. Jh.: Konstantinopel in der Bürgerkriegsperiode von 1341 bis 1354. В., 1971; *idem.* Johannes Kantakouzenos, Alexios Apokaukos und die byzantinische Flotte in der Bürgerkriegsperiode, 1341–1355 // *Actes du XIV<sup>e</sup> congrès intern. des études byzantines*. Bucur., 1974. Vol. 2. P. 193–205; *Voordeckers E. L.* «Vie de Jean Cantacuzène» par Jean-Hierothée Comnène // *JÖB*. 1971. Bd. 20. S. 163–169; *idem.* Un empereur Palamite à Mistra en 1370 // *RESEE*. 1971. Vol. 9. P. 607–615; *Kyrris C.* John VI. Cantacuzenus, the Genoese, the Venetians and the Catalans // *Βυζαντινά*. 1972. Т. 4. Σ. 331–356; *Failler A.* La déposition du patriarche Calliste I (1353): Edition d'une Apologie avec traduction et commentaire // *REB*. 1973. T. 31. P. 5–163; *Teoteoi T.* La conception de Jean VI Cantacuzène sur l'état byzantin vue principalement à la lumière de son Histoire // *RESEE*. 1975. Vol. 13. P. 166–185; *Fatouros G.* Textkritische Beobachtungen zu Johannes Kantakouzenos // *BSI*. 1976. T. 37. P. 191–193; *Hunger H.* Thukydides bei Johannes Kantakouzenos: Beobachtungen zur Mimesis // *JÖB*. 1976. Bd. 25. S. 181–193; *idem.* Literatur. Bd. 1. S. 465–476; Bd. 2. S. 497; *Miller T. S.* The Plague in John VI Cantacuzenus and Thucydides // *GRBS*. 1976. Vol. 17. P. 385–395; *Vries-Van der Velden E.* A propos d'une lettre inexistante de Jean VI Cantacuzène // *Byz*. 1976. T. 46. P. 330–353; *idem.* L'élite byzantine devant l'avance turque à l'époque de la guerre civile de 1341–1354. Amst., 1989. P. 117–147, 162–167, 293; *Поляковская М. А.* Димитрий Кидонис и Иоанн Кантакузин // *ВВ*. 1980. Т. 41. С. 173–182; *Kazhdan A. P.* L'Histoire de Cantacuzène en tant qu'œuvre littéraire // *Byz*. 1980. T. 50. P. 279–335; *Gill J.* John VII Cantacuzenus and the Turks // *Βυζαντινά*. 1985. Т. 13/1. Σ. 56–

76; *Beyer H.-V.* Der Streit um Wesen und Energie und ein spätbyzantinische Liedermacher // *JÖB*. 1986. S. 255–282; *Tinnefeld F. H.* Idealizing Self-Centered Power Politics in the Memoirs of Emperor John VI Kantakouzenos // *TO EΛΛΗΝΙΚΟΝ: Studies in Honor of Sp. Vryonis*. New Rochelle (N. Y.), 1993. Vol. 1. P. 397–415.

С. Я. Гаген

**Богословские сочинения.** Исследование богословского наследия И. К. заметно отстает от изучения его как исторической и политической фигуры и представляет собой одну из актуальных задач поздневизант. патрологии. Основной корпус богословских текстов И. К. написан с целью защиты и популяризации учения свт. Григория Паламы. Кроме того, заслуживает особой оценки самостоятельная разработка И. К. антиислам. полемики, а также определенная ревизия паламитского учения в переписке с легатом.

Богословские сочинения И. К. могут быть отнесены к жанру **догматико-полемических**. Важнейшими из них являются 2 серии антиислам. трактатов, 2 «Опровержения (Антиритики) Прохора Кидониса» и «Диалог с евреем Ксеном» в 9 Словах.

I. Антиислам. трактаты И. К. подразделяются на 2 серии по 4 трактата в каждой. 1-я серия называется «Четыре апологии в защиту христианской религии против секты магометан» (PG. 154. Col. 371–584), 2-я — «Четыре речи против Магомета» (Ibid. Col. 584–692). Обе серии связаны единым замыслом.

В 1-й серии трактатов И. К. постарался дать ответ на основные вопросы, к-рые возникают у мусульман при знакомстве с христ. догматами: как можно поклоняться трем Божественным Лицам — Отцу, Матери и Сыну? (Ibid. Col. 376); как Бог может иметь Сына без жены? (ср.: *Σωτηρόπουλος*. 1983. Σ. 75. 214–216); если Бог имеет Сына, то между Ними должно появиться разделение (*σχίσμα*); как и каким образом Богу возможно стать человеком?; «почему Христос не спас человека одним словом, если Он — Бог?»; почему Христос пострадал, будучи Богом, «ведь Бог не подвержен страданию» (PG. 154. Col. 376–377).

Во 2-й серии предметом изложения являются преимущественно личность Мухаммада и установленный им нравственный закон. Резкий критический тон 2-й серии трактатов, которая была написана позже 1-й, заметно отличается от сдержанного и умеренного тона 1-й серии. Время

написания обеих серий (между 1360 и 1370/73) определяется благодаря ясному указанию автора («Со времени же Распятия Господня прошло 1360 лет» — Ibid. Col. 389) и датировке древнейших рукописей трактатов: Vat. gr. 686 (1373) и Paris. gr. 1242 (1370/75), а также Tigurinus C 27 (1374) (*Todt*. 2001. P. 101).

По словам К. П. Тодта, целью И. К. было написание «справочного руководства для епископов, священников и монахов», а также для всех верных, живших на завоеванных турками территориях и подвергавшихся в той или иной степени насильственной исламизации (Ibidem).

II. «Диалог с евреем Ксеном» в 9 Словах (*Σωτηρόπουλος*. 1983), создан приблизительно между 1361 и 1373 гг. (время написания древнейшей ркп. Vat. gr. 686; см.: *Прохоров*. 1997. С. 37; *Todt*. 1991. S. 123), т. е. в те же годы, что и 2 серии антиислам. Слов. Диалог представляет собой выдержанное в традиц. духе пособие по типологическому истолкованию ВЗ (*Todt*. 1991. S. 126) и одновременно по православно-иудейской полемике (*Прохоров*. 1997. С. 33–35). Э. Воордеккерс, исследовавший текст «Диалога», считает возможным обращение Ксена в христианство (см.: *Todt*. 1991. S. 132). В рукописи Ath. Vatop. 346 (XIV–XV вв.) текст диалога помещается вслед за антиислам. трактатами И. К. (*Прохоров*. 1997. С. 38–39).

В 1-м Слове, констатируя, что мир поддерживается Божественной любовью и промышлением (*Σωτηρόπουλος*. 1983. Σ. 71. 69–89), И. К. выдвигает в качестве критериев истинности дальнейшего рассуждения верность словам пророков и веру в чудеса Христа (Ibid. Σ. 76. 227–77. 254).

Со 2-го Слова начинается изложение основных аргументов: подобно Адаму в грехопадении, иудеи «не удержались в истинной вере» (Ibid. Σ. 79. 31–38). Бог учредил (*διέθετο*) закон с целью спасения иудеев (Ibid. Σ. 81. 91–97). Однако закон преходящ, ибо пророки отчетливо предсказывают НЗ (Ис 2. 3; Иер 31. 31–34; *Σωτηρόπουλος*. 1983. Σ. 84. 208–86. 244). Евангелие и закон родственны друг другу; между ними можно увидеть «полную гармонию (*ἐμμελεῖαν*) и согласие... Закон можно назвать незавершенным Евангелием, а Евангелие — законченным Законом» (Ibid. Σ. 86. 251–259). По сравнению с Евангелием закон предстает как прообраз

и лишь частичное явление Истины: «Ибо Закон содержал в себе как бы тень (Евр 10. 1) и неясные образы (τύπος) того, что впоследствии явили Христос и Евангелие» (*Σωτηρόπουλος*. 1983. Σ. 86. 268–269).

3-е Слово открывается темой Церкви как Нового Израиля, поскольку старый Израиль утратил веру (*Ibid.* Σ. 109. 24–43; ср.: *Iust. Martyr. Dial.* 11). Традиционно для антииудейской полемики акцент делается на тринитарном истолковании Быт 1. 26 (*Σωτηρόπουλος*. 1983. Σ. 118. 317–119. 333). Тайнство Воплощения «предшествующего всем векам Божественного замысла... стало раскрываться в прообразах начиная с создания Адама» отцам и пророкам (*Ibid.* Σ. 124–125).

Слова 4 и 5 посвящены доказательству Божества Христа. Силой Христовой апостолы побеждали мир, всюду распространяя учение Христа (*Ibid.* Σ. 128. 44–130. 108); у кого еще из умерших, кроме Христа, тело не знало истления, что предсказал псалмопевец (Пс 15. 10) (*Σωτηρόπουλος*. 1983. Σ. 134. 205–213). В вопросе о явлении Христа Аврааму И. К. продолжает устойчивую с первых веков христианства традицию, согласно к-рой один из 3 явившихся Аврааму ангелов — Сын Божий (эта традиция представлена св. *Иустинном Философом* (*Iust. Martyr. Dial.* 56), свт. *Кириллом* Иерусалимским, а на лат. Западе — *Новацианом* («2-й тип истолкования», по Л. Тунбергу; см.: *Thunberg*. 1966. P. 563–565)).

5-е Слово представляет собой экзегетический трактат, посвященный изъяснению Пс 71 (см.: *Σωτηρόπουλος*. 1983. Σ. 149–156). Как отмечает Х. Сотиропулос, в христологическом истолковании этого псалма И. К. следует *Феодориту*, еп. Кирскому (*Theodoret. Interpr. in Ps. 71* // PG. 80. Col. 1429 sqq.). Так, Пс 71. 5 указывает на собезначальность Бога Отца и Бога Сына; Пс 71. 6 — на Воплощение; Пс 71. 12 — на искупление Христом человеческого рода (*Σωτηρόπουλος*. 1983. Σ. 150. 73–75; 151. 83–90; 153. 163–166).

Начиная с 6-го Слова И. К. приступает к детальному разбору ветхозаветных провозвестий и предзнаменований новозаветных событий, а также ветхозаветных указаний на Св. Троицу. Так, Ис 11. 1 указывает на Рождество Господа Иисуса Христа («цвета») от Богородицы («отрасли») (*Ibid.* Σ. 161. 136–139; ср.:

*Ioan. Damasc. In Nativ. V. V. M.*). Оставшуюся часть Слова занимает пространное толкование Ис 7. 14 ввиду важности этого стиха для понимания домостроительства Христа в целом (*Σωτηρόπουλος*. 1983. Σ. 167. 306–173. 458).

В 7-м Слове И. К. толкует ряд стихов из Псалтири и пророческих книг, указывающих на таинство воплощения Сына Божия, среди них: Пс 84. 11; Авв 3. 3; Ис 28. 16. Также И. К. затрагивает тему прообразов Креста Господня: благословение Иаковом Ефрема и Манассии (Быт 48. 14; *Σωτηρόπουλος*. 1983. Σ. 200. 703–707), простираение рук Моисеем в битве с Амаликом (Исх 17. 11–16; *Σωτηρόπουλος*. 1983. Σ. 201. 728–730), праздник кушей (Втор 16. 16; 31. 10; *Σωτηρόπουλος*. 1983. Σ. 201. 736–740).

8-е Слово продолжает истолкование христологических мест ВЗ (*Ibid.* Σ. 215–246). Ряд стихов из Псалтири и пророческих книг предсказывает крестный путь Спасителя на Голгофу и Распятие: напр., Ис 53. 7–8 (*Ibid.* Σ. 221. 346–228. 518). Особо выделяется трактовка образа благочестивого разбойника (Лк 23. 40–42; см.: *Σωτηρόπουλος*. 1983. Σ. 229. 549–233. 642). Покаяние его более велико, чем покаяние мытаря или блудницы: ведь мытарь имел глубокую веру в Бога, женщина видела чудеса Христа, а причина покаяния разбойника — «исправление (τὸ κατάρθωμα) его души в чистом виде» (*Ibid.* Σ. 230. 559–561) и вера в то, что Царство Христа — не от мира сего (*Ibid.* Σ. 231. 582–586). Эта вера даже больше той, что была у апостолов до Пятидесятницы, за исключением веры ап. Иоанна Богослова (*Ibid.* Σ. 231. 601–610).

И. К. собрал ряд мест ВЗ, прикровенно указывающих на воскресение Христа: Ис 42. 6; 45. 2–3; Пс 9. 7; 15. 10; 43. 24, 27; 81. 8 и др. (*Σωτηρόπουλος*. 1983. Σ. 236. 736–237. 755). Он приводит и рациональные доводы в пользу истинности Воскресения (*Ibid.* Σ. 239. 815–243. 915). Так, если бы Христос не воскрес, зачем бы апостолы стали претерпевать за Него многие страдания? (*Ibid.* Σ. 242. 882–884). Наконец, о вознесении Христа говорит ряд псалмов: Пс 23. 7–10; 46. 6; 107. 4–6 (см.: *Σωτηρόπουλος*. 1983. Σ. 244. 940–245. 977).

10-е Слово открывается указаниями на ветхозаветные пророчества об апостолах: Пс 18. 4–5 и др. (*Σωτηρόπουλος*. 1983. Σ. 247. 5–249. 71),

а также о гонениях и преследованиях христиан со стороны иудеев. Иудеи оставлены Богом «за дерзость по отношению к Христу» (*Ibid.* Σ. 251. 105–106), и гнев Божий на них продлится «до пришествия антихриста» (*Ibid.* Σ. 252. 140–141; 254. 189–190).

III. «Томос, изданный патриархом Иоанном и собором против превратного мнения Варлаама, составленный монахом Христудулом» (публ. фрагмента: PG. 154. Col. 694–710). Полный заголовок: «Слова опровержительные (антирритики), составленные монахом Христудулом...» (*Ibid.* Col. 700–701). Это важнейший трактат И. К. в защиту богословия свт. Григория Паламы (*Todt*. 1991. S. 117). В действительности представляет собой фрагменты сочинения И. К. «Против Иоанна Кипарисиота» (см.: ИАБ. С. 364), посвященного опровержению главного труда этого мыслителя-антипаламита — «Паламитские преступления» (книги I 1 и I 4 опубли.: PG. 152. Col. 663–738; 2-я кн. посвящена опровержению соборного томоса 1351 г. — *Todt*. 1991. S. 115; там же см. о содержании остальных книг). Согласно В. Дендакису, время создания трактата Иоанна Кипарисиота — 1359 — после 1363 г.; соответственно *Todt* предлагает датировать сочинение И. К. временем «вскоре после 1365 г.» (*Ibid.* S. 115–116). Опубликованный фрагмент включает историческое предисловие (PG. 154. Col. 694–699), подписи архиереев (*Ibid.* Col. 699–700) и зачала глав (*Ibid.* Col. 700–710). При работе над «Антирритиками» И. К. опирался на труды свт. Никифора, патриарха К-польского, посвященные опровержению иконоборцев и сохранившиеся в рукописи Paris. gr. 910 (*Todt*. 1991. S. 116).

Историческое введение «Томоса...» раскрывает роль Варлаама Калабрийского в начале исихастских споров. Варлаам — поклонник «внешней», эллинской мудрости, к-рая увела его от Православия (PG. 154. Col. 695). Его познания об исихазме далеки от совершенства, поскольку он спросил об исихии неопытного монаха-новичка (*Ibid.* Col. 696), после чего Варлаам стал подвергать исихастов насмешкам, называя их *мессаллианами* (*Ibid.* Col. 697). Одним из опровергавшихся И. К. мнений антипаламитов было обвинение свт. Григория Паламы в идолопоклонстве, «мысленном иконоборчестве» и мес-



салианстве (Ibid. Col. 705), что согласуется с известным фактом составления Варлаамом трактата «Против мессалиан» (т. е. исихастов), сожженного по решению ионьского Собора 1341 г. Исследователи признают важность исторического раздела «Антирритиков» (см.: *Todt*. 1991. S. 116).

IV. Два «Опровержения» Прохора Кидониса (*Voordeckers, Tinnefeld*. 1987. P. 3–172), написаны в 1367–1369/70 гг. (PLP, N 10973; *Прохоров*. 1997. С. 22), сохранились в 11 рукописях, включая иллюстрированный манускрипт Paris. gr. 1242 (*Voordeckers, Tinnefeld*. 1987. P. XLV–LXXI; *Прохоров*. 1997. С. 18–22; об этой ркп. см.: *Guran*. 2001<sup>7</sup> P. 73–121). После «Антирритиков» это наиболее обширный труд И. К., направленный на защиту богословия свт. Григория Паламы (*Todt*. 1991. S. 117). 1-е «Опровержение» написано после изгнания Прохора из Великой Лавры св. Афанасия на Афоне летом 1367 г. (Ibid. 1991. S. 118) и, по мнению издателей, «несомненно» было закончено до К-польского Собора в апр. 1368 г., к-рым был анафематствован Прохор Кидонис и канонизирован свт. Григорий Палама (*Voordeckers, Tinnefeld*. 1987. P. XV–XVI; см. критическое издание томаса Собора: *Rigo*. 2004. P. 99–134). В «Антирритиках» И. К. опровергает трактаты Прохора Кидониса «О сущности и действии» (книги 1–2 с ошибочной атрибуцией Акиндину изд.: PG. 151. Col. 1192–1241; изд. кн. 6: *Candal*. 1954) и «Опровержение соборного томаса 1351 г.» (не изд.). 2-й трактат содержит выдержки из несохранившихся трактатов Прохора (*Voordeckers, Tinnefeld*. 1987. P. XXIX–XXXII; *Todt*. 1991. S. 118–119).

Оба трактата написаны ок. 1367 г. (*Voordeckers, Tinnefeld*. 1987. P. XV). И. К. ставит своей целью обращение Прохора в паламизм (*Todt*. 1991. S. 118), на что указывает достаточно спокойный тон трактатов. Они создавались в расчете на широкие слои церковной общественности; текст был послан, по свидетельству Димитрия Кидониса, на Кипр, Крит, в Палестину, Египет, Трапезунд и др. (*Mercati*. 1931. P. 339–340). «Опровержения» активно переписывались сразу же после написания и посылались в различные уголки империи после К-польского Собора 1368 г. По меньшей мере 5 рукописей «Опровержений» были переписаны Мануи-

лом Цикандилисом в 1369–1370 гг. (*Mondrain*. 2004. P. 253–254).

В 1-м «Опровержении» (см.: *Voordeckers, Tinnefeld*. 1987. P. 3–105; рус. пер. предисловия см.: *Прохоров*. 1997. С. 292–295; 1-е изд. предисловия по ркп. ГИМ. Син. № 233 см.: *Он же*. 1969. С. 334–335) И. К. затрагивает помимо темы нетварности Фаворского света вопросы гносеологии, соотношения разума и веры, христологии и ангелологии. В предисловии И. К. касается истории исихастских споров и перечисляет главных антипаламитов (в хронологическом порядке): Варлаама Калабрийского, Григория Акиндина, Никифора Григору и неких людей, которые также высказали «кощунственные слова о Свете Божиим», т. е. утверждение о его тварности (*Voordeckers, Tinnefeld*. 1987. P. 5. 20; намек на Прохора Кидониса). Защитниками Православия И. К. называет свт. Григория Паламу и патриархов К-польских святителей Каллиста I и Филофея Коккина (Ibid. P. 3. 11–12; 4. 14 – 5. 16; 5. 23–24, 35–28).

2-е «Опровержение» (*Voordeckers, Tinnefeld*. 1987. P. 109–172) посвящено опровержению 14 тезисов Прохора Кидониса о тождественности сущности и энергии в Боге; составлено сразу после Собора 1368 г. Однако эти тезисы в опубликованных работах Прохора не встречаются и, возможно, восходят к уничтоженному в свете постановлений Собора черновику или рукописи (Ibid. P. XVII). Основная тема трактата — различие между Божественной сущностью и Божественной энергией (Ibid. P. 168. 6–7; ср.: Ibid. P. 193. 2–5, 194. 2 – 195. 9). Бог познается по энергии, которая, исходя из (ἐξ) сущности (Ibid. P. 177. 42–43, 201. 54–55), делится, согласно апостолу (1 Кор 12), так, что каждому из членов Церкви уделяется свой дар (χάρισμα) (Ibid. P. 133. 35–40; ср.: Ibid. P. 135. 50 – 136. 55) и «энергия Всесвятого Духа» (Ibid. P. 134. 69).

Сущность отличается от энергии тем, что первая не допускает причастия себе, а вторая допускает (ἁμέθεκτον, μεθεκτόν); сущность «полностью непостижима», а энергия частично постижима (ἐκ μερούς ληπτόν) (Ibid. P. 142. 21–23). Ряд параллелей имеется в «Богословском правиле» архиеп. св. Нила Кавасилы (1351 или чуть позже; см.: *Kislas*. 1998. P. 66, 75): «...сущность Божия не допускает причастия (ἁμέθεκτον), тогда как

энергия Божия допускает причастие себе (μεθεκτόν)» (ар. *Candal*. Argiro. 1957. P. 248. 11; ср.: P. 250. 7); «...различные виды единства преобладают над различиями и предшествуют им» (Ibid. P. 256. 15). Если принять во внимание, что св. Нил Кавасила явился одним из авторов соборного томаса 1351 г. (*Kislas*. 1998. P. 25, 48–49), можно полнее представить влияние св. Нила на И. К. Так, учение И. К. о различии между природными и ипостасными свойствами Св. Троицы (*Voordeckers, Tinnefeld*. 1987. P. 142. 26–30), помимо того что следует основной линии развития правосл. триадологии, начиная с Александрийского Собора 362 г., скорее всего ориентируется на «Антилатинские слова» свт. Григория Паламы (ГПЗ. Т. 1. Σ. 44) и «Богословское правило» св. Нила (*Candal*. Argiro. 1957. P. 252. 17–22).

Важнейшая идея, к-рую И. К., по всей видимости, заимствует у архиеп. Нила Кавасилы, состоит в том, что единство в Боге «усматривается в самой реальности (πράγματι θεωροῦμενον)», а «боголепное различие (διάκρισις) и различие (διαφορά)... мысленно (κατ' ἐπινοίαν)» (*Voordeckers, Tinnefeld*. 1987. P. 142. 39–43; ср.: Ibid. P. 188. 15 (ἐπινοία); 196. 17–21, 232. 58). Ср., однако, мысль о том, что и различие между сущностью и энергией реально существует в Боге (Ibid. P. 232. 60–62). Ср. у св. Нила: «...сущность и энергия нетождественны друг другу; но различие (διάκρισις) между ними мысленное (ἐπινοία), а единство — реальное (πραγματική) и нераздельное» (ар. *Candal*. Argiro. 1957. P. 254. 28 – 256. 1; ср.: Ibid. P. 256. 13–14).

Воля Божия также является Его энергией, иначе творения были бы единосущны и совечны Творцу (*Voordeckers, Tinnefeld*. 1987. P. 142. 43–45; 143. 55–62). Волящим началом в Боге выступает Его сущность, воление — энергия Божия, а творения суть произведения (ἀποτελέσματα) энергии (Ibid. P. 143. 61–63; ср.: *Greg. Pal. Triad*. III 3. 7 // ГПЗ. Т. 1. Σ. 685. 21–22).

В завершение «Опровержения» И. К., призывая оппонента к филологической и догматической точности (*Voordeckers, Tinnefeld*. 1987. P. 171. 50–55), перечисляет богословские авторитеты, особо выделяя послания свт. Василия Великого и «Диспут с Пирром» прп. Максима Исповедника (Ibid. P. 172. 85–89; 143. 2 – 145. 59). Примечательно,



что этот же трактат давал читать для вразумления Прохору Кидонису и патриарх К-польский Филофей Коккин (Rigo. 2004. P. 114. 425–426).

V. «Диспут с латинским патриархом [Константинополя] Павлом» в 7 письмах (Voordeckers, Tinnefeld. 1987. P. 175–239; рус. пер. предисловия см.: Прохоров. 1997. С. 296). Павел Калабрийский, с 1366 г. титулярный католич. патриарх К-польский и представитель папы Урбана V (о Павле см.: Meyendorff. 1960. P. 152–153; Он же. 1997. С. 154–157), в 1367 г. принимал участие в переговорах с И. К. по вопросу о созыве Вселенского Собора; результаты переговоров отразились в написанной И. К. «Беседе с легатом Павлом». Возвратившись в К-поль в сент. 1368 г. после посольства в Италию (Voordeckers, Tinnefeld. 1987. P. XIX–XX), Павел осведомился у И. К., верно ли то, что говорят антипаламиты о православных, или нет. В ответ И. К., как он пишет в предисловии, пригласил Павла во дворец, где в ходе долгих бесед раскрыл ему глаза на ошибочность догматических воззрений антипаламитов, а также на применявшиеся ими приемы борьбы с противниками (напр., порчу святоотеческих текстов) (Ibid. P. 175. 7–20). Это произошло уже после написания 2 «Опровержений» (Ibid. P. XXI). Первое письмо И. К. было послано Павлу с доверенным нотарием, после чего антипаламиты распустили слух, будто И. К. вовсе не паламит, но лишь притворяется паламитом, дабы привлечь Павла на свою сторону. И. К. опровергает эти обвинения во 2-м письме. Тем временем Павел пишет письмо И. К., задавая 2 главных вопроса: тождественно ли в Боге обладающее и обладаемое? все ли различающееся в реальности (τὸ πρᾶγματι) различается и в мышлении (ἐπινοίᾳ)? (Ibid. P. 190). На это письмо и на очередные слухи И. К. отвечает в 3-м письме. 4-е и 5-е письма представляют собой развернутые трактаты о природе Фаворского света и о его созерцании преображенными очами. Вероятно, Павел, так и не получив 4-го письма (оно по разным причинам могло быть не отправлено), написал 2-е письмо, на к-рое И. К. ответил 5-м письмом. Т. о., письма 4 и 5 перекликаются друг с другом, о чем говорят повторяющиеся длинные цитаты в обоих письмах, напр. из гомилии «На Преображение Господне»

прп. Иоанна Дамаскина (см.: Ibid. P. 206. 2 – 208. 106, 220. 2 – 221. 44; Ibid. P. XXI–XXII).

VI. «Беседа с легатом Павлом» (Meyendorff. 1960; рус. пер.: Прохоров. 1997. С. 44–58). Переговоры И. К. с легатом Павлом об унии состоялись во Влахернском дворце при участии Иоанна V, его детей, высших сановников и духовенства. И. К. настаивал на том, что вопрос об унии может быть канонически решен только путем созыва Вселенского Собора, «на который собрались бы в Константинополь архиереи, находящиеся под властью вселенского патриарха» (Meyendorff. 1960. P. 173. 127–129), как греческие, так и из др. правосл. стран: митрополит России «с несколькими его епископами», митрополиты Трапезунда, Алании, Зихии (область в Сев. Причерноморье, в районе Абхазии), патриархи Александрии, Антиохии и Иерусалима, католикос Иверии, патриарх Тырнова (Болгария) и архиепископ Сербии, а также представители папы, по древнему порядку и обыкновению. В противном случае начнется еще худший раскол между Церквями, ведь уже сейчас, отмечал он, латиняне перекрещивают тех, кто обращаются из Православия; но 2-го крещения нет, поэтому таковые люди утрачивают Церковь и Бога. Вместе с тем нет ничего хуже раскола, поскольку «тот, кто хочет расколоть Церковь, раскалывает само Тело Господне и сам есть распявший Господа и пронзивший Его бок копием» (Ibid. P. 171. 70–72). В этом отношении И. К. продолжает основную линию святоотеческой экклезиологии, начиная с мужей апостольских, апологетов, сщмч. Иринея Лионского и сщмч. Киприана Карфагенского, на рубеже XIII и XIV вв. представленную, в частности, 2 Словами против арсенитов свт. Феолита Филадельфийского.

И. К. стремится не допустить повторения того, что произошло при тирании Михаила VIII Палеолога (Ibid. P. 173. 161 – 174. 171). В ответ Павел сравнивает И. К. с вертелом, на к-ром все висят, подобно кускам мяса (Ibid. P. 174. 172–175). И. К. указывает, что правосл. Церковь не зависит от светских владык и в последние годы трижды собирались местные Соборы (т. е. паламитские Соборы 1341, 1347 и 1351) (Ibid. P. 174. 189–195). И. К. иронично заявляет о готовности ради воссоеди-

нения Церквей пешком отправиться к папе и поцеловать не только его «ногу», но и «землю, по которой тот ходит» (Ibid. P. 176. 258–260). В ответ на обещание военной помощи и даров (легат говорит о том, что папа подарит императору свое кольцо) в случае исполнения «справедливой и благой» воли папы И. К. выражает сомнение в пользе такого шага (Ibid. P. 176. 267–270): если папа будет придерживаться истинных догматов, «мы сами по себе примем их без какой бы то ни было помощи и даров» (Ibid. P. 176. 271–274). И. К. выражает надежду, что предстоящий Собор будет подобен древним Вселенским Соборам (Ibid. P. 177. 311–313).

В результате переговоров стороны договорились, что Собор состоится в К-поле между нач. июня 1367 и кон. мая 1369 г. (Ibid. P. 177). Патриарх Филофей тут же разослал приглашения на этот Собор (Proхоров. 1997. С. 15–16), которому не суждено было состояться ввиду отрицательного отношения папы Урбана V к идее Собора (Meyendorff. 1960. P. 160–161).

VII. Письмо еп. Иоанну на Кипр (Darrouzès. 1959), написано в 1371 г. (Proхоров. 1997. С. 316), содержит краткую историческую справку о развитии антипаламитской ереси и борьбы с нею правосл. Церкви, а также перечисление 19 тезисов, в к-рых антипаламиты обвиняют исихастов (Darrouzès. 1959. P. 15–21). Ряд тезисов этого письма (тезисы 1, 4, 5, 8, 9, 18) изданы и переведены на лат. язык М. Жюжи (Jugie. 1933. Т. 2. P. 115–116; рус. пер.: Прохоров. 1997. С. 297–306; 1-я публикация: Он же. 1969. С. 337–341). Адресат – «епископ Карпасии, проэдр Констанции и Амохоста (т. е. Фамагусты. – Авт.)» (Darrouzès. 1959. P. 15; Прохоров. 1997. С. 297). Рассказ о деятельности Варлаама и его осуждении на июньском Соборе 1341 г. по сравнению с «Томосом...» более краток. Подчеркивается центральная роль Акиндина в догматической борьбе еретиков против правосл. Церкви в 1341–1347 гг. Из поздних антипаламитов упоминаются еп. Арсений Тирский (о нем см.: Polemis. 1993) и мон. Анфим Калива. Антипаламиты называют православных политеистами за учение о нетварности как сущности, так и энергии Божией (ср. тезисы 1, 2, 4; тезисы 8 и 9 сближают учение об энергиях, по сути, с гности-







ческим учением об зонах как полу-богах). Тело Господне, преподаваемое в Евхаристии, будто бы освятило низшее бессущностное Божество, а не то Божество, к-рое освятило Тело Христа на Кресте (тезис 15). Бог-Слово родился от Пресв. Девы сверхъестественно, а не по закону естества, как клеветают антипаламиты (тезис 16).

Некоторая дискуссионность сохраняется в ответе И. К. на 6-й тезис (антипаламиты обвиняют православных в учении о том, что природная энергия Божия видима — Прохоров. 1997. С. 302). И. К. отвечает, что природная энергия «сама по себе ничего не представляет» (Там же), т. е. она невидима и неотличима от сущности Божией, — тем самым вступая в противоречие с учением свт. Григория Паламы, изложенным в «Триадах». Можно утверждать, что к рубежу 60-х и 70-х гг. XIV в. И. К. пытается произвести в вопросе об энергии нек-рую умеренную (а согласно Жюжи, радикальную, см.: *Jugie*. 1933. Т. 2. Р. 116) ревизию паламизма в сторону придания учению большей консервативности.

VIII. «Против Исаака Аргири о 7 духах». Трактат сохранился в 4 рукописях (*Todt*. 1991. S. 121–122). Дж. Меркати опубликовал пролог трактата (*Mercati*. 1931. Р. 274–275) по рукописи Paris. gr. 1242. Судя по тому что в надписании трактата (Paris. gr. 1242. Л. 9 об.) нет привычного для поздних работ И. К. добавления: «в божественном и монашеском образе переименованного в Иоасафа монаха», согласно Меркати, трактат был создан до отречения И. К., т. е. в 1347–1354 гг. (*Ibid.* Р. 274). Ученик Никифора Григоры Исаак Аргир упрекал И. К. в том, что тот считал 7 духов, упоминаемых Исаией (Ис 11. 2), нетварными. Причастивая этой благодати, праведные люди и ангелы непосредственно общаются Богу. Как можно учить в Боге о высшем и низшем, о чем-то, чем Бог обладает, и о Самом Боге как обладающем? — вопрошал Аргир. И. К. взялся письменно ответить на эти вопросы, не привнося в ответ ничего своего, но опираясь на пророков, апостолов и учителей Церкви. Из опубликованного пролога трактата становится ясно, что 7 духов И. К. понимал как 7 Божественных энергий. Такое понимание восходит к идеям прп. Максима Исповедника (*Maximus Conf. Quaest. ad*

*Thalas*. 29), к-рый в свою очередь опирался на 1 Кор 12. 13; Рим 12. 6–8, а также на творения святителей Григория Богослова и Кирилла Александрийского (*Törönen*. 2007. Р. 145–148).

**Неопубликованные трактаты.** Трактат «О Фаворском свете» обращен к Раулю Палеологу (вероятно, родственнику Мануила II (ок. 1391–1425); не исключено, что адресат тождествен Мануилу Раулю, пославшему И. К. 3 письма в 1355–1362) (*Todt*. 1991. S. 119–120). Весьма вероятно, что Рауль передал трактат И. К. Исааку Аргиру, который написал на него опровержение. На это указывает расположение 2 трактатов И. К. («Против Исаака Аргири...» и «О Фаворском свете») в рукописи Vat. gr. 1096. Fol. 65–148 (*Ibid.* S. 120).

Трактаты И. К. свидетельствуют о достаточно глубоком знании автором паламитской традиции, так что Жюжи назвал его «theologiae palamiticae studiosissimus», т. е. «прилежнейший в паламитском богословии» (*Jugie*. 1933. Т. 2. Р. 115). Для И. К. характерно стремление к популяризации паламитского учения; он пытался донести содержание этого учения до возможно большего количества думающих людей в Церкви (отсюда и широкое распространение «Опровержений» Прохора Кидониса). Вместе с тем не меньшую угрозу Православию в идущей к краху Византийской империи XIV в. И. К. видел в исламе и иудаизме. В центре мирозерцания И. К. — Христос; христология занимает значительное место в его произведениях. Также он излагает основы триадологии, ангелологии и аскетики. Достаточно высокий уровень имеет духовная и типологическая экзегеза Свящ. Писания у И. К. Развитие учения о Фаворском свете в сторону большего консерватизма следует из сопоставления «Опровержений» Прохора Кидониса и переписки с легатом Павлом. В целом же трактаты И. К. написаны в духе верности Свящ. Писанию и Преданию православной Церкви. Мнения и идеи И. К. в подавляющем большинстве случаев согласны с Преданием. Написанные простым и доступным языком, сочинения И. К. сыграли большую роль в многосторонней апологетике Православия перед лицом внешних и внутренних угроз.

**Учение о Фаворском свете как энергии Божией. В 1-м «Опровержении».** Антипаламитские воззрения на природу Фаворского света И. К. передает с помощью понятий κτίσμα, παρατέτασμα, φάσμα (тварь, завеса, призрак) (*Ibid.* Р. 8. 36–37, ср.: Р. 38–39; Р. 202. 26–27; 215. 21–22; 223. 16–17). Все 3 термина встречаются в томосе К-польского Собора 1351 г. (PG. 151. Col. 726). С правосл. же т. зр. этот Свет — нетварный и божественный, «безначальное Царство Божие, естественная светлость (λαμπρότης) Божия и вневременный луч Божества» (*Voordeckers, Tinnefeld*. 1987. Р. 8. 39–43; ср. выписки из гомилии «На Преображение Господне» прп. Иоанна Дамаскина в завершающем трактат флорилегии: *Ibid.* Р. 99. 13; 100. 35–36; 101. 69); Божество (θεότης) и природное свойство Св. Троицы (*Ibid.* Р. 56–57; ср.: Р. 29), «вневременная слава Божия, предвечный Свет и естественный луч Божий» (*Ibid.* Р. 58. 11–12), поэтому те, кто стараются объявить Фаворский свет тварью, считают тварью и Сына Божия (*Ibid.* Р. 58. 25–28; ср.: Р. 28. 1–29. 20, где это воззрение отождествляется с ересями Оригена и Евномия). Наименование «луч» означает, что этот Свет не порождение самого себя, и не сущность Божия (как утверждал Прохор Кидонис, см.: *Ibid.* Р. 50. 9–17; 51. 36–37), и не ангел (*Ibid.* Р. 61. 36–39), но исхождение сущности (*Ibid.* Р. 52. 36–46).

Фаворский свет не есть свет, исходящий от воспринятого Христом тела Адама, т. е. человеческой природы без греха (*Ibid.* Р. 79. 19–22). В сходном учении антипаламит Исаак Аргир обвинял упомянутого И. К. в данном «Опровержении» Феодора Дексия, ученика Никифора Григоры (*Polemis*. 1993. Р. 247). Вместе с тем сам Аргир разделял учение о том, что Фаворский свет — это «та первообразная и природная красота, с которой был создан Богом первый человек» (*Candal*. 1957. Р. 100. 11–12). Вероятно, И. К. имел в виду Прохора и Дексия, но не исключено, что и Аргири.

Фаворский свет — Свет ипостаси Христа (*Voordeckers, Tinnefeld*. 1987. Р. 79. 26–27), ставший Светом Тела Господня благодаря единству Ипостаси Богочеловека (*Ibid.* Р. 95. 11–15). Господь прославил и просветил Свое Тело с момента зачатия и воплощения, но умерял лучи этого



Света, приоткрыв их лишь в момент Преображения (Ibid. P. 79. 27–34, 80. 11–14). После Второго пришествия Христос не будет скрывать этот предвечный Свет и явится во всем его великолепии, когда праведные, достигнув состояния преобразенной телесности, отбросят нынешнюю дебелисть плоти (Ibid. P. 80. 14–26). Понимание Преображения как указания на прославленное состояние Христа и праведных после Второго пришествия типично для Оригена и святоотеческой лит-ры (McGuckin. 1986. P. 123–125).

Наименование «свет» для Фаворского света условно, «поскольку нет предмета или имени светлее этого имени» (Voordeckers, Tinnefeld. 1987. P. 41. 21–22) и поскольку Он был увиден в своей всецелости (ὅλως ὀφθῆναι) блаженными, т. е. просвещенными Св. Духом, очами апостолов (Ibid. P. 41. 23–24); что же Он на самом деле, не знает никто (Ibid. P. 41. 25–26). Он непостижим как свойство естества Божия (Ibid. P. 41. 27–30). Апостолы постигли этот Свет благодаря Божественному откровению (Ibid. P. 41. 25–27), непостижимым образом соединившись с ним (Ibid. P. 41. 31–32) и преобразившись в «божественном экстазе» (θεῖαν ἠλλοιωθῆσαν ἔκστασιν) (Ibid. P. 41. 35–36). Для отверзания духовных очей подобает измениться божественным изменением (τὴν θεῖαν ἀλλοίωσιν) (Ibid. P. 48. 39; 75. 34–37; о паламитских и более ранних (свт. Диадок Фотикийский) истоках этого понятия см.: Макаров. 2009. С. 54, 56–57). Благодать дарует «некое божественное чувство, превосходящее телесные и душевные чувства» (Voordeckers, Tinnefeld. 1987. P. 81. 40–41; о сходном понятии «умное чувство» (νοερὰ ἀίσθησις), употребляемом свт. Григорием Паламой в 1-й из «Триад в защиту священнобезмолвствующих», см.: Sinkewicz. 1999, а также в ст. Григорий Палама, разд. «Учение об «умном чувстве»»; ср.: PG. 151. Col. 428).

Фаворский свет есть энергия Божия. Энергия понимается И. К. в духе прп. Максима Исповедника, прп. Иоанна Дамаскина, Григория Кипрского и свт. Григория Паламы (ср. ссылку на этих отцов: Voordeckers, Tinnefeld. 1987. P. 64. 12–15) как «активное и сущностное движение природы» (Ibid. P. 60; об истории термина «энергия» ср. коммент. в изд.: Факрасис. 2009. С. 62–66, 70–

72, 74–78, 82–84, 96–100, 103–104, 107, 111; ср. томос К-польского Собора 1351 г.: PG. 151. Col. 732, 736). Благодаря соединению с энергией Божией ангелу или человеку возможно достичь обожения: «Таковая энергия способна обожить обоживаемого» (Voordeckers, Tinnefeld. 1987. P. 60. 7–8; 64. 15–16; ср.: Maximus Conf. Opusc. // PG. 91. Col. 33). Праведные люди обоживаются и становятся святыми (Voordeckers, Tinnefeld. 1987. P. 64. 16) благодаря снисхождению Св. Духа (Ibid. P. 64. 23–24), восприятию осияний Божиих (Ibid. P. 67. 60–67), образом чего являются горящее дерево или раскаленное железо (сотериологическое употребление христологической аналогии: Ibid. P. 61. 12–19; ср.: Ibid. P. 68. 79–89). Как множественность лучей не нарушает единства солнца, так и множество энергий не ставит под угрозу простоту сущности Божией (Ibid. P. 68).

Проблема единства и множественности энергий решается И. К. традиц. для последователей свт. Григория Паламы образом: с одной стороны, лишь одна из Божественных энергий есть «та, что обоживает и освящает ангелов и человек» (Ibidem); с другой — энергия Божия «сама по себе едина и неделима, подразделяется же она сообразно с достоинством восприемников» (Ibid. P. 70. 81 — 71. 82). В этом И. К. следует томосу Собора 1351 г.: «[Сущность и энергия] различаются между собой... тем, что Божественная энергия причаствуется и подразделяется неразделимо...» (PG. 151. Col. 739). Энергия, согласно И. К., есть причастие и причастия (μετοχή καὶ μετοχαί), а причастие есть отношение (σχέσις), как, напр., мышление есть отношение мыслящего и мыслимого, а видение — отношение видимого и видящего (Voordeckers, Tinnefeld. 1987. P. 70. 61–70). Так и праведные будут просвещены через причастие (μετοχή) Свету Божию (Ibid. P. 94. 15–17). В данном случае И. К. воспроизводит одно из общих мест средневек. христианизированного аристотелизма (ср. расуждение прп. Максима Исповедника о фантазии как об отношении, цитируемое Феофаном Никейским: Maximus. Conf. Ambigua // PG. 91. Col. 1233–1236; Σωτηρόπουλος. 1983. Σ. 232. 158–166; учение Григория Кипрского и свт. Григория Паламы об энергии как о реальности отно-

сительной (в аристотелевском смысле — «предполагающей отношение»); Gregorius Cypriensis. De processione Spiritus Sancti // PG. 142. Col. 289; Greg. Pal. Capita. 142 // Sinkewicz. 1988. P. 246. 16 — 248. 2. (Studies and Texts; 83)). Учить же о видимости Бога по сущности — признак мессалианской ереси (Voordeckers, Tinnefeld. 1987. P. 68. 92–93; ср. у свт. Григория Паламы: PG. 151. Col. 448; о проблеме в целом см.: Hinterberger. 2004. S. 211–248).

#### Частичный пересмотр учения.

Содержание писем «Диспута с латинским патриархом [Константинополя] Павлом» свидетельствует о некотором изменении воззрений И. К. в вопросе о природе Фаворского света и об энергии Божией. И. К. дает типологию воззрений антипаламитов на природу Фаворского света (Ibid. P. 202. 22–28). Вопреки нек-рым из них (намек на Никифора Григору, ср.: Nicephorus Gregoras. Λόγος ἀντιρρητικός πρότος / Einl., Textausg. Übers. u. Anm.: Hrg. H.-V. Beyer. W., 1976. S. 311. 3; 313. 12; 317. 13–14; 321. 1 и др.; Макаров. 2008) между Богом и тварью нет ничего промежуточного (Voordeckers, Tinnefeld. 1987. P. 183. 1–2), поскольку Бог все исполняет по сущности и энергии (Ibid. P. 179. 2–4; ср.: Phot. Ad Amphiloichium. 75 // PG. 101. Col. 464–468; соответствующий фрагмент с одобрением цитируется Григорием Акиндином: Nadal Cañellas. 1995. P. 278. 10–28; ср. коммент. Акиндина: Ibid. P. 278. 28–32). Бог познается из природных свойств, сущих окрест Него (Voordeckers, Tinnefeld. 1987. P. 182, 183), однако имя Божество (θεότης) приложимо к сущности и энергии, хотя подобает больше энергии (Ibid. P. 179; ср. характерную цитату из свт. Василия Великого: Ibid. P. 239. 9–16). Сущность в Боге — причина, а энергия — следствие (αἰτιατόν). Энергия существует (ὑφ'εστῶσα) в сущности Божией (Ibid. P. 234. 23–26).

Содержание 5-го письма (Ibid. P. 215–239) И. К. раскрывается в 8 тезисах о нетварности Фаворского света. Это письмо представляет собой развернутый богословский трактат. И. К. стоит здесь на более консервативных позициях, чем в «Опровержениях»: сущность Божия незрима для твари, однако и энергией этот Свет святые не называли, и мы не хотим (Ibid. P. 215). Апостолы созерцали Фаворский свет и телесны



ми очами, и очами души (т. е. и зрением, и умом), «иступившими из всякого природного действия (энергии)... по преобладанию божественного изменения и превращения в лучшее» (Ibid. P. 219. 12–18). Ведь наше естество может созерцать Бога лишь в том случае, если оно преобразится, выйдет из своих пределов и приблизится к Созерцаемому (Ibid. P. 219. 18–21). Это преобразование (ἡ ἀλλοίωσις) душевных сил и телесных чувств станет реальностью в будущем веке, когда после всеобщего воскресения восстанет «тело духовное» (1 Кор 15. 44), т. е. нетленное, облеченное в Божественную славу и светлость (Voordeckers, Tinnefeld. 1987. P. 219. 45–49). До воскресения и Господне тело было тленно и смертно (Ibid. P. 225. 15–226. 19). Т. о., апостолы на Фаворе видели Свет Божий «очами телесными, которые стали, однако, духовными и преобразились сим Божественным преобразованием» (Ibid. P. 222. 32–34). После этого они вновь вернулись к естественному состоянию и чувства их действовали соответственно с природой (Ibid. P. 222. 43–46). Во Втором пришествии апостолы узрят славу Христа более полно, чем другие праведные, ибо каждый будет воспринимать эту славу в меру собственного боговедения (τῆς... θεοειδίας) (Ibid. P. 229. 19–23).

Мы, пишет И. К., не измышляем двух Божеств — высшего и низшего, вопреки клевете антипаламитов (Ibid. P. 232. 11–18). Весь Бог и «причастуем» в одном отношении, и «непричастуем» в другом (по сущности) (Voordeckers, Tinnefeld. 1987. P. 235. 29–32, 35–37). Причастуем же мы «Божественным дарам и дарованиям (ταῖς... δωρεαῖς τε καὶ χάρισι)» (Ibid. P. 235. 37–38), становясь «причастниками Божеского естества» (2 Петр 1. 4; см. важную схолию к этому стиху: Ibid. P. 236. 32–36).

Переходя к христологии, И. К. подчеркивает, что при взаимообщении свойств двух природ Спасителя как Тело и Кровь не становятся нетварными, так и Фаворский свет — тварным (Ibid. P. 225. 24–32). Каждое естество и после единства остается в своих пределах (Ibid. P. 225. 32–36). Слова святых нужно толковать соответственно с тем смыслом, который они в них вкладывали, а не произвольно (Ibid. P. 227. 61–64). Антипаламиты же, отмечает И. К., подделывают святоотеческие

тексты, напр. Слово на Преображение, приписываемое свт. Иоанну Златоусту (Ibid. P. 229. 1–5), Слово прп. Иоанна Дамаскина на тот же праздник, «заставляя» святого утверждать, будто Фаворский свет есть чувственно воспринимаемая (т. е. природная) светлость (Ibid. P. 230. 36–49).

Несмотря на глубокое догматическое раскрытие вопроса о созерцании Фаворского света преобразенными очами, И. К. оказывается в этом трактате более консервативным, чем остальные паламиты; так, отрицая правомерность наименования Фаворского света энергией Божией, он противоречит свт. Григорию Паламе.

Соч.: Contra sectam Mahometicam pro Christiana religione Apologiae quatuor, ex editione Basileensi anni 1543, apud Joannem Oporinum // PG. 154. Col. 371–584; Contra Mahometem orationes quatuor // Ibid. Col. 584–692; Contra Barlaam et Acindynum, sub ficto nomine Christodulo monachi // Ibid. Col. 693–710; Mercati G. Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniotta ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV. Vat., 1931. P. 274–275. (ST; 56); Darrouzès J. Lettre inédite de Jean Cantacuzène relative à la controverse palamite // RĒB. 1959. Vol. 17. P. 7–27; Meyendorff J. Projets de Concile Oecuménique en 1367: Un dialogue inédit entre Jean Cantacuzène et le légat Paul // DOP. 1960. Vol. 14. P. 147–177 (repr.: Idem. Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems. L., 1974. N XI); Прохоров Г. М. Публицистика Иоанна Кантакузина 1367–1371 г. // ВВ. 1969. Т. 29. С. 318–341; он же, предисл., пер. и коммент. Беседа с папским легатом. Диалог с иудеем и другие сочинения. СПб., 1997, 2008<sup>2</sup>; Σωτηρόπουλος Χ. Γ. Ἰωάννου ΣΤ΄ Καντακουζηνού Κατὰ Ἰουδαίων Λόγοι ἐννέα (τὸ πρῶτον νῦν ἐκδιδόμενοι). Εἰσαγωγή — Κεῖμενον — Σχόλια. Ἀθήναι, 1983; Voordeckers E., Tinnefeld F., ed. Refutationes duae Prochori Cydonii et Disputatio cum Paulo patriarcha latino epistulis septem tradita. Turnhout; Leuven, 1987. (CCSG; 16).

Лит.: ИАБ. С. 364–369; Jugie M. Theologia dogmatica christianorum orientalem ab Ecclesia Catholica dissidentium. P., 1933. Т. 2; Candale E., ed. Nilus Cabasilas et theologia S. Thomaе de processione Spiritus Sancti. Vat., 1945. (ST; 116); idem. El libro VI de Prócoro Cidonio (sobre la luz tabórica) // OCP. 1954. Vol. 20. P. 247–297; idem. Argiro contra Dexio (sobre la luz tabórica) // Ibid. 1957. Vol. 23. P. 80–113; idem. La «Regla teológica» de Nilo Cabásilas // Ibid. P. 237–266; Beck. Kirche und theol. Literatur. S. 731–732; Meyendorff J. Byzantine Views of Islam // DOP. 1964. Vol. 18. P. 113–132; idem. Grecs, Turcs et Juifs en Asie Mineure au XIV<sup>e</sup> siècle // ByzF. 1966. Bd. 1. P. 211–217 (repr.: Idem. Byzantine Hesychasm. N IX); он же. [Мейендорф И.] Жизнь и труды свт. Григория Паламы: Введ. в изучение / Пер.: Г. Н. Начинкин; ред.: И. П. Медведев, В. М. Лурье. СПб., 1997; Thunberg L. Early Christian Interpretations of the Three Angels in Gen. 18 // StPatr. 1966. Vol. 7. P. 560–570; Podskalsky G. Theologie und Philosophie in Byzanz: Der Streit um die theol. Methodik in der spätbyzant. Geistesgeschichte (14./15. Jh.), seine systemat. Grund-

lagen und seine hist. Entwicklung. Münch., 1977; McGuckin J. A. The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition. Lewiston (N. Y.), 1986; Sinkewicz R., ed., transl. and study. Gregory Palamas: The One Hundred and Fifty Chapters. Toronto, 1988. (Studies and Texts; 83); idem. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // XB. 1999. Т. 1(7). P. 374–390; Σωτηρόπουλος Χ. Γ. Θεοφάνους Γ' ἐπισκόπου Νικαίας: Περί θαβωρίου φωτός λόγοι πέντε. Ἀθήνα, 1990; Todt K.-P. Kaiser Johannes VI. Kantakuzenos und der Islam: Politische Realität und theol. Polemik im Palaiologenzeitlichen Byzanz. Würzburg, 1991; idem. The Theological Works of Emperor John VI Kantakouzenos (ca. 1295–1383) // XX<sup>e</sup> Congrès Intern. des Études Byzantines: Pré-actes. P., 2001. Vol. 3. P. 101; Polemis I. D. Arsenius of Tyrus and his Tome against the Palamites // JÖB. 1993. Bd. 43. P. 241–282; Tinnefeld F. Ein Text des Prochoros Kydones in Vat. gr. 609 über die Bedeutung der Syllogismen für die theologische Erkenntnis // Philohistôr: Miscellanea in honorem C. Laga septuagenarii / Ed. A. Schoors. P. Van Deun. Leuven, 1994. P. 515–527. (OLA; 60); Nadal Cañellas J., ed. Gregorii Acindyni Refutationes duae operis Gregorii Palamae cui titulus Dialogus inter Orthodoxum et Barlaamitam. Louvain, 1995. (CCSG; 31); Nicol D. M. The Reluctant Emperor: A Biography of John Cantacuzene, Byzantine Emperor and Monk, c. 1295–1383. Camb., 1996; Kislak P.-T. Nil Cabasilas et son traité sur le Saint-Esprit: Introd., éd. critique, trad., not.: Thèse de doctorat. Strasbourg, 1998; Guran P. Jean VI Cantacuzène, l'hésychasme et l'empire. Les miniatures du codex Parisinus graecus 1242 // L'empereur hagiographe: Culte des saints et monarchie byzantine et post-byzantine / Ed. P. Guran, B. Flusin. Bucur., 2001. P. 73–121; Hinterberger M. Die Affäre um den Mönch Niphon Skorpion und die Messalianismus-Vorwürfe gegen Kallistos I. // Gregorio Palamas e oltre: Studi e documenti sulle controversie theologiche del XIV secolo bizantino / A cura di A. Rigo. Firenze, 2004. P. 211–248; Mondrain B. L'ancien empereur Jean VI Cantacuzène et ses copistes // Ibid. P. 249–298; Rigo A. Il Monte Athos e la controversia palamitica dal Concilio del 1351 al Tomo Sinodale del 1368 (Giacomo Trikanas, Procoro Cidone e Filoteo Kokkinos) // Ibid. P. 1–177; Törönen M. Union and Distinction in the Thought of St Maximus the Confessor. Oxf., 2007; Макаров Д. И. Слава Божия или слава ангелов?: Некоторые аспекты полемики об ангелах на третьем этапе исихастских споров // СТРАТИГОС: Сб. ст. в честь В. В. Кучмы. Армавир, 2008. С. 71–94; он же. К проблеме понимания Евхаристии Феофаном III, митр. Никейским // Вестн. Рус. христ. гуманит. академии. СПб., 2009. Т. 10. Вып. 1. С. 53–61; Факрасис Г. Диспут свт. Григория Паламы с Григорией философ. Философские и богословские аспекты паламитских споров: Пер. с греч. / Отв. ред.: Д. С. Бирюков. Св. гора Афон; М., 2009.

Д. И. Макаров

ИОА́НН КА́НТУЛ [серб. Јован Кантул] († 14.10.1614, К-поль), патриарх Печский в 1592–1614 гг. Фамилия И. К., вероятно, указывает на его валашское происхождение, но, несмотря на это, он был активным приверженцем сербской государственности и хранителем традиций

Сербской Церкви (*Радојичић Ђ. С. Српско-румунски односи XIV–XVII вв. // ГФФНС. 1956. Књ. 1. С. 24*). После обновления Печской Патриархии он был 1-м патриархом,



Иоанн (Кантул), патриарх Печский.  
Роспись ц. св. Апостолов Печской  
Патриархии. 1619–1620 гг.

отказавшимся от лояльности к тур. властям и сделавшим ставку на сотрудничество с христ. зап. державами. Поэтому И. К. активно поддерживал направленную против Порты политику Австрии и др. европ. стран, полагая, что они способны освободить сербов от тур. владычества. При этом И. К. всегда оставался защитником сербов и не шел на к.-л. уступки, если они затрагивали интересы Патриархии. Так, он категорически отверг предложения папы Римского Климента VIII, пытавшегося в 1599 г. склонить его к унии. Надежда на помощь католич. держав, однако, не принесла желаемого результата. Вспыхнувшие в 1594 г. в Банате и Пече и в 1597 г. в Герцеговине серб. восстания против турок не увенчались успехом и спровоцировали карательные меры тур. властей, в числе к-рых в апр. 1594 г. по приказу Синан-паши были сожжены мощи свт. *Саввы I*, архиеп. Сербского. Через нек-рое время турки вызвали И. К. в К-поль, обвинили в нелояльности и участии в подготовке восстаний и повесили.

Благодаря руководству И. К. Печская Патриархия не прекратила своего существования, несмотря на

агрессивные действия тур. властей и настойчивые попытки Рима утвердить свое влияние на Балканах. Но при этом ее положение оставалось непростым: мон-ри и храмы ветшали, священнослужители подвергались гонениям. При И. К. проводились церковные Соборы, на к-рых замещались вдовствующие кафедры. Его трудами был обновлен собор в Печской Патриархии и расписаны храмы в мон-рях Св. Троицы в Плевле и Хопове.

И. К., до последнего дня жизни борющийся против турок и унии, считается в Сербии мучеником веры.

Лит.: *Томаш J.* Пећки патријарх Јован и покрет хришћана на Балканском полуострву, 1592–1614. Земун, 1903; *Радојичић J.* Римска Курија и јужнословенске земље од XVI до XIX в. Београд, 1950. С. 9–10, 23–24; *Слијепчевић.* Историја. Књ. 1. С. 322–327; *Станојевић Б. Б.* Сви српски архиепископи и патријарси. Београд, 2008. С. 118–120.

И. О. Олейникова

### ИОАНН КАПИСТРАНСКИЙ

[Иоанн Капистран, Иоанн из Капестрано; лат. Johannes Capistranus; итал. Giovanni da Capistrano; венг. Kapisztrán Janos; хорват. Ivan Karištranski] (24.06.1386, Капестрано, совр. обл. Абрुцци, Италия – 23.10.1456, Уйлак, ныне Илок, Хорватия), св. католич. Церкви (пам. 23 окт.), францисканец, проповедник, политический деятель. Важными источниками сведений о жизни И. К. являются его переписка (сохр. более 700 посланий; частично изд.) и многочисленные жизнеописания, составление к-рых началось уже в 70-х гг. XV в. В 1-м Житии (ВНЛ, N 4360; автор – Николо Телло из Фары, спутник И. К. в Германии) подробно описаны события в Венгрии, тогда как деятельность И. К. в Германии, Чехии и Польше представлена лишь в общих чертах. Составитель 2-го Жития (ВНЛ, N 4363) Кристофоро Пичинелли из Варесе сопровождал И. К. в Германии и Чехии. Это Житие еще при жизни составителя в сокращенном виде было переведено на итал. язык. Джироламо из Удине, входивший в круг близких к И. К. людей, составил краткое 3-е Житие (ВНЛ, N 4362), где подробно описал события в Венгрии, осаду Белграда, болезнь и кончину И. К.

К агиографическим сочинениям примыкает ряд посланий. В посланиях Николо Телло францисканцам-обсервантам Тосканы (от 4 и 24 июля 1451 – ВНЛ, N 4364–4365) сообща-

ется о прибытии И. К. в Австрию и о чудесах, совершенных им в Вене, а также о начале его инквизиторской деятельности в Германии. В разосланном по всем провинциям францисканского ордена послании 1457 г. описана кончина И. К., а в 2 посланиях францисканца Джованни Тальякоццо католич. св. *Иакову из Марки* рассказывается об осаде Белграда турками и также о кончине И. К. (ВНЛ, N 4366–4367). В кон. 50-х гг. XV в. по инициативе жителей Уйлака был составлен сборник посмертных чудес И. К. (до апр. 1458) (*Miracula post mortem* – ВНЛ, N 4368). В рукописных кодексах сборник чудес часто объединялся с соч. «Prae-sanonizatio» (Предканонизация) Петра Шопрони, одного из венгерских спутников И. К. Произведение, где восхвалялись добродетели И. К., было написано в ожидании его скорой канонизации, на к-рой в 1450–1460 гг. настаивали влиятельные члены францисканского ордена и кор. Венгрии Матяш I Хуньяди.

Во 2-й пол. XVII в. историограф францисканского ордена Л. Ваддинг опубликовал комплекс документов о деятельности И. К. (*Wadding L. Annales Minorum. Lugduni, 1625–1648. T. 1–7; R., 1654. T. 8; R., 1731–1886<sup>2</sup>. 25 t.; Quaracchi, 1931–1935<sup>2</sup>. 25 t.*; сведения об И. К. разбросаны по разным томам, за исключением последнего издания (*Quaracchi, 1931–1935<sup>2</sup>*), где они собраны в томах 10–13). На основе опубликованных материалов испан. обсервант Э. Гонсалес де Торрес составил еще одно жизнеописание и поместил его в 5-й ч. «Серафической хроники» (*Chronica seraphica; продолжение «Серафической хроники» Д. Корнехо*). Чеш. обсервант А. Эрманн в соч. «Торжествующий Капистран, или Фундаментальная история о св. Иоанне Капистранском» (*Capistranus triumphans seu Historia fundamentalis de S. Joanne Capistrano*) в 1700 г. привел как документальные свидетельства (в основном опираясь на изд. Ваддинга), так и составленные им благочестивые стихотворения. В 1691 г. было издано 1-е Житие И. К. на нем. языке. В 1758 г. появилось его анонимное Житие на фламандском языке. К XIX в. относятся переработанные жизнеописания святого на чеш., польск. и венг. языках. Во Франции до сер. XIX в. интерес к фигуре И. К. отсутствовал, что можно объяснить политической ситуацией и союзом



с Турцией (с 1542), тогда как в Австрии и в Германии И. К. почитался прежде всего как защитник от тур. экспансии.

*Д. В. Зайцев*

Отец И. К. Антонио (вероятно, немец или уроженец Савойи) прибыл в Италию в составе войска герц. Людовика Анжуйского, к-рый в 1382–1384 гг. пытался захватить Неаполитанское королевство. После гибели Людовика войско рассеялось. Антонио поселился в Капестрано и заключил брак с женщиной из знатного, но небогатого семейства Амиико (Амичи). С 1405 или с 1406 г. И. К. изучал право в ун-те Перуджи. В 1411–1412 гг. получил степень лиценциата. По окончании ун-та, по всей видимости, поступил на служ-

для получения сана священника). Тогда же папа предоставил И. К. полномочия инквизитора для борьбы с ересью «малых братьев» (см. ст. *Фратичелли*). В нояб. 1418 г. И. К. был рукоположен во пресвитера и начал странствовать по Италии и проповедовать. Будучи тесно связан с *обсервантами*, он был назначен викарием обсервантских монастырей в обл. Абруцци (1422).

В 1423 г. в Риме И. К. произнес проповедь против сутяжничества (в целом проповедь имела антисемит. характер). Возможно, под влиянием И. К. папа Мартин V аннулировал тогда же привилегии еврейских общин в Панской области. Он убедил неаполитанскую кор. Джованну II и герц. Калабрии Людовика II Анжуйского в том, что еврей-ростовщики злоупотребляют привилегиями и угнетают христиан. Королевским декретом от 3 мая 1427 г. получил

*Иоанн Капистранский.*  
*Средник политиха.*  
*Худож. С. ди Кола*  
*да Казентино. XV в.*  
*(Городской музей Аквили,*  
*Италия)*

полномочия принимать меры против евреев-ростовщиков в соответствии с нормами канонического права. Принуждал членов еврейских общин носить опознавательные знаки.

Его деятельность вызвала протесты евр. общин Юж. Италии, и папа Римский был вынужден отменить полномочия И. К. (авг. 1427). В целом, он способствовал усилению преследований евреев в Европе.

Предположительно в июне 1424 г. во Флоренции И. К. встретился с главой обсервантов *Бернардином Сиенским*, вместе с к-рым проповедовал в Перудже и Ассизи (1425), в Витербо и Риети (1426). Когда Бернардин Сиенский был призван в Рим, чтобы опровергнуть обвинение в идолопоклонстве (он призывал народ почитать Святейшее Имя Иисусово, используя в проповедях таблички с монограммой Христа (IHS)), И. К. приехал туда, чтобы поддержать наставника (Бернардина Сиенского оправдали). После кончины Бернардина Сиенского (1444) И. К. взял на себя подготовку документов, необходимых для начала канониза-

ционного процесса (канонизирован 24 мая 1450).

Проповедь мира и аскетического образа жизни принесла И. К. широкую известность (после его выступлений народ сжигал предметы роскоши). Согласно Житиям, кон. 20-х гг. XV в. датируются первые приписываемые ему чудеса (в основном исцеления бесноватых). Популярность проповедника обеспечила ему доверие Римских пап и светских государей, к-рые обращались к И. К. за улаживанием различных проблем, в т. ч. в области церковной политики. По просьбе Марии Кантельмо, гр. Попполи, он вел переговоры с общиной г. Сульмона о возвращении изгнанных членов влиятельной семьи Меролини (нояб. 1426); он выступил посредником в споре между городами Ортона и Ланчано, стремившимися захватить контроль над портом Сан-Вито. После заключения мирного соглашения (февр. 1427) И. К. основал в Ланчано мон-рь Ангела Мира (Сант-Анджело делла Паче), а в г. Ортона — обитель Богоматери Мира (Санта-Мария делла Паче).

В 1426 г. папа Римский Мартин V назначил И. К. инквизитором для борьбы с «малыми братьями» во всей Италии (инквизиторские полномочия были подтверждены папой в июне 1427). В июне 1429 г. И. К. принял участие в переговорах между обсервантами и конвентуалами, начатых по инициативе папы с целью восстановить единство францисканского ордена и не приведших к желаемому результату. На капитуле обсервантов в Болонье (1431) И. К. был назначен генеральным визитатором францисканских мон-рей. Тогда же он вступил в полемику с испан. обсервантом Фелипе Бербегалем, который ратовал за возрождение идеалов Франциска Ассизского и за отмену компромиссных добавлений, внесенных в устав францисканцев Мартином V. В 1432 г. Ф. Бербегаль, тезисы к-рого были близки к учению «малых братьев», был предан суду инквизиции.

В 1437 г. Лоренцо Джустиниани, патриарх Венеции, пригласил И. К. для проведения следствия по делу о членах братства *иезуатов*, к-рых обвиняли в использовании еретического соч. «Зерцало простых душ» Маргариты Поретанской (иезуаты были оправданы). В июне–июле 1439 г. И. К. принял участие в заседаниях *Ферраро-Флорентийского*



бу в королевскую курию Неаполя, однако точных сведений об этом нет. В 1413 г. был назначен одним из городских судей (в квартале Санта-Сусанна). В 1416 г. Перуджа была захвачена кондотьером Браччо да Монтоне, к-рый заключил потенциальных противников, в т. ч. И. К., в крепость Торджано. По свидетельству агиографов, И. К. предпринял неудачную попытку бежать. В заточении ему явился католич. св. *Франциск Ассизский* и призвал к монашеской жизни. Освободившись из плена, И. К. удалился во францисканский монастырь Монтерипидо близ Перуджи; там он принес монашеские обеты и обратился к проповеднической деятельности. В 1418 г. в Мантуе был принят папой *Мартин V* и получил *диспенсацию* на рукоположение во пресвитера (будучи судьей, И. К. выносил смертные приговоры, что являлось препятствием



Собора. В кон. 1439 г. он совершил путешествие в Палестину для ознакомления с деятельностью францисканской кустодии Св. земли (с 1437 визитатор францисканского ви́кства Восток).

В нояб. 1439 г. на *Базельском Соборе* был избран антипапа *Феликс V* (герц. Амедей VIII Савойский). И. К. участвовал в переговорах в Милане с герц. Филиппо Марией Висконти, чтобы он отказался от поддержки антипапы (герцог был женат на дочери Амедея VIII Савойского). И. К. провел в Милане 2 года, проповедуя и управляя обсервантскими монастырями герц-ства. В 1442 г. И. К. присутствовал на капитуле обсервантов в Ассизи, по решению к-рого был направлен для визитации монастырей во Франции и в Германии, а также как папский легат для переговоров с герц. Бургундии Филиппом III Добрым, к-рый поддерживал антипапу Феликса V. В нояб. 1442 г. он встретился с католич. св. *Колеттой*, к-рая провела реформу жен. монашеского ордена *кларисс*, и договорился о подчинении реформированных мон-рей руководству обсервантов. После переговоров с герц. Филиппом III провел провинциальный капитул обсервантов в Брюгге и убедил настоятелей бургундских монастырей поддержать папу Евгения IV.

Весной 1443 г. И. К. вернулся в Италию, участвовал в заседаниях генерального капитула францисканцев, собравшегося в июне в Падуе. В июле 1443 г. с целью упорядочить управление орденом папа созвал комиссию обсервантов, по решению комиссии были организованы 2 провинции (Предальпийская и Заальпийская), напрямую подчиненные генеральному министру. И. К. назначили генеральным викарием Предальпийской пров., ему было поручено составление новой редакции орденского устава (вступил в силу в 1446). Вероятно, под влиянием И. К. буллой «*Ut sacra Ordinis*» (1446) папа Евгений IV признал фактическую независимость обсервантов.

В 1451 г. И. К., получив полномочия папского легата, проповедовал в Свящ. Римской империи, в Венгерском и Чешском королевствах. Хотя одной из его главных задач была борьба с еретиками (прежде всего с гуситами), в проповедях он затрагивал широкий круг проблем: вер-



*Проповедь Иоанна Капистранского. Фрагмент алтарной картины. XV в. Неизвестный художник (Национальный музей в Аbruццо, Авинья)*

ховенство Папского престола, толкование канонического и светского права, комментирование Свящ. Писания, объяснение главных правил францисканской духовной традиции. Значительная часть его проповедей сохранилась как в его записях, так и в передаче очевидцев (в XVII в. был составлен свод творений И. К. в 19 томах).

И. К. — автор сочинений по богословию и каноническому праву, среди к-рых — «Трактат об алчности» (*Tractatus de cupiditate*), «О власти папы и Собора, или О власти Церкви» (*De auctoritate papae et concilii sive de Ecclesiae auctoritate*), «Зерцало совести» (*Speculum conscientiae*), «Защита Третьего ордена блж. Франциска» (*Dedensorium tertii ordinis*) и «Трактат об одном браке» (*Tractatus de quondam patrimonio per modum consilii ubi quaeritur an a papalicate et de honestate conscientia salva, dispensatio peti possit*) — об отмене помолвки между кондотьером Франческо Сфорца и Бьянкой Марией Висконти. В повседневной жизни И. К. оставался верен аскетическим идеалам францисканства: ходил пешком, без обуви, носил власяницу, спал на земле, подкладывая под голову камень или бревно, не более 3–4 ч. в сутки, ел раз в день.

В 1454 г. он принял участие в заседаниях Собора во Франкфуртена-Майне, где обсуждался вопрос об организации крестового похода против турок и защиты юж. границ

Европы. О начале крестового похода было объявлено 15 мая 1455 г. Папа Римский *Каллист III* даровал *индальгенцию* всем его участникам. В кон. мая 1455 г. И. К. прибыл в Венгрию. Венг. власти с опаской относились к инквизиторской деятельности И. К., остерегаясь религ. раскола. Кор. Венгрии Владислав (Ласло) V и правитель Янош Хуньяди подчеркивали, что ценят И. К. как организатора военных действий против Османской империи. В 1455 г. папа Римский Каллист III указал ему на необходимость сосредоточить усилия исключительно на подготовке крестового похода: католич. проповеднику надлежало действовать в контакте с папским легатом кард. Хуаном Карвахалем, к-рому было поручено собрать христ. армию, способную противостоять тур. угрозе. Датой сбора войск было назначено 1 авг. 1456 г. Однако, прежде чем христ. армия была собрана, войска тур. султана Мехмеда II начали продвигаться на север к Белграду. В условиях охватившей Венгрию паники, после того как нем. князья отказались участвовать в борьбе с турками, И. К. собрал войско, напрямую обращаясь к народу: по его словам, все, кто желали поддержать Римский престол в борьбе с турками, независимо от вероисповедания являлись друзьями и союзниками Римского папы. Своими проповедями И. К. способствовал притоку добровольцев.

В нач. июля отряды (ок. 27 тыс. чел., по др. данным, ок. 40 тыс.), в основном состоявшие из плохо вооруженных крестьян (многие имели только пращи и косы), были собраны под Белградом, осажденным турками. И. К. призывал вступить с врагами в открытый бой, ничего не боясь и веря в Божию помощь. Несмотря на значительные разрушения городских укреплений, 21 июля 1456 г. туркам не удалось взять Белград штурмом. На следующий день, 22 июля, И. К. во главе 2-тысячного отряда ополченцев проник в тыл тур. армии, расположенной у р. Савы. Турки, не оказав значительного сопротивления, бежали. Победа христ. войска под Белградом, первая после падения К-поля, на 70 лет остановила наступление турок на католич. Европу (до 1521, когда Белград был захвачен тур. султаном Сулейманом I).

Когда в венг. лагере началась эпидемия чумы, И. К. заболел. В нач. авг. 1456 г. он удалился во франци-



сканский мон-рь в Уйлаке. По пути в мон-рь местные жители, гл. обр. правосл. сербы, встречали его как героя, освободителя от турок. После тяжелой болезни, отдав последние распоряжения и написав прощальное послание братьям по ордену, И. К. скончался. Его тело, оставшееся, как подчеркивается в Житиях, без признаков тления, через 8 дней при большом стечении народа было захоронено в саду, рядом с апсидой монастырского собора. Впосл. мощи И. К. были помещены в особой капелле францисканской церкви в Уйлаке. Сразу после кончины началось почитание И. К. как святого.

В письме от 27 окт. 1456 г. кард. Х. Карвахаль назвал кончину И. К. «тяжелой утратой для Церкви, особенно в настоящее время». Друзья и соратники И. К., в т. ч. Джироламо из Удине и Джованни Тальякоццо, 1 янв. 1457 г. отправили кард. Энеа Сильвио Пикколомини (впосл. папа Римский *Пий II*) послание с описанием последних дней И. К. Обсерванты стремились как можно быстрее узаконить почитание И. К., однако кард. Х. Карвахаль выступил против канонизации; он указывал на недостатки покойного — авторитаризм в отношениях с членами ордена, легкомыслие, жажда славы и вспыльчивый характер. В 1457 г. францисканцами был начат сбор сведений о чудесах, об образе жизни и о репутации (*fama sanctitatis*) И. К. В марте 1460 г. венг. кор. Матьяш I Хуньяди, полагавший, что заступничеством И. К. он был спасен из заключения и пришел к власти, ходатайствовал о начале канонизационного процесса перед папой Римским Пием II и коллегией кардиналов. В окт. 1461 г. о причислении И. К. к лику святых Римско-католической Церкви просил имп. Фридрих III. С июня 1462 по янв. 1463 г. итал. обсерванты под рук. Габриеле да Верона посетили те города Германии и Польши, где проповедовал И. К., чтобы опросить свидетелей о его деяниях и чудесах (собранные ими документы были доставлены в Италию и там утрачены; лишь в XVII в. их обнаружил Ваддинг и опубликовал в «*Annales Minorum*»). В мае 1462 г. венг. посланники в Риме по поручению короля ходатайствовали об ускорении процесса канонизации. Тогда же были составлены первые Жития И. К. Однако идея канони-

зации И. К. вызвала недовольство ряда влиятельных лиц, знавших его при жизни. Францисканец-конвентуал М. Дёринг, продолжатель хроники Дитриха Энгельхуса в 60-х гг. XV в., упоминал о тяжелом характере И. К., о его тщеславии, а также о том, что его деятельность по укреп-



Иоанн Капистранский.  
Скульптура на колонне Св. Троицы  
в Оломоуце. Между 1716 и 1754 гг.

лению обсервантских мон-рей нарушила единство ордена францисканцев.

В авг. 1473 г. Эржебет Силади, двоюродная полковница Яноша Хуньяди, обратилась к папе Римскому *Сиксту IV* с просьбой начать канонизационный процесс, подчеркнув роль И. К. в укреплении католичества в юж. части Венгерского королевства. Вопрос о поддержке канонизации И. К. обсуждался на капитуле итал. обсервантов в Павии (апр. 1478). Папа Римский *Лев X* разрешил почитание И. К. как блаженного Римско-католической Церкви в итал. еп-ствах Сульмона и Вальва. В Венгрии комиссия под рук. Сремского еп. Яноша Гути и Печского еп. Дёрдя Сатмари подготовила сведения очевидцев о жизни и чудесах И. К. После кончины папы Льва X (1521) процедура канонизации вновь замедлилась, несмотря на ходатайства кор. Польши Сигизмунда, кор. Чехии и Венгрии Людовика II Ягеллона, трансильванского воеводы Яноша Заполяя и неоднократные просьбы венг. епископов. После поражения в битве при Мохаче и гибели кор. Людовика II (1526) турки захватили Уйлак и устроили в храме францисканского монастыря мечеть.

О мощах И. К. ничего не известно. Существовали предположения, что они были спасены и впосл. почитались в разных церквях в Закарпатье или в Валахии. В XVIII — нач. XX в. предпринимались попытки найти останки, однако безрезультатно.

Угроза тур. нашествия способствовала широкому распространению почитания И. К. В 1519 г. в Лейпциге был издан сборник выдержек из проповедей И. К., составленный в монастыре Мариенмай. Тогда же гуманист Дж. Коклео опубликовал письма И. К. гуситам. В 1564 г. в Вене были напечатаны Жития И. К. Папа Римский *Григорий XV* (1621–1623) разрешил почитание И. К. членам францисканского ордена. По указанию папы *Урбана VIII* (1623–1644) было создано 2 комиссии — в Риме (для сбора и анализа сведений о жизни И. К.) и в обл. Абруцци (для проверки сведений о чудесах). Материалы, собранные во время процесса канонизации И. К., были доставлены в Рим и переданы в Конгрегацию обрядов. Только в 1662 г. Конгрегация обрядов признала, что при изучении биографии И. К. не обнаружено ничего, что нарушало бы основные принципы католич. веры (декрет от 17 сент. подтвержден папой Римским *Александром VII*). И. К. канонизирован 16 окт. 1690 г. папой Римским *Александром VIII*. Канонизационная булла была опубликована лишь 4 июня 1734 г., при папе Римском *Бенедикте III*. Процесс канонизации И. К. оказался одним из самых длительных в истории Римско-католической Церкви (234 года).

Соч.: *Tractatus de cupiditate*. Coloniae, 1482; *Speculum conscientiae* // *Tractatus universi juris*. Venetiis, 1584. T. 1. P. 323–371; *Tractatus de quodam matrimonio...* // *Ibid.* T. 9. P. 77–84; *Tractatus de papae et consilii...* // *Ibid.* T. 13a. P. 32–66; *Tractatus de excommunicationibus* // *Ibid.* T. 14. P. 386–398; *Repetitio in rubricam de paenitentis et remissionibus* // *Repetitiones in iure canonico*. Venetiis, 1587. T. 4. P. 392–402; *Explicatio extravagantis Joannis XXII primae. De verborum significationem adversus Barbe-gallum* // *Ibid.* T. 6b. P. 56–63; *Perrillustrium doctorum...* in *libros Decretalium aurei commentarii* / Ed. G. Pape. Venetiis, 1588. T. 1. P. 320–382; *Chiappini A.* La produzione letteraria di S. Giovanni da Capestrano. Gubbio, 1927; *idem*. Reliquie letterarie capestranesi. Aquila, 1927.

Ист.: BHL, N 4360–4368; *ActaSS.* Oct. T. 10. P. 269–555; *Hermann A.* Capistranus triumphans seu *Historia fundamentalis* de S. Joanne Capestrano. Coloniae, 1700; *Wadding L.* *Annales Minorum*. Quaracchi, 1932. T. 10–13; *Lechat R.* *Lettres de Jean de Tagliacozzo sur le siège de Belgrade et la mort de S. Jean de Capistran* //



AnBoll. 1931. Vol. 39. P. 139–152; *Bonmann O., Gal G., Miskuly J. M.* A Provisional Calendar of St. John Capistran's Correspondence // *Franciscan Studies*. 1989. T. 49. P. 255–345; 1990. T. 50. P. 323–404; 1992. T. 52. P. 283–327.

Лит.: *Kerval L., de.* St. Jean de Capistran: Son siècle et son influence. P., 1887; *Hofer J.* Johannes von Capestrano: Ein Leben im Kampf um die Reform der Kirche. Innsbruck; W.; Münch., 1936. Hdlb., 1964–1965<sup>2</sup>. 2 Bde; *Nicolini U.* San Giovanni da Capestrano studente e giudice a Perugia // *AFH*. 1960. T. 53. P. 39–77; *Pratesi R.* Una ignorata missione di S. Giovanni da Capestrano in Sicilia (maggio 1443) // *AFH*. 1961. T. 54. P. 403–412; *Chiappini A.* Giovanni da Capestrano // *BiblSS*. 1965. T. 6. Col. 645–654; *Bonmann O.* Jean de Capestrano (saint) // *DSAMDH*. Vol. 8. Col. 316–323; *idem.* La personalità di S. Giovanni da Capestrano // *Bull. della Deputazione Abruzzese di Storia Patria*. Aquila, 1986. T. 76. P. 5–20; *De Marchis F.* Giovanni da Capestrano (1386–1456): Il mistero delle reliquie // *Ibid.* P. 167–184; *Zavaloni R.* San Giovanni da Capestrano e la «cultura francescana delle pace» // *Antonianum*. R., 1986. T. 61. P. 520–539; *Andreozzi G.* San Giovanni da Capestrano e il terz'ordine di S. Francesco. R., 1987; *Bozsoki P. G.* Des funéraires et des tombes de S. Jean de Capistran // *Bull. della Deputazione Abruzzese di Storia Patria*. 1989. T. 79. P. 35–87; *Der Bussprediger Capestrano auf dem Domplatz in Bamberg: Eine Bamberger Tafel um 1470/75: Eine didaktische Ausstellung des Hist. Museums Bamberg* (28. Mai – 29 Okt. 1989) / Hrsg. R. Hubert. Bamberg, 1989; S. Giovanni da Capestrano nella Chiesa e nella società del suo tempo: *Atti del Conv. storico intern., Capestrano*, 8–12 ott. 1986 / Ed. E. e L. Pásztor. Aquila, 1989; *Elm K.* Johannes Kapistrans Predigtreise diesseits der Alpen (1451–1456) // *Idem.* *Vitasfratrum*: Beitr. zur Geschichte der Eremiten- und Mendikantenorden des 12. u. 13. Jh. / Hrsg. D. Berg. Werl, 1994. S. 321–337; *Rusconi R.* Giovanni da Capestrano: Iconografia di un predicatore nell'Europa del 400 // *Predicazione francescana e società veneta nel quattrocento*. Padova, 1995. P. 25–53; *Andric S.* The Beginnings of the Canonization Campaign of John Capistran, 1456–1463 // *Hagiografica*. P., 1996. Vol. 3. P. 163–246; *idem.* The Miracles of St. John Capistran. Bdpst.; N. Y., 2000; S. Giovanni da Capestrano: Un bilancio storiografico: *Atti del Convegno storico intern., Capestrano*, 15–16 maggio 1998 / Ed. E. Pásztor. Aquila, 1999; *Di Virgilio P. V. F.* Kapisztrán Szent János kultusza és öröksége // *Déli harangszó: Tanulmányok a pápai rendelet félezer éves jubileumára*. Bdpst., 2000. O. 287–323; *Gecser O.* Kapisztrán Szt. János nagybőjti prédikáció-sorozata Boroszlóban // *Aetas*. 2002. N. 4. O. 5–28; *Housley N. J.* Giovanni da Capistrano and the Crusade of 1456 // *Crusading in the 15<sup>th</sup> Cent.: Message and Impact* / Ed. N. Housley. Basingstoke, 2004. P. 94–115; Giovanni da Capestrano e la riforma della Chiesa: *Atti del V Conv. stor. di Greccio*, Greccio, 4–5 maggio 2007 / A cura di A. Cacciotti, M. Melli. Mil., 2008.

Э. Небольсин, Э. П. К.

**ИОАНН КАРИОФИЛЛ** — см. *Карофилл* Иоанн.

**ИОАНН КАРПАФИЙСКИЙ** [греч. Ἰωάννης ὁ Καρπάθιος], автор 2 сотниц глав, 1-я из которых включена в «Добротолюбие». Составители греч. сборника удержали вслед за



Прп. Иоанн Карпафийский.  
Гравюра. 50-е гг. XX в.

рядом рукописей эпитет «преподобный» (бѣгъ) при имени И. К. Вселенский Патриархат 20 авг. 1983 г. причислил автора к лику святых правосл. Церкви. В месяцеслове РПЦ И. К. не указан.

**Свидетельства о жизни и сочинениях И. К.** Время жизни И. К. не может быть с точностью установлено. Единственное упоминание об И. К. (помимо сочинений позднеливант. авторов и катен) содержится в 201-м кодексе «Библиотеки» свт. Фотия, патриарха К-польского. Свт. Фотий, утверждая, что прочитанная им «Сотница» св. Диадокха, еп. Фотикийского, ничуть не уступает 153 главам прп. Нила Синайского, обсуждаемым в том же кодексе, и превосходит творения прп. Марка Подвижника (см. *Марк Пустынный*), которым посвящен предыдущий кодекс, продолжает о Диадокхе: «В том же, о чем сказано чуть выше, он во многом превосходит и Иоанна Карпафийского, который дает своему труду надписание «Утешительное [слово] к монахам, обратившимся из Индии». Он также составил его в ста главах» (Cod. 201: *Phot. Bibl.* T. 3. P. 101; PG. 103. Col. 672D–673A).

Свидетельство свт. Фотия важно по мн. причинам. Помимо того что без этого упоминания сама фигура И. К. представлялась бы почти полужендарной, свт. Фотий подтверждает, что 1-я сотница состояла — по крайней мере не позднее IX в. — ровно из 100 глав и включала «Слово к монахам из Индии». Между тем в греч. «Добротолюбии» это «Слово...» выпущено из числа сотницы и приложено к ней отдельно, хотя

в ряде древних рукописей последней, 100-й гл. является как раз «Утешение к монахам». Вместо него составители «Добротолюбия» поместили вслед за немногими манускриптами в качестве 100-й гл. 93-ю гл. 2-й сотницы. Нек-рые совр. ученые сомневались, что «Слово...», сильно отличающееся по размеру и характеру от первых 99 глав, изначально входило в состав 1-й сотницы. Однако сам И. К. пишет в конце «Слова...»: «Понимаю, что я преступил меру, много написавши. Но вы заставили меня это сделать. Распространили же мы это слово для утверждения тех, которые подвергались опасности пасть от малодушия... Поэтому со своей стороны я вынужден был сделать более длинным настоящее слово и распространить его в более гладких выражениях, чтобы и непосвященный человек, и неученый мог уразуметь то, о чем говорится. Вот почему я написал много...» Т. о., есть все основания думать, что «Слово...» было включено в состав 1-й сотницы не после кончины его автора (в любом случае — до Фотия), но еще самим И. К. При этом вероятно, что часть 1-й сотницы (или даже вся она) была составлена раньше по другому поводу, но при удобном случае соединена со «Словом...» к монахам из Индии, искавшим у Иоанна духовного утешения, и послана вместе с ним. К такому мнению склоняется подавляющее большинство ученых, писавших об этой проблеме (М. Дидье, Ж. Мейльдерман, Д. Стьернон).

Заметка свт. Фотия дает возможность для еще одного предположения, на сей раз более гипотетичного, относительно времени жизни автора обеих сотниц. Крайние исключающие даты дают здесь цитаты из Евагрия (см.: *Дунаев*. 2001. С. 12, примеч. 10; С. 18, примеч. 18; С. 49, примеч. 64) и «Библиотека» свт. Фотия, что образует промежуток между V и VIII вв. Поскольку некоторые рукописи называют И. К. «епископом», было предложено отождествить автора сотниц с одним из участников *Вселенского VI Собора*, подписавшим соборное определение как «Иоанн, милостью Божией епископ Карпафийского острова» (*Mansi*. T. 11. Col. 653E, ср.: 693E). Однако это отождествление сталкивается с рядом трудностей. Во-первых, уточнение «епископ» появляется только в меньшинстве позд-





них рукописей XI–XII вв. и посему не вполне надежно (что же касается надписания в одной из 2 самых старших рукописей, принадлежащих к IX–X вв., то оно сделано позднее др. рукой). Во-вторых, эпитет «Карпафийский» мог не только означать место жительства или служения, но и просто указывать на происхождение, в то время как обладатель его подвизался в др. месте. В-третьих, Карпафом назывался не только остров, расположенный между Критом и Родосом (совр. Карпатос), о к-ром говорится в подписи одного из участников VI Вселенского Собора: подобный топоним засвидетельствован и для др. местностей, так что эпитет автора сотниц не обязательно связывать исключительно с этим островом, хотя такое предположение выглядит наиболее правдоподобным. Наконец, если автор жил в VII в., то обращение инд. монахов к епископу далекого острова было сопряжено с большим риском, ибо корреспондентов отделяли от адресата территории, захваченные между 630 и 640 гг. арабами (Палестина, Сирия, Египет). (Одно обстоятельство тем не менее кажется косвенно свидетельствующим в пользу возможных контактов И. К. с арабами: известно о существовании древнего перевода 1-й сотницы только на один язык — и именно на арабский.) Кроме того, христ. поселения в Индии, основанные в самые ранние времена, после *Вселенского III Собора* попали в сферу влияния несторианства, к-рому были привержены Ктесифон и Селевкия, игравшие основную миссионерскую роль в распространении христианства в Индии. Вряд ли существовали особые причины, к-рые могли подвигнуть инд. монахов VII в. обращаться к епископу о-ва Карпаф через голову своих «метрополий», притом что в письме нет и речи о к.-л. христологических рассуждениях.

Еще одно обстоятельство затрудняет определение времени и места жизни И. К. По мнению мн. ученых, Индия может указывать и на Эфиопию из-за нек-рой неопределенности и специфики употребления географического термина. Уже в античный период обе области назывались «Индия». В географическом соч. *Expositio totius mundi et gentium*, составленном в 359 г., собственно Индия называется *India maior*, а Нубия — *India minor* (*Expositio*

*totius mundi et gentium* / *Introd., trad., comment.* J. Rougé. P., 1966. (SC; 124). См. главы 16, 17–18 и коммент. на с. 229). Однако Д. Бальфур, ссылаясь на исследование А. Диля (*Dihle* A. *Umstrittene Daten: Untersuchungen zum Auftreten der Griechen am Roten Meer*. Köln; Oplanden, 1965), пишет, что это терминологическое неразличение держалось до V в. (*Balfour*. 1994. P. 11–12. N 20). Начиная с VI в. в «образованных кругах» подобная практика, по мнению Диля, исчезла и жители Аксума стали называться «эфиопами», а Индии — «индийцами». Тем не менее Диль замечает, что благодаря правосл. церковным историкам и «популярным греческим летописцам» смешение названий проникло и в позднюю визант. эпоху.

Немаловажно, что имя И. К. фигурирует в одном и том же кодексе свт. Фотия вместе с прп. Диадохом Фотикийским и прп. Нилом Синайским — известными аскетическими авторами V в. Очевидно, что составитель кодекса должен был иметь какие-то основания для помещения их творений в одной рукописи, а у свт. Фотия — не только тематические и стилистические критерии для сравнения их друг с другом и с еще одним автором V в., Марком Подвижником: если все эти лица жили в одно время, то сопоставление их становится вполне естественным и закономерным. Следует учесть, что и составители «Добротолубия» поместили творения этих авторов почти в том же порядке (Нил Синайский — Диадох Фотикийский — И. К.). В рукописи *Harl. 5688* представлен др. «набор», отчасти пересекающийся с перечнем Фотия: Марк Подвижник, Диадох Фотикийский, И. К. и *Максим Исповедник*.

Для определения времени жизни И. К. скорее V в., нежели VII, имеются и внутренние основания. Так, 2-я сотница начинается с опровержения дуализма (манихейства). Эта тема была, пожалуй, более актуальной для V, чем для VII в., хотя антиманихейская полемика встречается и у святых Максима Исповедника и *Иоанна Дамаскина*. Терминология и нек-рые аргументы автора свидетельствуют о влиянии на него стоицизма. Вряд ли можно согласиться с Бальфуром (*Balfour*. 1994. P. 137–138), полагающим, что с античной философией И. К. был знаком лишь опосредованно, через *Евагрия*

*Понтийского*. Если деление способностей души на вожделеющую, разумную и яростную, как и всей философии на 3 части (у христ. авторов — на физиологическую, практическую и богословскую), еще не обязательно свидетельствует о знакомстве И. К. с платонизмом и перипатетизмом в силу распространенности и популярности подобного рода 3-частных построений, то довольно специфический термин «конечная причина» (*Ioan. Carpath. Capita*. II 3; см.: *Дунаев*. 2001. С. 7, примеч. 3) и сам стиль рассуждений первых глав 2-й сотницы свидетельствуют об определенном знакомстве автора с античной философией. В пользу такого вывода говорят и предположенные А. Г. Дунаевым в 2 местах (II 67 и 92) аллюзии на произведение *Эпиктета* и *Платона* (см.: *Дунаев*. 2001. С. 30–31, примеч. 41; С. 38, примеч. 53), а также знакомство (возможно, опосредованное) с одним из сочинений *Ямвлиха* (Там же. 2001. С. 75, примеч. 29). В таком случае преимущественное влияние стоицизма свидетельствует опять-таки в пользу скорее V, а не VII в. Если автор сотниц жил на о-ве Карпаф между Родосом и Критом (или происходил оттуда), то его знакомство со стоицизмом тем более вероятно и объяснимо, что именно на Родосе в период позднего эллинизма процветала стоическая школа, оказывавшая влияние на области, прилегавшие к Антиохии.

В творениях И. К. прослеживается также гораздо более важная и вполне очевидная линия, а именно влияние монашеской традиции, близкой к патериковым кругам. Уже сам жанр «глав» — столь популярных в поздней Византии — связан, по-видимому, как с античной (преимущественно стоической) лит-рой, так и с изречениями («апофтегмами») егип. монахов. С первой их роднят афористичность, порой вызывающая трудности интерпретации, и философско-этическая направленность; со вторыми — жизненно-аскетический и духовный план. И. К., несомненно, знаком с монастырским уставом и обычаями (ср.: II 63–66; 84), да и вряд ли монахи из Индии стали бы специально обращаться к человеку, не обладающему глубоким знанием монашеской жизни. Однако некоторые нюансы говорят о непосредственных влияниях именно патериковой традиции, в недрах



которой начало развиваться учение о непрестанной молитве (см.: II 113 с примеч. 62). Отсутствие некоторых «технических» черт, характерных для более поздних святоотеческих наставлений о постоянной молитве, впервые прослеживающихся у Диодоха Фотикийского и в основном формулируемых уже у прп. *Иоанна Лествичника*, также указывает на V в.

Дальнейшее изучение сотниц и вполне вероятное открытие цитат или аллюзий из христ. лит-ры, оставшихся пока неатрибуированными (ср., напр.: I 49) или незамеченными, возможно, позволит с большей определенностью ответить на поставленный вопрос. Так, Д. Краусмюллер (*Krausmüller*. 1999), сравнив обе сотницы с «*Пандектами*» (CPG, N 7843) (нач. VII в.), определил верхний предел жизни И. К. не позднее VI в. Вывод ученого о нижней границе, базирующийся на полемике против учения о вечности мира (которая будто бы не могла возникнуть ранее 500), вызывает сомнения.

Итак, наиболее вероятный промежуток времени, в к-рый мог жить И. К., — это V–VII вв. В пользу VII в. говорят отождествление автора, называемого епископом в нек-рых рукописных надписаниях, с участником VI Вселенского Собора и быть может, наличие араб. перевода 1-й сотницы, а в пользу V в. — все др. соображения.

На основании внутренних данных обеих сотниц можно сделать еще 2 предположения об авторе. Во-первых, по-видимому, И. К. был знаком с внешними науками, прежде всего с философией. Об этом свидетельствуют приведенные доводы, а также рассказы в I 25–26, 48, к-рые могли быть почерпнуты из таких сочинений, как «Рассказы о животных» Элиана или «Шестоднев» свт. *Василия Великого* (источники И. К. требуют дальнейших уточнений). Количество т. н. *hарах legomena* (слов, встречающихся только у этого автора, не считая неологизмов) для 2-й сотницы довольно велико: на 769 строк по изданию Бальфура приходится 7 *hарах'ов* (для сравнения: в гомилии «О Пасхе» св. *Мелитона*, еп. Сардского, приблизительно такого же объема — максимум 2 лексических и 1 синтаксический *hарах* и 3 неологизма, а во всем 1-м типе «Макариевского корпуса», который превосходит 2-ю сотницу приблизи-

тельно в 20 раз, — 14 *hарах'ов*). Наконец, сам автор косвенно признается в полученном образовании в I 13: «...внушает нам влечение к эллинским словесам (наукам), от которых мы отошли» (...εις επιθυμιαν ημας εμβάλλει των ελληνικων λογων, αφ' ων και απεστημεν).

Во-вторых, главы I 31–32 (не говоря уже о духовном опыте, запечатленном в сотницах) дают возможность предположить, что автор был не просто монахом, но скорее всего настоятелем мон-ря. На монашеское общежитие указывают и нередкие слова о братских собраниях (см., напр., I 59).

Т. о., жизненный путь И. К. можно в какой-то мере сопоставить с биографией великих каппадокийцев или Евагрия Понтийского.

**Сочинения.** Подлинными сочинениями И. К. должны быть признаны лишь 2 сотницы, 2-я из к-рых была впервые критически издана Бальфуром лишь в 1994 г. (в 1973 по этой же теме была защищена диссертация Д. Осъёра). В издании Бальфура 2-я сотница содержит 117 глав. В разных рукописях количество глав существенно разнится (см.: *Balfour*. 1994. P. 29–32), но наиболее вероятным кажется именно число 117 (или 116), зафиксированное большинством рукописей, включая самые древние из дошедших до наст. времени (116 в восьми манускриптах и 117 в пяти). Нек-рые колебания может вызывать гл. II 93, т. к. не исключено, что она сначала входила в 1-ю сотницу, но затем была заменена «Словом к монахам из Индии», сопровождавшим эту сотницу, и после того перемещена во 2-ю сотницу. Хотя название «вторая сотница» не встречается в рукописях, тем не менее по крайней мере в 2 рукописях имеется название «первая сотница» (*Disdier I*. P. 294), что предполагает наличие второй.

Немногие рукописи приписывают И. К. еще 3 произведения. 1-е из них (4 серии глав) издано в «Добротолубии» под именем *Илии Эджика*, причем исследования рукописной традиции, проведенные совр. учеными, подтверждают атрибуцию «Добротолубия». 2-е («Разные повествования о житиях отшельников») приписано И. К. только в одной парижской рукописи (Paris. gr. 890, olim Regius 2406). Рус. ученый П. В. Никитин в палеографическом исследовании показал, почему и как возникло это

надписание, и доказал отсутствие оснований для подтверждения авторства И. К. (*Никитин*. 1911). Наконец, 3-е сочинение («О Святой Евхаристии и причастии»), имеющееся в 2 рукописях XIV в. (Marc. gr. 503 и Vat. gr. 840), хотя и включает неск. цитат из сочинений И. К., по мнению Г. Шалькхауссера и Дидье, является антологией, составленной на основании «Сочинения о Святой Евхаристии» патриарха *Иоанна V/IV Оксита*. Оба текста: «Повествование о житиях» (CPG, N 7858) и «О Евхаристии» (CPG, N 7859) — остаются неизданными.

**Учение.** Богословское и аскетическое учение И. К. можно резюмировать следующим образом (см. также исследования Бальфура и Дидье).

Бог не сотворил ничего злого (II 1–4). Зло не субстанциально, оно лишь тень, возникающая вслед. затемнения источника света (II 10–11). Как и все сущее, душа также сотворена доброй — чистой и непорочной (I 89). Более того, человек сотворен по образу и подобию Божии и призван к обожению (II 117), однако вслед. грехопадения ум добровольно уклоняется от добра (II 10; 12). Поэтому человек не может познать сущее естественным разумом, ибо логосы (разумные основания) бытия открывает только Сам Сущий (II 6), и такой путь познания (откровения свыше) наиболее верный. Но возможен и др. путь — снизу: через познание логосов тварного мира к знанию Бога (II 5), хотя это знание является скорее признанием непостижимости Сущего (II 4). На этот 2-й путь нельзя вступить, иначе как исполняя Божественные законы (II 5) — заповеди, ибо только они позволяют вывести предметы из-под тени зла и порока. Ведь ум, будучи тварным, нуждается в помощи Божией (II 20). Посему языческие философы, не ведая Бога, не могли достичь знания о мире (II 33). Вся мирская премудрость — ничто для Бога, если человек не достиг духовных добродетелей (II 49). Именно поэтому диавол иногда пытается отвлечь от молитвы как страшного для него оружия, влагая стремление к «эллинским наукам» (I 13).

Итак, перед человеком стоит задача исполнением добродетелей и заповедей достичь очищения ума, исихии и бесстрастия (I 94; II 105), стать чадом Бога (I 100, 7; II 75), Которому необходимо принести чистую душу





(I 89), по образу и подобию (II 117). Соответственно подвизающийся на этом пути проходит 3 этапа (II 15). Деятельное знание, связанное с познанием законов видимого мира, соединено с практическим исполнением добродетелей. Естественное (природное) ведение, доступное ангелам и усовершенствовавшимся монахам, открывает устроение духовного мира. Созерцательная жизнь (II 69) ведет к таинственной причастности Божественной жизни. На этих 3 этапах человек постепенно превращается из раба Божия, движимого страхом, в Его любящего друга, а затем становится и сыном, обладающим совершенной любовью (II 75). Не все достигают вершин добродетелей, но и твердо стоящие на низших ступенях и при этом не унывающие также не лишаются награды (I 77–78).

Очищение ума является, т. о., сразу и необходимым условием, создающим верные установки подвизания, и конечной целью, ведущей к созерцательному умозрению.

На 1-м (точнее, предварительном) этапе происходит исцеление ума, сознющего, как уже было сказано, что порок не имеет сущностного бытия и является добровольным уклонением ума от Сущего (II 8–10). Т. н. страсти по природе своей нейтральны: если они движутся естественно, то становятся благом, а если противостественно, то злом (II 24). Познание страстей, искажающих образ Божий, является условием познания человеческой природы — такой, какой сотворил ее Бог (II 76). Следов., достижение правильного образа жизни зависит от верного понимания устроения души и страстей, стремящихся поработить душу вопреки разуму.

В душе И. К. традиционно выделяет 3 части: 2 низшие — вождление и гнев (яръсть) — и высшую, духовную, разумную — ум (II 30, 52, 73). Первые две — вместилище страстей, действующих вопреки разуму. Эта «страстная часть» и требует предварительного излечения, совершаемого следующим образом. Сначала надо испелить вождлевающее начало как источник всех гневных и страстных движений (II 52, 63, 72, 73, 78), но прежде ум должен отделить вождлевающее начало от яростного, союз к-рых особо опасен (II 52, 73). Для исцеления существует 2 основных лекарства (II 92, 104–105) — воздержание (II 78, 54, 88, 89) и тер-

пение. Воздержание уврачувет вождление, а терпение — гнев (II 30).

Воздержание — это одновременно и благочестие, благоговение, безмолвие и смиренномудрие (II 103). Однако сначала надо достичь мысленного воздержания (II 88, 90), т. к. прежде семя, а потом плод (II 74–75).

С помощью воздержания подвижник воюет против 3 главных идолов — чревоугодия, сребролюбия и тщеславия (I 86; II 78, 114).

Тщеславие особенно опасно (I 59); Бог не дает премудрости и при тысячах молитв из-за тщеславия (II 29). Даже достигший ведения может лишиться его по причине этого порока (II 17). Борьба с самомнением является 3-м, последним подвигом монаха (II 79). Чтобы не возникло у подвижника тщеславия, Бог отнимает у него те или иные дары, подвергает его мн. испытаниям ради исправления души (I 22, 38, 62, 63, 71; II 16).

Чревоугодие внушает сомнение в Промысле Бога, Который не попустит нам умереть с голоду (I 48). Признаком этой страсти служит стремление разнообразить пищу (II 64–65) или чрезмерно насытиться после временного воздержания (II 66, 63). Пост, однако, не самоцель (I 12). Он — как и молчание (I 59, 90), умеренность в одежде, избегание бесполезных бесед (I 20) и разговоров с детьми и девушками (II 103) — лишь орудие для воздержания и хранения безмолвия (I 9).

Третий особо опасный порок — сребролюбие, вызываемое 3 основными причинами: тайной гордыней, привязанностью к имуществу и немощью веры (II 45). Происходит оно от того же опасения бедности и голода (II 46–47). Испрашивание милостыни под предлогом крайней бедности — воровство (II 50).

Воздержание должно практиковать не периодами, а постоянно. Приверженность даже к малому искушению мешает прогрессу добродетели (I 26). Однако поскольку сохранить постоянное воздержание трудно, этому помогает страх Божий (II 55, 23, 26, 30). Он рождается от смиренного поучения Свящ. Писанию (II 113), ибо изучение Библии ради голого знания порождает тщеславие (II 110). Все же страх — подсобное средство на начальном этапе подвизания (II 63, 75, 86). У совершенных страх сменяется любовью (II 86), и они исполняют добродетели не ради чего-либо, но по

одной любви к Богу (II 99). Как страх помогает воздержанию, так любовь помогает терпению (II 92).

Итак, воздержание и терпение исцеляют вождлеющую и яростную части души. Это врачевание открывает путь к стяжанию практических добродетелей, к-рые являются руками ума, — с ними ум уже может приносить Богу хвалы (II 68). Но путь этот долог и опасен.

На пути подвижника ждут искушения, необходимые новичку (I 30) и даже достигшему первых степеней мудрости как узда, смиряющая надмение (I 62). Напр., отречение попускается ап. Петру (I 62). Хотя искушения временны (I 33), тем не менее падения, по-видимому, неизбежны, но, если монах будет падать и тысячу раз (I 84, 44, 29), отчаяние еще хуже, как видно на примере Петра и Иуды (I 85). Даже после падения нельзя допускать того, чтобы быть побежденным (I 29). Сам зловонный грех гонит согрешившего к Богу (I 57). Средство духовного возрождения — покаяние, обновляющее, как фазы луны (I 4), и изгоняющее из души страстный помысел (I 36). Бог очищает уже при одном призывании имени Иисуса (I 100, 16). Это очищение происходит под действием Св. Духа (I 80–81). Покаянная же память о прегрешениях умягчает сердце (I 97).

В этой борьбе монах не должен бежать, чтобы не быть пораженным в спину, но должен оставаться в строю (I 84, 100). Помимо названных добродетелей оружием монаха являются псалмопение, бдение, служение ближнему, милосердие, чтение Писаний, смирение и т. д. (I 20, 50–51, 87). Главная же добродетель — *молитва* (II 108), ибо Бог, слышащий молитвы даже еретиков и бесов, тем более внимает христианину (I 69). Потому-то против молитвы особенно ополчаются бесы (I 96, 76, 41; II 108). Молитва может произноситься и в уме (I 56) и должна быть, по апостолу, непрестанной (II 104–107; I 83). Главное условие молитвы — смирение (II 104, 29). Смирение, или смиренномудрие (II 18, 19, 22, 36, 37, 95), является поэтому основанием всех добродетелей (II 103); в частности, от него происходит беспрекословное послушание настоятелю (I 32; II 84). Однако молитва, как и вера (I 17), бесполезна без дел (II 39) и без исполнения заповедей (II 40). Заповеди, уразумение к-рых вовсе





не так легко, как может показаться на первый взгляд (II 97), — это путь, ориентирами в к-ром монаху служат догматы (II 62).

Ангелы и бесы внимательно следят за подвижником (II 115) и принимают в его борьбе активное участие. Ангелы исполняют веления Божии (I 66). Во время искушения они удаляются, а потом, по отступлении бесов, приходят и служат монахам, подавая божественную помощь и всякие добродетели (I 73), влагают добрые помыслы (I 59), соделывают превыше вещественного мудрования (I 28). Они на своем языке (I 67) учат познанию природы видимого и невидимого миров (II 15), наказывают боязливых (II 46), ублажают на небесах преуспевших (I 89), относят души в определенные им места (I 25).

Бесы под разными именами: аморрей (I 93), египтянин (I 42, 67, 100, 8), троглодит (I 87), Амалик (II 108) — воюют с человеком в течение всей его жизни и даже после смерти напоминают о грехах (I 25). Бесы завидуют человеку из-за несказанного величия обещанных благ (I 16). Они стараются помешать причащению Божественных Таин, оскверняя подвижника накануне причастия (I 18) или внушая богохульные помыслы против неба и таинств Христовых (I 24). Хотя бесы не знают мыслей человека (II 32), они ведут войну тысячью способов. Демоны прямо возбуждают страсти (I 6, 16, 95), нечистые и страстные мысли (I 51), стараются склонить ко греху для уменьшения веры во Христа и прилежности к молитве (I 65) или замышляют через людей и даже собратий (I 61, 88) явные или скрытые козни, подстрекая, напр., хвалить подвижника, чтобы затем внушить ему тщеславие (I 10). Впрочем, избегая дурных людей, следует быть внимательным и осторожным и ни в коем случае не осуждать их (II 34–38; 83), но, наоборот, оправдывать (II 43). В противостоянии бесам-искусителям аскет доходит порой до безнадежия (I 64). Однако бесы тоже испытывают усталость от борьбы с закаленными подвижниками, хотя это скрыто от нас по провидению Божию (I 79, 54; II 67), ибо подвижники ставят опаснейшие для демонов сети и тенета (I 51) и попирают их (I 100, 10). Самое страшное оружие для бесов — молитва (II 106). Не следует слишком бояться демонов, ибо они ничего не могут сделать без нашего

согласия (II 87) при неослабном аскетическом напряжении (II 88). Из различных искушений особое внимание И. К. уделяет духовной опасности сомнения в выбранном подвижническом пути, в самом монашестве. Это обстоятельство вызвано конкретной ситуацией, сложившейся среди инд. монахов и потребовавшей специального увещания и утешения (I 100). Автор использует доказательство от противного. Допустим, что мирянин во всем праведен, а монах подвержен всевозможным обстоятельствам и грешен. Но, как говорит прп. Иоанн, ошибка сына (т. е. монаха), оставляющая место покаянию, больше значит для Бога, чем праведность наемника или слуги (т. е. мирянина).

Когда ум очищается и подчиняет себе вожделевающее и яростное начала, подвижник достигает, прилагая к этому все усилия (I 42), бесстрастия — дара Божия, получаемого по вере и смирению. Бесстрастие дается иногда и тем, кто не могут неуклонно шествовать путем добродетелей, но непрестанно желают его и прилагают посильные старания (I 78). Даже обладание страстным и весьма горячим по природе телом не служит препятствием для получения бесстрастия (I 3, 15). По мере возрастания благодати усиливается и боязнь любого, даже малейшего, греха (I 23, 43), ибо никто не может быть без греха — даже великие праведники, но в час исхода любовь побеждает страх (I 14). Ум истинного монаха преисполняется ведения (I 34). Созерцая Непостижимого, ум смиряется, познавая свою немощь (II 4). Ум, познавший свою природу (II 77), перестает быть белым, отгоняя застилающее его облако, и врожденный помысел снова становится простым (I 22) и светозарным (I 82). Созерцательная (умозрительная) жизнь, феория, есть сердечный покой, обретаемый во Христе (I 52–53). Добродетельный через бесстрастие, залог буд. благ (I 42), узревает Христа еще здесь, на земле (I 37). Он по благодати обладает полнотой всех добродетелей в равной степени (II 59–60) и совершенным смирением (I 72). В отличие от практического подвизания в созерцательной жизни вся «инициатива» принадлежит Богу (II 15); в отличие же от естественной премудрости ангелов, созерцающих телесную и нетелесную природу, Божествен-

ное умозрение зрит Самого Бога в Его Божественной жизни. Это знание сообщается всем достигшим бесстрастия, чистоты ума и т. п. Так было с Авраамом (II 100). Кто обладает чистым умом и единовидным (II 14) знанием логосов сущего (II 6), тот становится левитом и священником (I 78), хвалящим Бога от лица всей твари (I 2) за откровение тайн (II 68–69). Сердце такого служителя Божия является святилищем (I 91) и небом (I 52), где обитает Христос.

Некоторые исследователи замечают, что учение И. К. не отличается оригинальностью. Однако вряд ли монахи, обращавшиеся к преподобному за практическими советами, стремились к какой-то новизне. Скорее наоборот, средства, уже испытанные поколениями подвижников, должны казаться более надежными и проверенными. При этом автору нельзя отказать в глубоком знании духовной жизни. Пожалуй, изложение аскетической практики преобладает в сотницах над богословской феорией, однако это не значит, что И. К. не достиг высот богомыслия. По видимому, именно первый этап подвизания был более актуален для его адресатов, и по этой причине сотницы скорее намекают на следующие этапы, не распространяясь подробно на мистические темы.

Библиогр.: CPG, N 7855–7859; ИАБ. С. 235–236. № 1432–1450.

Изд. и переводы: *Capita hortatoria ad monachos in India* [= первая сотница]: изд. Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν. Venetii, 1782. Σ. 241–261; Athenis, 1893<sup>2</sup>. P. 165–181; 1957<sup>1</sup> [и репр.]. P. 276–296 («Слово к монахам» на с. 297–301); PG. 85 (в переизд. 1861 и 1864 гг. текст по «Добротолубию»; в изд. 1860 г. этого текста нет). Col. 1837–1860; *древний араб. пер.* (не издан, упом.:) Graf. Geschichte. Bd. 1. S. 407; *Sauget, J. M.* Le Patérikon du manuscrit arabe 276 de la Bibliothèque nationale de Paris // Le Muséon. 1969. Vol. 82. P. 363–404 (см. с. 381–382; упоминание, имя восстановлено при интерпретации Qrbs как «Карпафийский»); *лат. пер.* [частичный: отсутствуют главы 3, 37, 58 и 99]; PG. 85. Col. 791–811 (editio princeps: *Ioannis Carpathiorum episcopi Capita hortatoria, sive documenta spiritualia CXCI // Philippi Solitarii Dioptra / Omnia nunc primum Latinitate donata a Jacobi Pontano (= Jakob Spanmuller, 1542–1626). Ingolstadii, 1604*) [главы 96–97 — перевод «Слова к монахам»]; *слав. пер.* прп. Паисия Величковского см. в 4-м т. слав. «Добротолубия»; *рус. переводы*: 1) Сто утешительных глав к индийским монахам, писавшим к нему / [Пер. прот. Д. С. Вершинского] // ХЧ. 1827. Ч. 26. С. 134–188; Преподобного отца нашего Иоанна Карпафского к монахам, находившимся в Индии, писавшим к нему, сто утешительных глав / Пер. еп. Феофана Затворника // Добротолубие. М., 1900<sup>2</sup>. С. 76–102; 2) Слово подвижническое и весьма утешительное к монахам.





писавшим к нему из Индии, служащее дополнением ко ста главам / [Пер. прот. Д. С. Вершинского] // ХЧ. 1827. Ч. 26. С. 296–306; Аскетические творения святых отцов: Каллиста Катафигиота «О Божественном едипении и созерцательной жизни»; Иоанна Карпафийского «Слово подвижническое и очень утешительное к обратившимся к нему монахам из Индии, восполняющее число Ста глав» / Пер. с греч.: Н. А. Леонтьев // ПС. 1898. Ч. 2. № 7/8. С. 103–109 (перезд.: Символ. 1997. № 38, дек. С. 246–250; Дунаев А. Г., пер., примеч., послесл., указатели. Дополнение к Добротолюбию: Вторая сотница прп. Иоанна Карпафийского. М., 2001. С. 50–58 [перезд. пер. с небольшой ред.; введено деление на параграфы]). Переводы на совр. языки имеются в составе «Добротолюбия» (см.: ПЭ. Т. 15. С. 511); *Capita theologica et gnostica* [= *вторая сотница*]: изд.: Ossieur. 1973; Balfour. 1994; лат. пер. (частичный): J. Pontanus // PG. 85. Col. 812–826; рус. пер.: Дунаев. 2001; англ. пер.: Balfour. 1994.

Лит.: Никитин П. В. Иоанн Карпафийский и патеррики: (Доложено в заседании Ист.-филол. отд-я 16 марта 1911 г.) // ИИАН. Сер. 6. 1911. Т. 5. № 8. С. 615–636 (отд. отт.: СПб., 1911) (реп.: ВЗ. 1911. Bd. 20. S. 582 ff.); Disdier M.-Th. Elie l'Ecdicos et les êtres κεφάλαια attribués a saint Maxime le Confesseur et a Jean de Carpathos // EO. 1932. 35 année [= Vol. 31]. N 165, janv.-mars. P. 17–43; idem. Jean de Carpathos: l'homme, l'oeuvre, la doctrine spirituelle // Ibid. N 167, juillet-sept. P. 284–303 (= Disdier I); 1941/1942. Vol. 39. N 199/200. P. 290–311 (= Disdier II); Aubineau M. Textes de Marc l'hermite. Diadoque de Photicé, Jean de Carpathos et Maxime le confesseur dans le cod. Harleianus 5688 // OCP. 1964. Vol. 30. P. 256–259 [см. с. 257 о двух сотницах в указ. рукописи]; Ossieur D. Tekstuitgave van de capita παροκλήτικα en de capita ἄσκητικὰ van Johannes Carpathius, met inleiding en tekstkritische aantekeningen: [Diss.]. Gent, 1973; Stiermon D. Jean de Karpathos, écrivain byzantin (5<sup>e</sup>–7<sup>e</sup> siècle) // DSAMDH. 1974. T. 8. Col. 589–592; Balfour D., ed. A Supplement to the Philokalia: the Second Century of Saint John of Karpathos / [Ed.] by D. Balfour in collab. with M. Cunningham. 1<sup>st</sup> crit. ed. Brookline (Mass.), 1994. (The Archbishop Iakovos Library of Ecclesiastical and Historical Sources; 16) (Рец.: Ruggieri V. // OCP. 1996. Vol. 62. N 2. P. 524); Krausmüller D. Dating John of Carpathus to the 6<sup>th</sup> Century: A Textual Parallel Between his Capita Hortatoria and the Pandectes of Antiochus of St. Sabas // Gouden Hoorn: Tijdschrift over Byzantium, 1999. [Т.] 7. N 1. P. 7–13; Дунаев А. Г., пер., примеч., послесл., указатели. Дополнение к Добротолюбию: Вторая сотница прп. Иоанна Карпафийского. М., 2001.

А. Г. Дунаев

**ИОАНН КАССИАН РИМЛЯНИН** [лат. Iohannes Cassianus] (IV–V вв.), прп. (пам. 29 февр.), аскетический писатель, богослов, один из основателей зап. монашества.

**Жизнь.** Исторические свидетельства о жизни И. К. Р. крайне скудны. Помимо его собственных сочинений сведения о нем сохранились у Геннадия Марсельского (Массилийского) (*Gennad. Massil. De script. eccl. 61*), Палладия, патриарха Антиохийско-



Прп. Иоанн Кассиан Римлянин.  
Икона. Кон. XX — нач. XXI в.  
(мон-рь Дервент, Румыния)

го (*Pallad. Dial. de vita Ioan. Chrysost. 3*), Созомена (*Sozom. Hist. eccl. VIII 26*), Венедикта Нурсийского (*Reg. Ven. 73*), Кассиодора (*Cassiod. De inst. div. lit. I 29*), Григория I Великого, папы Римского (*Greg. Magn. Reg. epist. VII 12*), Григория Турского (*Greg. Turon. Hist. Franc. X 29*) и некоторых др. древних церковных писателей и историков.

**Происхождение и детские годы.** Вопрос о времени и месте рождения И. К. Р. является предметом дискуссий (см.: *Chadwick. 1950. P. 195–198; Vannier. 1999. P. 23–27*). Высказывались предположения о том, что И. К. Р. был родом из Галлии (из Массилии, ныне Марсель, см.: *Abel. 1904. S. 11–12; Cristiani. 1946. Vol. 1. P. 40; Cappuyns. 1949. Col. 1321; Frank. 1997. P. 422*) или происходил с Востока: из Палестины — Вифлеема (*Hoch. 1900*) или Скифополя (*Ménager. 1921*), из Афин (*Super. 1868. P. 460*), из Константинополя (ср.: *Ioan. Cassian. De incarn. Chr. VI 31*), Антиохии (*Griffe. 1954. P. 240–241*) или даже из г. Серта, предположительно находившегося на территории Курдистана в совр. Турции (*Thibaut. 1929. P. 103–110*). Однако определяющее значение для решения этого вопроса имеет свидетельство Геннадия Марсельского (*Gennad. Massil. De script. eccl. 61*), что И. К. Р. был «скифом по происхождению» (*patione scytha*), в связи с чем в наст. время наиболее вероятной считается гипотеза о том, что И. К. Р. род. в М. Скифии, находив-

шейся на территории совр. Добруджи (см.: *Schwartz. 1939. S. 1; Marrou. 1945. P. 5–17; Idem. 1947; Chadwick. 1950. P. 198; Idem. 1968. P. 9; Rousseau. 1978. P. 169; Stewart. 1998. P. 5; Casiday. 2007. P. 2*). И. К. Р. описывал свою страну как покрытую лесами и холодную; в ней было распространено еретическое нечестие (вероятно, среди готов-ариан, см.: *Stewart. 1998. P. 142*) и совсем не было монахов и мон-рей (*Ioan. Cassian. Collat. 24. 1, 8, 18*). Оттуда до Палестины и *Ezunna* простирались мн. страны (*Ibid. 1. 2; 3. 2*).

Дата рождения И. К. Р. вычисляется исходя из сведений о его пребывании в К-поле в 403/4 г.; обычно ее относят к нач. 60-х гг. (*Weber. 1961. S. 1; Olphe-Galliard. 1953. Col. 214; Stewart. 1998. P. 4*) или к сер. 60-х гг. IV в. (*Pichery. 1955. P. 9; Goodrich. 2007. P. 2*).

Имя Иоанн применительно к себе И. К. Р. употребляет дважды (*Ioan. Cassian. De inst. coenob. V 35; Collat. 14. 9*). Выдвигались предположения, что это могло быть имя, данное ему при крещении (*Marrou. 1947. P. 595–596; Hamman. 1986. P. 512*) или при пострижении в монашество (*Stewart. 1998. P. 4*). Согласно одной из гипотез, И. К. Р. взял имя Иоанн в честь своего учителя свт. Иоанна Златоуста (*Cappuyns. 1949. Col. 1319; Pichery. 1955. P. 8*). Рим. имя Кассиан (производное от Кассий) в сочинениях И. К. Р. не упоминается, однако так его называли современники и последующие церковные писатели — Палладий, Созомен, Геннадий Марсельский, Кассиодор, Григорий Турский и др. Возможно, это было имя И. К. Р., данное ему при рождении (*Stewart. 1998. P. 4*); менее вероятно, что это был этноним, указывающий на происхождение И. К. Р. из обл. Истрия в М. Скифии (*Marrou. 1947. P. 595–596; Coman. 1970. P. 63–65*).

Прозвище Римлянин, закрепившееся за Иоанном Кассианом в Византии и на Руси, встречается у свт. Фотия, патриарха К-польского, полагавшего, что родиной И. К. Р. был Рим (Ρώμην λαχόντος πατρίδα — *Phot. Bibl. 197*). Выдвигалась также гипотеза, что это прозвание связано с происхождением И. К. Р. из М. Скифии, к-рая была частью церковного диоцеза Фракия и находилась в юрисдикции патриарха К-поля — Нового Рима (см.: *Super. 1868. P. 463–464*). Однако наиболее вероятным представляется предположение, что

прозвание Римлянин означает только то, что Иоанн Кассиан был не грекоязычным, а латиноязычным автором (Stewart. 1998. P. 5).

И. К. Р. происходил из состоятельной христ. семьи (Ioan. Cassian. Collat. 24. 1); с раннего возраста он был воспитан в духе христ. благочестия (Idem. De inst. coenob. III 4). Из членов семьи И. К. Р. упоминает только сестру (Ibid. XI 18), к-рая впосл. под его влиянием стала монахиней основанного им в Массилии женского мон-ря (Stewart. 1998. P. 4). И. К. Р. получил образование под началом домашнего учителя, наставлявшего его в классической греко-римской лит-ре (Ioan. Cassian. Collat. 14. 12). Родным языком И. К. Р. скорее всего был латинский, однако он хорошо знал и греческий, на к-ром свободно общался и читал (Chadwick. 1968. P. 9–10).

**Поездка в Палестину.** Ок. 380 г. (Stewart. 1998. P. 6) или в 382–383 гг. (Pichery. 1955. P. 10) И. К. Р. вместе с другом детства Германом (Ioan. Cassian. Collat. 1. 1; 14. 9) отправился в паломничество в Святую землю. Там друзья решили принять монашество и поступили в мон-рь в Вифлееме, находившийся недалеко от пещеры Рождества Христова (De inst. coenob. III 4; IV 31; Collat. 11. 1, 5; 16. 1; 19. 1). Предполагают, что это был мон-рь на Поле Пастырей, упоминаемый Палладием (Palladius. Lausaic. 36; Stewart. 1998. P. 6). Во время пребывания в Палестине И. К. Р. познакомился с устройством общежительных мон-рей Палестины и Сирии (см.: Ioan. Cassian. De inst. coenob. III 1; IV 19; ср.: Caprius. 1949. Col. 1322).

Пробыв в Вифлеемском мон-ре неск. лет (Pichery. 1955. P. 13) и получив начальный опыт подвижничества (Ioan. Cassian. Collat. 11. 1, 5; 17. 7; 19. 11), И. К. Р. и Герман испросили у настоятеля разрешение отправиться на родину монашества — в Египет, чтобы посетить мон-ри и поучиться у знаменитых подвижников, пообещав вскоре вернуться (Ibid. 17. 2, 5, 31). Вероятно, они приняли это решение после встречи со знаменитым египетским подвижником аввой Пинуфием — настоятелем большого монастыря в Панефисе. Пинуфий недолгое время жил в их келье, скрываясь от мирской славы (De inst. coenob. IV 31; Collat. 20. 1–2). Ок. 385 г. И. К. Р. и Герман отправились в Египет, на-

долго ставший их новым монашеским домом (Collat. 20. 2; Olphe-Galliard. 1953. Col. 215; Chadwick. 1968. P. 14; Stewart. 1998. P. 7).

**Египетский период.** И. К. Р. и Герман прибыли по морю в егип. порт Танис, находившийся в вост. части дельты р. Нил; оттуда в сопровождении еп. Архебия они отправились в Панефис, где был мон-рь аввы Пинуфия. Там они познакомились с отшельниками, подвизавшимися с отшельниками, подвизавшимися на холмах среди соленых озер, — аввами Херемоном, Нестором и Иосифом (Ioan. Cassian. Collat. 11. 1–3), увиделись с аввой Пинуфием, жившим в келье недалеко от мон-ря (De inst. coenob. IV 32; Collat. 20. 2). Затем они отправились в г. Диолк, также находившийся в дельте Нила, где посетили общежительный мон-рь и живших неподалеку отшельников, в числе к-рых особенно выделялись аввы Архебий, Пиаммон и Иоанн (De inst. coenob. V 36–38; Collat. 18. 1; 19. 2). После этого И. К. Р. и Герман направились в Н. Египет — в пустыню Скит (совр. Вади-эн-Натрун), где жило множество отшельников (Collat. 1. Praef., 1; 6. 1). Здесь они встретились со мн. знаменитыми подвижниками, среди к-рых были аввы Моисей, Пафнутий, Даниил, Серапион, Серен, Исаак, Феона и нек-рые др. (Stewart. 1998. P. 10–11, 135–140). Они ходили от одного старца к другому, задавая им вопросы, слушая их наставления, вместе с ними совершая молитву, пока, наконец, не вступили в общину отшельников, во главе к-рой был монах-оригенист авва Пафнутий, бывший также пресвитером в одной из 4 церквей Скитской пустыни, куда по субботам и воскресеньям собирались отшельники для богослужения (Ioan. Cassian. Collat. 3. 1; 10. 2–3; 18. 15). Помимо Скитской пустыни И. К. Р. и Герман побывали и в пустыне Келлии (расположенной, по сообщению И. К. Р., в 80 милях от Скита и в 5 милях от Нитрии), где они встречались с аввой Феодором (De inst. coenob. IV 34; Collat. 6. 1). Хотя И. К. Р. также упоминает о пустыне Калам (или Порфирион) и о подвизавшихся в ней подвижниках авве Моисее Эфиопе и Павле (Collat. 3. 5; 7. 26; 24. 4), маловероятно, что он лично посещал их (Olphe-Galliard. 1953. Col. 216). Через 7 лет, проведенных ими в суровых аскетических подвигах под руководством опытных духовных наставников, они, исполняя свое обещание,

вернулись в Вифлеем, но вскоре вновь отправились в Египет, где прожили еще неск. лет (Ioan. Cassian. Collat. 17. 30). За время, проведенное в Египте, И. К. Р. собрал материал для своих буд. сочинений о монашестве. Предполагают, что он был знаком с проживавшим в Келлиях аввой Евагрием Понтийским и читал его сочинения, хотя нигде не упоминает его имени (Chadwick. 1968. P. 8). Единственным указанием на Евагрия могут быть слова И. К. Р. об «одном брате» из пров. Понт, который проявлял великое стремление к чистоте своего сердца и созерцанию Бога (Ioan. Cassian. De inst. coenob. V 32). Неупоминание Евагрия может быть связано с разразившимися в 399 г. в Египте оригенистскими спорами, сильно повлиявшими на судьбу И. К. Р. и его друга. После праздника Богоявления в нач. 399 г. Феофил, архиеп. Александрийский, симпатизировавший Оригену, в своем послании выступил с критикой учения антропоморфитов (Sozom. Hist. eccl. VIII 11; Socr. Schol. Hist. eccl. VI 7). Это послание вызвало сильные волнения среди антропоморфитов, но с одобрением было встречено оригенистами, в частности аввой Пафнутием и его общиной (Ioan. Cassian. Collat. 10. 2–3). Вскоре многочисленные представители антропоморфитов прибыли в Александрию и подняли мятеж против Феофила, угрожая убить его как нечестивца. Под их давлением Феофил был вынужден отречься от своих слов и от сочинений Оригена (Sozom. Hist. eccl. VIII 11; Socr. Schol. Hist. eccl. VI 7). Более того, Феофил резко поменял убеждения и в нач. 400 г. в очередном пасхальном послании выступил с обличением ереси Оригена (Theoph. Alex. Epistola Paschalis = Hieron. Ep. 96). Одновременно он написал послания епископам соседних с Нитрийской пустыней областей, где было много монахов-оригенистов, и повелел выслат из Нитрии и Келлий их лидеров (Pallad. Dial. de vita Ioan. Chrysost. 6). Вслед за этим Феофил созвал Собор в Александрии, на к-ром были осуждены сочинения Оригена (Theoph. Alex. Ep. synod. Palest. et Cypr. 3 = Hieron. Ep. 92. 3; Sulp. Sec. Dial. I 6–7). Вскоре по указанию Феофила в Нитрии состоялся др. Собор, на к-ром присутствовали местные епископы и лидеры егип. монашества, осудившие монахов-оригенистов и заире-





тившие чтение сочинений Оригена (*Theoph. Alex. Ep. synod. Palest. et Cyrpr.*; *Pallad. Dial. de vita Ioan. Chrysost. 7*). Решения этого Собора вызвали сильные волнения среди монахов по всему Египту. Чтобы привести в исполнение постановления Собора и искоренить оригенизм в монашеской среде, Феофил прибег к помощи гос. власти. Под его влиянием императоры Аркадий и Гонорий издали декрет об осуждении сочинений Оригена и их читателей (*Hieron. Adv. Rufin. I 12; III 18; Sulp. Sev. Dial. I 7*). Получив поддержку гос. власти, Феофил вместе с отрядом солдат прибыл в Нитрийскую пустыню, где сжег кельи оригенистов и заставил их покинуть пределы Египта (*Sulp. Sev. Dial. I 7; Pallad. Dial. de vita Ioan. Chrysost. 7, 17; Socr. Schol. Hist. eccl. VI 7; VII 14*). Ок. 300 монахов были вынуждены искать прибежище в др. странах (*Pallad. Dial. de vita Ioan. Chrysost. 7; Sulp. Sev. Dial. I 7*). В 400 г. ок. 50 егип. монахов, среди к-рых были пресв. Исидор и Длинные братья, прибыли в К-поль, где монахи подали жалобу на Феофила императору и К-польскому патриарху, к-рым в то время был свт. Иоанн Златоуст (*Pallad. Dial. de vita Ioan. Chrysost. 7; Sozom. Hist. eccl. VIII 13; Socr. Schol. Hist. eccl. VI 9*). По-видимому, в числе этих монахов были И. К. Р. и его друг Герман (*Pichery. 1955. P. 17; Chadwick. 1968. P. 30; Stewart. 1998. P. 12*).

**Поездка в Константинополь и Рим.** В столице свт. Иоанн Златоуст радушно принял егип. изгнанников, предоставив им убежище и взяв их под свое покровительство. Вскоре он проникся к ним доверием, пожелав включить некоторых из них в состав своего клира. Вероятно исходя из личных качеств, которыми И. К. Р. и Герман выделялись среди остальных, свт. Иоанн рукоположил Германа во пресвитера, а И. К. Р.— во диакона (*Ioan. Cassian. De incarn. Chr. VII 31; Pallad. Dial. de vita Ioan. Chrysost. 3; Gennad. Massil. De script. eccl. 61*). Хотя И. К. Р. принял это назначение неохотно, поскольку видел в нем препятствие к единению и созерцанию (*Ioan. Cassian. De inst. coenob. XI 18*), впосл. он стал большим почитателем свт. Иоанна и восхвалял его добродетели и таланты в своих сочинениях (см., напр.: *De incarn. Chr. VII 31*). Свт. Иоанн передал в ведение И. К. Р. сокровищницу кафедрального собора, назна-

чив его «комитом сокровищницы» (*Ἰωάννου κόμητος θησαυρῶν — Pallad. Dial. de vita Ioan. Chrysost. 3; Chadwick. 1968. P. 31–32*). После того как в июне 404 г. свт. Иоанн вторично был сослан, И. К. Р. и Герман в составе посольства отправились к Римскому еп. *Иннокентию I* с посланием от к-польского клира, чтобы просить его выступить в защиту несправедливо сосланного святителя (*Pallad. Dial. de vita Ioan. Chrysost. 3; Sozom. Hist. eccl. VIII 26; Innocent. I, Papa. Ep. 7. 1*). Осенью 404 г. (*Stewart. 1998. P. 14*) или весной 405 г. (*Pichery. 1955. P. 18; Chadwick. 1968. P. 32*) они прибыли в Рим, где вместе с письмом вручили Римскому епископу опись патриаршей сокровищницы, составленную в присутствии свидетелей при передаче предметов властям, надеясь, что это снимет со свт. Иоанна несправедливые обвинения в финансовых злоупотреблениях (*Pallad. Dial. de vita Ioan. Chrysost. 3*). В кон. 405 или в нач. 406 г. еп. Иннокентий отправил в К-поль посольство, к-рое должно было доставить его ответное письмо к-польскому клиру и мирянам, верным свт. Иоанну, а также письмо зап. имп. Гонория вост. имп. Аркадию (*Ibid. 4; Innocent. I, Papa. Ep. 7, 8*). Существует предположение (*Marrou. 1945. P. 18; Griffé. 1954. P. 241; Rousseau. 1978. P. 173*), что И. К. Р. и Герман могли вернуться в К-поль в составе этого посольства, хотя Палладий в сообщении об этих событиях их имен не упоминает. Также выдвигалась гипотеза (см.: *Marrou. 1945. P. 18–19*), что, после того как посольство было выслано из столицы, И. К. Р. возвратился в Вифлеем, поскольку Иоанн, еп. Иерусалимский, покровительствовал оригенистам и многие изгнанные из Египта монахи нашли приют в Палестине. Однако более верным представляется традиц. предположение, что И. К. Р. и Герман оставались в Риме, где И. К. Р. пробыл ок. 12 лет (*Pichery. 1955. P. 18; Stewart. 1998. P. 14*). Предполагается, что в Риме И. К. Р. был рукоположен во пресвитера и стал советником Римского епископа (*Cappuyns. 1949. Col. 1326; Pichery. 1955. P. 19; Frank. 1997. P. 419–420*). В письмах Александру, еп. Антиохийскому, написанных в 414–415 гг. (см.: *Innocent. I, Papa. Ep. 19. 1; 20. 1*), еп. Иннокентий упоминает пресвитера по имени Кассиан, который был его советником по связям с Антиохийской Церковью

(*Cappuyns. 1949. Col. 1326*). Вместе с тем неясность выражений еп. Иннокентия вызвала гипотезу о том, что И. К. Р. ок. 413 г. уехал в Антиохию и был рукоположен во пресвитера там, а не в Риме (*Griffé. 1954. P. 242–244; Idem. 1966. T. 3. P. 342–343*). Согласно еще одной гипотезе, И. К. Р. был рукоположен уже в Галлии Прокулом, еп. Массилийским (см.: *Chadwick. 1968. P. 33*). В Риме И. К. Р. также сблизился с буд. папой св. Львом I Великим, дружеские отношения с к-рым он поддерживал и впосл. (см.: *Ioan. Cassian. De incarn. Chr. Praef.; Stewart. 1998. P. 14*).

**Галльский период.** Вероятно спасаясь от нашествия готов или стремясь к монашескому единению (*Chadwick. 1968. P. 32–33*), И. К. Р. в 415 г. (*Pichery. 1955. P. 19; Rousseau. 1978. P. 169*) или 416 г. (*Marrou. 1945. P. 21–26; Idem. 1966. P. 298–299*) прибыл в Юж. Галлию, в г. Массилию. Здесь он пользовался доверием местного еп. Прокула, способствовавшего распространению монашества в своем еп-стве (*Cristiani. 1946. Vol. 1. P. 237; Rousseau. 1978. P. 175*). Спустя нек-рое время по прибытии И. К. Р. основал 2 мон-ря: мужской и женский (*Gennad. Massil. De script. eccl. 61*). Существует предположение, что жен. мон-рь, местоположение к-рого точно неизвестно, но к-рый впосл. отождествляли с мон-рем Христа Спасителя, был основан И. К. Р. для родной сестры (*Ioan. Cassian. De inst. coenob. XI 18; Stewart. 1998. P. 16*). И. К. Р. стал настоятелем основанного им муж. мон-ря, располагавшегося на вершине возвышавшейся над городом горы, рядом с гробницей мч. *Виктора* (III в.), отчего впосл. обитель стала известна как мон-рь св. Виктора (см. ст. *Сен-Виктор* в Марселе, аббатство). Там И. К. Р., основываясь на приобретенном на Востоке опыте, создал хорошо организованную монашескую общину, перенявшую в адаптированной к местным условиям форме образцы вост. аскетического опыта. И. К. Р. как подвижник и духовный наставник, прошедший длительную школу егип. аскетизма, стал пользоваться большим уважением и авторитетом не только в Массилии, но и у мн. южногалльских епископов и монахов. Среди них были Кастор, еп. г. Апта Юлия (ныне Апт, Франция); его брат Леонтий, еп. г. Форум Юлия (ныне Фрежус, Франция); Елладий,





еп. Арелатский; свт. *Ионорат*, настоятель Леринского мон-ря (впосл. еп. Арелатский); свт. *Евхерий*, мон. того же мон-ря (впосл. еп. Лугдунский); Феодор, мон. одного из мон-рей, расположенных на Стихадских (ныне Йерских) о-вах, недалеко от Массилии (впосл. еп. г. Форум Юлия), и нек-рые др. В связи с тем что зародившееся в Галлии монашеское движение было крайне неорганизованным и испытывало острую нужду в руководящих правилах и уставах, местные епископы и настоятели мон-рей обратились к И. К. Р. с просьбой составить для них особое письменное руководство. В результате в 20-х гг. V в. И. К. Р. написал 2 труда — «*De institutis coenobiorum*» (О правилах общежительных монастырей) и «*Collationes*» (Собеседования), сыгравшие важную роль в становлении и развитии монашества не только в Юж. Галлии, но и на всем христ. Западе. В них он предложил особый свод аскетических правил, к-рый называл «*Instituta Aegyptiorum*», т. е. установлениями (правилами) егип. отцов, или «*Instituta coenobiorum*», т. е. установлениями общежительных монастырей (см.: *Ioan. Cassian. De inst. coenob. Praef. 2–3; Collat. 1. Praef.*). Эти правила, по словам И. К. Р., восходили к глубокой древности, к временам ветхозаветных *пророков*, Иисуса Христа и *апостолов*; они непрерывно соблюдались христ. подвижниками на протяжении 4 столетий (*De inst. coenob. I 1, 2, 7; II 3–6; Collat. 18. 5–6*). Себя И. К. Р. представлял «проводником» этого аскетического учения; аскетические практики, к-рые он предлагал положить в основу галльского монашества, не были его изобретением, но учением отцов-пустынников, подтвержденным их опытом (*Collat. 1. Praef.*). Нек-рыми совр. исследователями была выдвинута гипотеза, что аскетические сочинения И. К. Р. были написаны им не в Массилии, а в Сев. Галлии; при этом утверждается, что в Массилию И. К. Р. приехал не ранее 429 г., уже после написания «*De institutis*» и «*Collationes*» (*Goodrich. 2007. P. 234*), однако весомых подтверждений гипотезы нет.

Согласно распространенной т. зр., ок. 426 г., во время написания 2-й ч. «*Collationes*», И. К. Р. принял участие в т. н. полупелагианских спорах, связанных со сложностями рецепции в среде галльских монахов уче-

ния блж. *Августина*, еп. Гиппонского, о божественной *благодати* и *предопределении*. Как полагают исследователи, в 13-м «Собеседовании» И. К. Р., рассматривая вопрос, какую роль в спасении играет свободная воля человека, а какую — божественная благодать, не только опровергал пелагианские взгляды, но и вел скрытую полемику с учением блж. Августина о предопределении и самовластном характере благодати (см.: *Chadwick. 1945. P. 202; Idem. 1968. P. 39; Stewart. 1998. P. 20; Уивер. 2006. С. 138–139; критику этой т. зр. см.: Casiday. 2007. P. 116–118*). Когда в 426 или в 427 г. последователь блж. Августина богослов-мирянин *Проспер Аквитанский*, живший тогда в Массилии, написал письмо некоему Руфину, в к-ром говорил о распространившемся среди южногалльского монашества негативном отношении к взглядам блж. Августина на предопределение и упоминал тех, кто подрывают учение авторитетного гиппонского учителя «многочисленными собеседованиями» (*Prosper. Epistola ad Rufinum 4. 5 // PL. 51. Col. 80*), он мог иметь в виду «Собеседования» И. К. Р. (*Stewart. 1998. P. 20; Уивер. 2006. С. 122*). В написанном в кон. 428 — нач. 429 г. письме блж. Августину Проспер указывал на негативную реакцию монахов на августиновский трактат «Об упреке и благодати». Он не упоминал при этом имени или сочинений И. К. Р., но говорил о «рабах Христовых, живущих в городе Массилии» (*Prosper. Epistola ad Augustinum. 1–2, 9 // PL. 51. Col. 67–68, 74*), вероятно имея в виду И. К. Р. и монахов его монастыря (*Stewart. 1998. P. 20*). Только в 432 г. Проспер выступил с критикой взглядов И. К. Р., содержащихся в 13-м «Собеседовании», написав язвительный трактат «*De gratia et libero arbitrio contra Collatorem*» (О благодати и свободном решении против Собеседника). Неизвестно, как отреагировал на эту критику И. К. Р., однако его учение, определившее позицию большинства галльских богословов, вскоре привело к смягчению крайней августинианской позиции Проспера, что в свою очередь повлияло на ход полупелагианских споров и способствовало появлению к сер. V — нач. VI в. на Западе умеренной версии августинианства.

Одновременно с полупелагианскими спорами И. К. Р. был вовле-

чен в несторианский спор: он написал трактат против *Нестория* под названием «*De incarnatione Domini*» (О воплощении Господа). Вероятно, И. К. Р. был выбран Римом для решения этой не только догматической, но и политической задачи по причине прекрасного владения греч. языком и хорошей осведомленности в делах К-польской Церкви (*Chadwick. 1968. P. 142; Stewart. 1998. P. 22*). Это сочинение И. К. Р. содержит многочисленные лит. недостатки и догматические неточности, в значительной мере обусловленные его преклонным возрастом и слабым здоровьем (*Stewart. 1998. P. 24*). Согласно распространенному мнению, И. К. Р. скончался в Массилии в правление императоров *Феодосия II* и *Валентиниана III* (*Gennad. Massil. De script. eccl. 61*), ок. 435 г. (*Cappuyns. 1949. Col. 1327; Olphe-Galliard. 1953. Col. 218; Weber. 1961. S. 5; Pichery. 1955. P. 22; Frank. 1997. P. 4; Stewart. 1998. P. 24*). Более ранняя датировка — 433 г., принимавшаяся некоторыми исследователями (*Chadwick. 1968. P. 148*), основана на свидетельстве «Хроники» Проспера Аквитанского, к-рое ныне считается позднейшей интерполяцией (*Prosper. Chron. // PL. 51. Col. 596; Cappuyns. 1949. Col. 1327–1328*). И. К. Р. был погребен в мон-ре св. Виктора, в крипте монастырской церкви (*Marrou. 1945. P. 6; Stewart. 1998. P. 16*). Хотя он не был официально канонизирован католич. Церковью, его почитают как местночтимого святого в Марселе (пам. 23 июля).

**Сочинения.** На христ. Западе и Востоке И. К. Р. стал широко известен как аскетический писатель благодаря 2 сочинениям, в к-рых он обобщил опыт восточнохрист. подвижничества и представил свод авторитетных аскетических правил, касающихся организации внешней и внутренней жизни монахов.

***De institutis coenobiorum.*** «О правилах общежительных монастырей», в 12 книгах (CPL, N 513; PL. 49. Col. 53–476; CSEL. Vol. 17. P. 3–231; рус. пер.: Писания. 1877. С. 7–164). Это сочинение было написано И. К. Р. в Массилии ок. 420–424 гг. (*Guy. 1965. P. 11; ср.: Уивер. 2006. С. 112*) по просьбе Кастора, еп. г. Апта Юлия, находившегося к северо-западу от Массилии. Кастор собирался устроить у себя в еп-стве, где ранее монастырей не было, общежительный мон-рь, поэтому он пожелал озна-







Сцены из жизни прп. Иоанна Кассиана Римлянина. Миниатюра из рукописи «De institutis coenobiorum». 1490–1491 гг. (Paris. lat. 2129. Fol. 1r)

комиться с вост. аскетической традицией, адаптированной И. К. Р. к зап. условиям в мон-ре св. Виктора (*Ioan. Cassian. De inst. coenob. Praef.; Collat. 1. Praef.*). Сохранилось содержащее соответствующую просьбу послание Кастора к И. К. Р. (PL. 49. Col. 53; однако его подлинность исследователями подвергается сомнению — *Chadwick. 1968. P. 37*). После некоторых колебаний И. К. Р. согласился, определив своей задачей составление послания к новоначальным монахам о том, как они могут достичь совершенства. Его сочинение должно было стать практическим руководством к организации монастырской жизни. В тех случаях, когда егип. аскетические правила оказывались слишком трудными по причине различия климата или нравов, он по возможности старался предложить более умеренные правила, заимствованные из уставов мон-рей Палестины и Месопотамии (*Ioan. Cassian. De inst. coenob. Praef.*). В книгах I–IV трактата говорится о внешней жизни монахов (*exterioris hominis observantia, exterior ac visibilis monachorum cultus*) и описываются устройство и существенные элементы киновиальной жизни (*institutio coenobiorum*; *Ibid. II 9; ср.: Collat. 1. Praef.*): правила поступления в мон-рь, внешний вид и одежда монахов (кн. I), суточный круг богослужения, включавший молитвословия, пение и чтение псалмов (книги II–III), обеты, даваемые при поступлении в мон-рь, послу-

шания, епитимии, трапеза, посты, умерщвление своей воли, послушание старцу, откровение ему своих помыслов и др. (кн. IV). В конце кратко начертывается путь к деятельному совершенству души (*De inst. coenob. IV 39, 43*). Часто описание иллюстрируется примерами из жизни егип., палестинских и сир. монахов. Помимо личного опыта, приобретенного И. К. Р. во время подвижничества на Востоке, источниками для этой части сочинения послужили аскетические труды свт. *Василия Великого* и блж. *Иеронима Стридонского*, а также «Правила» прп. *Пахомия Великого*, переведенные на лат. язык блж. Иеронимом (*Ibid. Praef.*). По мнению исследователей, проведших текстуральный анализ трактата с помощью статистическо-стилометрического метода, создававшие большую проблему для исторической *литургики* четыре главы кн. III (главы 4–6, 8) на самом деле написаны не И. К. Р., а являются позднейшей вставкой, узаконившей литургическую практику 6 суточных богослужений, которая сложилась на Западе спустя столетие после смерти И. К. Р. (*Goodrich. 2007. P. 273*; возможно, интерполяции есть и в 5-й кн. — см.: *Chadwick. 1968. P. 43*). В V–XII книгах И. К. Р. подробно рассуждает о борьбе с 8 главными пороками, или страстями. В рукописной традиции эта часть трактата очень скоро была обособлена и имела хождение под названием «*De octo principalium vitiorum remediis*» (О средствах против восьми главных пороков; см.: *Hamman. 1986. P. 514*). Хотя соч. «О правилах общежительных монастырей» было написано И. К. Р. отчасти в качестве критики местной галльской монашеской традиции, восходящей к свт. *Мартину Милостивому*, еп. Турскому (см.: *Stewart. 1998. P. 17; Goodrich. 2007. P. 49–64*), его главной целью было предложить практическое руководство к деятельной жизни для аскетов, стремящихся достичь более высокого уровня духовного совершенства — созерцательной жизни. Последней преимущественно посвящено 2-е аскетическое сочинение И. К. Р., написанное сразу вслед за первым (*Ioan. Cassian. De inst. coenob. II 1, 9, 18; V 4; Collat. 1. Praef.*).

**Collationes.** «Собеседования» (CPL, N 512; PL. 49. Col. 477–1328; CSEL. Vol. 13. P. 3–711; рус. пер.: Писания. 1877. С. 165–633); сочинение было

написано в 3 этапа и состоит из 3 частей. Вскоре после написания трактата «О правилах общежительных монастырей», т. е. ок. 425 г. (*Chadwick. 1968. P. 19; Yuver. 2006. С. 118*), И. К. Р. написал 1-ю часть, включавшую 10 собеседований, которые он посвятил брату еп. Кастора еп. Леонтию (см.: *Chadwick. 1968. P. 38*) и мон. Елладию, вполн. ставшему еп. Арелатским (*Ioan. Cassian. Collat. 1. Praef., 11. Praef.*). Ок. 426 г. И. К. Р. написал 2-ю часть, включавшую 7 собеседований и посвященную Гонорату, настоятелю Леринского мон-ря (с кон. 426 еп. Арелатский), и монаху того же мон-ря Евхерию (вполн. еп. Лугдунский) (*Ibid. 18. Praef.*). Ок. 427 г. была написана 3-я часть, включавшая еще 7 собеседований и посвященная 4 монахам одного из монастырей, расположенных на Стихадских о-вах, недалеко от Массилии, — Иовиниану, Минервию, Леонтию и Феодору (вполн. еп. г. Форум Юлия) (*Ibidem; Yuver. 2006. С. 119*). Т. о., общее число собеседований составляет 24, что для И. К. Р. имеет символическое значение и соотносится с числом старцев из Апокалипсиса (Откр 4. 4; *Ioan. Cassian. Collat. 24. 1*). Сочинение написано в форме бесед, к-рые И. К. Р. и его друг Герман вели со знаменитыми егип. отшельниками Моисеем, Пафнутием, Даниилом, Серапионом, Феодором, Сереном, Исааком, Херемоном, Нестером, Иосифом, Пиамоном, Иоанном, Пинуфием, Феонией и Авраамом, проживавшими в основном в пустыне Скит (см.: *Collat. 1. Praef.*). Обычай вести такие беседы основывался на убеждении, что отцы-пустытники обладают особой мудростью, к к-рой др. подвижники могут обращаться в поисках руководства. Хотя «Собеседования» И. К. Р. тесно связаны с его первым сочинением, в отличие от него они обращены преимущественно к отшельникам и посвящены внутренней жизни монахов (*De inst. coenob. II 9; Collat. 1. Praef.*). По содержанию «Собеседования» распределяются следующим образом: 1-е посвящено целям и задачам монашеской жизни; во 2-м говорится о рассудительности, т. е. о различении (*discretio*) помыслов и поступков; в 3-м — о 3 видах призывания Божия (*vocatio*), т. е. о 3 причинах обращения к Богу, и о 3 видах отречения (*abrenuntiatio*) от мира и всего земного; в 4-м — о борьбе



плоти и духа; в 5-м — о 8 главных страстях, об их происхождении, характерных особенностях и о борьбе с ними; в 6-м — о природе добра и зла и о причинах того, что Бог попускает святым испытывать страдания; в 7-м — о непостоянстве души и о нападении на нее злых духов; в 8-м — о различиях в чинах ангельских, о падении диавола и его ангелов; в 9-м и 10-м — о молитве, ее видах и свойствах, а также о *Молитве Господней*; в 11-м — о совершенстве любви; в 12-м — о сохранении целомудрия и о борьбе с блудной страстью; в 13-м — о покровительстве Божиим (protectio Dei), т. е. о том, что для спасения требуется не только свободная воля и усилия самого человека, но и благодать Божия; в 14-м — о различии между жизнью деятельной и созерцательной и о совершенстве последней; в 15-м — о дарах Божиих святым; в 16-м — о дружбе; в 17-м — о соблюдении обетов; в 18-м — о 3 родах монахов: киновициях (общежительных монахах), анахоретах (отшельниках) и сарабитах (живущих по своей воле), здесь же говорится о добродетели терпения; в 19-м — о целях и преимуществах монашеского общежития и пустынножительства; в 20-м — о *покаянии* и об очищении от грехов; в 21-м — о *посте* и о различии между законом и благодатью; в 22-м — о ночных искушениях, а также о том, что никто не может быть без греха; в 23-м — о 2 законах: законе греха и законе ума и о противоборстве между ними; наконец, в 24-м говорится о необходимости умерщвления всех мирских склонностей и желаний, в т. ч. родственных привязанностей.

Поскольку между пребыванием И. К. Р. в Египте и написанием им аскетических сочинений прошло ок. четверти века, исследователями был поставлен вопрос о степени аутентичности предложенной им версии установлений егип. отцов-пустынников. Одни предполагали, что установления являются изобретением самого И. К. Р., поскольку единообразие аскетических и богослужебных практик, которое, согласно И. К. Р., является особенностью установлений египетских пустынников, не подтверждается др. историческими источниками; кроме того, изложенное И. К. Р. учение представляет собой синтез различных аскетических практик, среди к-рых наиболее важное место занимает

учение Евагрия Понтийского. Др. исследователи считали, что и в «Правилах», и в «Собеседованиях» содержатся подлинные высказывания егип. подвижников, имеющие параллели в других исторических источниках. Наиболее вероятным представляется предположение, что, хотя И. К. Р. и не стремился буквально передать все, что он слышал во время пребывания в Египте, он «может со всей серьезностью рассматриваться как источник сведений о египетском монашестве» (Casiday. 2007. P. 159). В его сочинениях верно передаются аскетические традиции и практики, распространенные в Египте во 2-й пол. IV в., к-рые И. К. Р. литературно обработал и оформил в виде целостной системы (см.: Chadwick. 1968. P. 18–22; Goodrich. 2007. P. 121–126).

Аскетические сочинения И. К. Р. удостоились самой высокой оценки его современников и позднейших зап. и вост. церковных писателей. Сокращенный вариант этих сочинений был составлен другом И. К. Р. Евхерием, еп. Лугдунским (Gennad. Massil. De script. eccl. 83; текст, напечатанный в PL под названием «Извлечения из трудов Кассиана» (Epitomes operum Cassiani // PL. 50. Col. 867–894), считается переводом с греч. оригинала, сделанным в XVII в.; см.: Chadwick. 1968. P. 148), цитировавшим их и в собственных трудах (см.: Eucherius Lugdunensis. Formulae spiritualis intelligentiae // PL. 50. Col. 727–728). Сочинения И. К. Р. написаны безупречным лат. языком, они изобилуют характерными для IV в. риторическими приемами: гиперболами, эпитетами и повторами (Gennad. Massil. De script. eccl. 61; Chadwick. 1968. P. 10); в посл. их язык и стиль были предметом восхищения такого строгого критика, как Кассиодор, к-рый называл И. К. Р. «красноречивейшим» (eloquentissimus) писателем (Cassiod. Exp. Ps. 69. 2; Idem. De inst. div. lit. Praef.). Аскетические сочинения И. К. Р. оказали значительное влияние на становление зап. монашеской традиции. До того как «Правила» прп. Бенедикта Нурсийского вошли во всеобщее употребление на Западе, 4 первые книги «Правил общежительных монастырей» И. К. Р. часто использовались в зап. мон-рях. Широкое распространение получила их обработка под названием «Regula Cassiani» (Правила Кассиана), сделанная неизвестным автором (Chadwick. 1968. P. 152).

Прп. Бенедикт Нурсийский использовал труды И. К. Р. при составлении своего «Правила» и рекомендовал ежедневно читать «Собеседования» в своем мон-ре (Reg. Ben. 42. 3–5; 73. 5). Их использовал анонимный автор VI в. при составлении соч. «Правила учителя» (Ad monachos magistri Regula // PL. 88. Col. 943–1052), а также Кесарий, еп. Арелатский, при составлении «Правил для монахинь» (подробнее см.: Vogüé. 1978; Idem. 1981; Idem. La «Regula Cassiani». 1985). Учение И. К. Р. о 8 главных пороках было известно папе св. Григорию I Великому и переработано им в учение о 7 смертных грехах (Greg. Magn. Moral. XXXI 45. 87–91 // PL. 76. Col. 620); свт. Григорий также развил учение И. К. Р. о деятельной и созерцательной жизни, о сердечном сокрушении и молитве. Кассиодор советовал монахам своего монастыря читать «Правила» и «Собеседования», но предупреждал, что следует с осторожностью относиться к изложенным там взглядам по вопросу о свободе воли (Cassiod. De inst. div. lit. I 29). «Собеседования» были подвергнуты жесткой богословской критике в V в. защитником учения блж. Августина Проспером Аквитанским; вместе с тем ими были вдохновлены труды противников крайнего августианства Викентия Леринского, Евхерия Лугдунского, Фавста Регийского, Геннадия Марсельского и др. Последний писал, что Церковь Божия признала творения И. К. Р. «спасительными» (Gennad. Massil. De script. eccl. 84). Вероятно, в связи с присутствующей в «Собеседованиях» критикой учения блж. Августина в кон. V — нач. VI в. в декрете «De recipiendis et non recipiendis libris» (О принимаемых и непринимаемых книгах), приписывавшемся папе Геласию I, «Собеседования» были отнесены к «апокрифам» (opuscula apocrypha), т. е. к книгам, содержащим ошибочные мнения и не принимаемым Церковью (Decretum Gelasianum. 5. 7 // PL. 59. Col. 163). Несмотря на это, аскетические сочинения И. К. Р. получили широкое распространение и приобрели большой авторитет на Западе, где их продолжали читать на протяжении средних веков и в Новое время (ссылки на «Собеседования» присутствуют в сочинениях таких зап. церковных писателей и аскетов, как Алкуин, Рабан Маур, Петр Дамиани, Смарагд, Доминик,







Фома Аквинский, Игнатий Лойола, Тереза Авильская, Франциск Сальский и др.).

Не меньшим авторитетом и влиянием труды И. К. Р. пользовались на Востоке. Уже в V в. отдельные изречения из «Правил общежительных монастырей» были переведены на греч. язык и включены в корпус «Изречения египетских Отцов» (Aprophthegmata Patrum // PG. 65. Col. 244A–245D). Влияние И. К. Р. заметно в VI в. у прп. Варсонофия Великого, аввы Дорофея и прп. Иоанна Лествичника. Последний называл И. К. Р. «великим Кассианом» и цитировал его «Собеседования» в «Лествице» (Ioan. Climacus. Scala. 4 // PG. 88. Col. 717). В VIII–IX вв. был создан сокращенный греч. вариант всех 12 книг «Правил общежительных монастырей» (PG. 28. Col. 649–905) и отдельные книги «Собеседований» (книги 1–2, 7–8); цитаты из этого сокращенного варианта встречаются у прп. Иоанна Дамаскина (PG. 95. Col. 1212–1213; PG. 96. Col. 25–28) и свт. Фотия, патриарха К-польского (Phot. Bibl. Cod. 197). 224 фрагмента аскетических сочинений И. К. Р. были включены в греческое и славянское «Добротолюбие» (см.: Chadwick. 1968. P. 157–158; Stewart. 1998. P. 24–25). Отдельные фрагменты сочинений И. К. Р. встречаются также на др. вост. языках — коптском, сирийском, армянском, арабском и эфиопском (Casiday. 2007. P. 2).

**De incarnatione Domini contra Nestorium.** «О воплощении Господа, против Нестория», в 7 книгах (CPL, N 514; PL. 50. Col. 9–272; CSEL. Vol. 17. P. 235–391), догматико-полюемический трактат; был написан И. К. Р. ок. 429–430 гг. (Chadwick. 1968. P. 157, 140–141; Stewart. 1998. P. 22) по просьбе рим. архидиака Льва (впосл. папа Лев Великий), который в личном письме к И. К. Р. просил его опровергнуть еретическое учение Нестория, патриарха К-польского (Ioann. Cassian. De incarn. Chr. Praef. 1). Хотя для работы над этим трактатом И. К. Р. получил из Римской курии материалы, касающиеся учения Нестория, фрагменты к-рых встречаются в тексте трактата (в частности, проповеди Нестория в К-поле и его послания к св. Келестину I, еп. Римскому; см.: Grillmeier. 1965. P. 393), ему не удалось написать систематическое и последовательное опровержение ереси Нестория, учение к-рого он плохо

понимал и сближал с пелагианством. Вместо веских и логичных аргументов И. К. Р. представил собрание библейских свидетельств и цитаты из трудов знаменитых богословов, подтверждающие божественную природу Христа, не избежав при этом неточных христологических формулировок (см.: Vannier. 1992. P. 125–130; Casiday. 2007. P. 255–256). Трактат И. К. Р. не имеет четкой логической структуры, отличается многословием и изобилует повторами (Brand. 1954. P. 62; Hamman. 1986. P. 517). В 1-й книге на примере обращения галльского монаха-пелагианина Лепория проводится параллель между несторианством и пелагианством. По утверждению И. К. Р., в пелагианстве можно обнаружить зачатки несторианского учения о Христе как о простом человеке, к-рый соединен с Богом. Книги 2–4 содержат свидетельства Свящ. Писания в защиту Божества Христа и термина Θεοτόκος (Богородица). В 5-й книге И. К. Р. возвращается к вопросу о связи несторианства и пелагианства; он проводит различие между пребыванием Бога во Христе и в святых; говорит о таинстве единства двух природ Христа. В 6-й книге в качестве образца правосл. веры приводится и анализируется вероисповедание Антиохийской Церкви, из к-рой происходил Несторий. Последнего И. К. Р. объявляет нарушителем веры своей Церкви. В 7-й книге, где приводится большинство цитат из сочинений Нестория, И. К. Р. повторяет основные доводы против его учения, подкрепляя их свидетельствами из сочинений отцов Церкви, как западных (свт. Илария, еп. Пиктавийского, свт. Амвросия, еп. Медиоланского, блж. Иеронима, Руфина, блж. Августина), так и восточных (свт. Афанасия I Великого, свт. Григория Богослова, свт. Иоанна Златоуста). В конце книги И. К. Р. обращается к К-польской Церкви с призывом отказаться от ереси Нестория и сохранять верность учению свт. Иоанна Златоуста. Несмотря на все недостатки, этот трактат был одним из самых ранних зап. сочинений против несторианства и сыграл определенную роль в истории развития христологического догмата в Зап. Церкви. В частности, он оказал влияние на христологию свт. Льва Великого; нек-рые его формулировки предвосхищают «Томос» свт. Льва к Флавиану (см.: Grillmeier. 1965. P. 395). Сам И. К. Р.

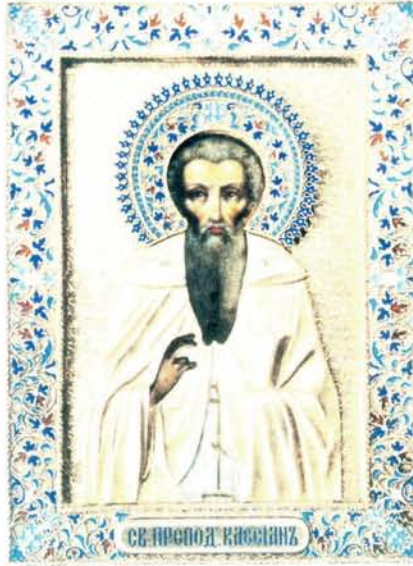
полагал, что главным достоинством его трактата является подборка цитат из Свящ. Писания для доказательства Божества Христа (Ioan. Cassian. De incarn. Chr. VI 2). Некоторые совр. исследователи полагают, что трактат «О воплощении» имеет немалую ценность независимо от цели опровержения несторианства, поскольку этот трактат является кульминацией богословско-лит. творчества И. К. Р. и соответствует высшей ступени духовного совершенства в 3-частной схеме Евагрия Понтийского — «таинственному богословию» (θεολογία; см.: Casiday. 2007. P. 253, 257).

**Учение.** И. К. Р. был прежде всего аскетическим богословом, систематизатором и популяризатором вост. аскетизма на Западе. Его учение об устройстве монашеской жизни, об аскетическом делании и о созерцании стяжало ему непреходящую славу (см.: Hamman. 1986. P. 518). Однако не меньшее значение имеют догматические взгляды И. К. Р., развивавшиеся в связи с такими актуальными проблемами современного ему богословия, как вопросы о состоянии человека после грехопадения, о последствиях греха для человеческой природы и о соработничестве человеческой свободной воли и Божественной благодати в спасении; учение о двух природах во Христе и об образе их соединения; учение о смысле совершенного Христом *искупления*. Большинство догматических вопросов рассматривалось И. К. Р. в контексте полемики с тем или иным еретическим учением, искажавшим вероучение Церкви.

**Учение о грехе и его последствиях (полемика с Пелагием).** В учении о грехопадении человека И. К. Р. следует предшествующей зап. церковной традиции, к-рую отвергали Пелагий и его последователи (подробнее о расхождении учений И. К. Р. и Пелагия см.: Casiday. 2007. P. 72–112). При исследовании этого вопроса И. К. Р. обращается к теме оболыщения человека диаволом, к-рый, будучи сотворен добрым, еще прежде соблазнения человека по своей воле отпал от ангельской святости, возгордившись из-за той великой чести, к-рой почтил его Бог, и захотев стать равным Всевышнему, что и было причиной падения его и части ангелов (Ioan. Cassian. Collat. 8. 8, 10, 25; De inst. coenob. XII 4). После этого произошло 2-е падение диавола:



мечтавший о божественном достоинстве, он позавидовал человеку, наделенному образом Божиим, и обольстил его обещанием божественности (Collat. 8. 10, 25). Человек поверил дьяволу, что может достичь славы Божества своим свободным произволением и своими усилиями, однако в результате этого утратил и ту славу, которую получил при творении по благодати Творца (De inst. cosnob. XII 5). Кроме того, преступление (praevaricatio) Адама сопровождалось «делкой» (negotiatio, commercium) между ним и дьяволом, к-рая имела губительные последствия для всех людей. По словам И. К. Р., «обольщенный уверением змея, Адам все свое потомство, отторгнутое вкушением запретной пищи, обрек игу постоянного рабства. Ибо такой обычной соблюдается между продающим и покупающим, чтобы тот, кто желает подчинить себя чужому господству, от своего покупателя получил бы некоторую плату за потерю собственной свободы и за обречение себя на постоянное рабство. Именно это произошло между Адамом и змеем... Получив от змея плату за свою свободу вкушением от запрещенного дерева, Адам уклонился от природной свободы и захотел подчинить себя постоянному рабству тому, от кого получил смертоносную плату [в виде] запрещенного плода. Затем, связанный этим условием, он заслуженно все свое потомство подверг постоянному рабству тому, кому сам стал рабом. Ибо что другое может рождать рабское супружество, как не рабов?» (Collat. 23. 12). Т. о., все потомство Адама было продано дьяволу в результате «губительной сделки и обманного торга» и «продажи за грех» (Ibid. 23. 12–13; ср.: Рим 7. 14). Однако власть, которую дьявол получил над человеком, не упразднила совершенно человеческую свободу воли: Бог попустил злым духам лишь побуждать людей ко злу, а не принуждать; в противном случае никто из людей никогда не мог бы избежать греха (Ioan. Cassian. Collat. 7. 8). Вместе с тем И. К. Р. замечает, что в результате грехопадения в человеческую природу вошел «закон греха» (lex peccati). Этот закон укоренился «в членах всех смертных», т. е. в человеческой природе (Ibid. 23. 11). Он стал противостоять «закону ума» (lex mentis; ср.: Рим 7. 23), или «духовному закону» (spiritualis lex; ср.: Рим 7. 14), пора-



Прп. Иоанн Кассиан Римлянин.  
Икона. XIX в. (частное собрание)

бощать чувства людей и склонять их оставить высшее Благо — Бога и созерцание Его — и поработиться земным помыслам (Ioan. Cassian. Collat. 23. 11–12; 4. 7). Это противоборство плоти и духа было введено в человеческую природу Богом по Его домостроительству (Ibid. 4. 7). Целью этого домостроительства была польза человека, к-рый, видя, что не может сделать то, что хочет (т. е. благо), побуждался бы этим к еще большему рвению о добродетели, за чем последовали бы внутренний мир и более высокое духовное состояние. Так в человеке возникла постоянная борьба между плотью и духом и между 2 желаниями — плотским и духовным (Ibid. 4. 7, 11). В результате из духовного человек стал плотским, т. е. таким, к-рый с трудом может исполнить закон Божий (Ibid. 23. 13). Кроме того, упомянутый «закон греха» получил силу от «Божия осуждения» (sententia Dei), к-рому подпал первый согрешивший человек, поэтому все люди связаны «необходимой неизбежностью этого греха» (Ibidem). И. К. Р. замечал также, что людей сделало плотскими «первое проклятие Божие» (Ibidem). Этому осуждению, или проклятию, подвергся весь человеческий род без исключения (Ibid. 23. 12). Все людиотягчены грехом — или только перво-родным, или также и личным (Ibid. 13. 7). Это есть «проклятая земля» (Быт 3. 17), присутствующая в делах людей и взращивающая им «терния и волчцы» помыслов, иглы к-рых за-глушают в них семена добродетелей

(Ioan. Cassian. Collat. 23. 11). Грехопадение ввело в человеческую природу смерть и лишило людей «славы Божией» (Ibid. 8. 25; 13. 7; ср.: Рим 5. 12; 3. 23). Поскольку И. К. Р. разделял т. зр. креационизма в вопросе о происхождении индивидуальной души, полагая, что от родителей передается только тело человека, душа же творится из ничего непосредственно Богом (Ioan. Cassian. Collat. 8. 25), он, так же как и блж. Августин, считал, что грех заражает душу каждого человека через тело, передаваемое от родителей (De incarn. Chr. IV 3).

**Сотериология и христология (полемика с Несторием и Пелагием).** Согласно И. К. Р., спасение людей совершилось в результате некупительной жертвы Сына Божия, к-рая стала возможной благодаря Его воплощению. Это таинство соединения во Христе божества и человечества И. К. Р. называет «таинством рожденного во плоти Бога» (sacramentum nati in carne Dei — Ioan. Cassian. De incarn. Chr. III 3) или просто *Воплощением* (incarnatio — Ibid. III 5; IV 4). Для описания этого соединения И. К. Р. использует различные выражения: «восприятие плоти/тела» (susceptio carnis/corporis — Ibid. IV 1, 3, 7); «телесное рождение» (corporea nativitas — Ibid. III 1; IV 1; V 7); «единство», или «соединение», Бога и человека (unitas — Ibid. II 3; IV 5; V 7); «сопряжение» (coniungi — Ibid. V 12); «прилипание» (adhaereo — Ibid. V 12); «сопричастие» человека Богу (consortium — Ibid. IV 5) и даже «смешение» божества и человечества (inserere, miscere — Ibid. I 5; II 2). Иногда И. К. Р. использует противоположные по смыслу выражения, формально напоминающие несторианство, и говорит о Христе как о «человеке, соединенном с Богом» (homo unius Deo) «восприятном человеке» (homo susceptus — Ibid. II 3), «Господнем человеке» (Dominicus homo — Ibid. VI 22; ср.: Grillmeier. 1965. P. 395).

В полемике с Несторием И. К. Р. делал особенный акцент на единстве лица Иисуса Христа, что обычно подчеркивается у него выражением «один и тот же» (unus atque idem — Ioan. Cassian. De incarn. Chr. III 1; IV 1, 5, 6; V 7; VI 13). И. К. Р. сравнивал учение Нестория с учением древних эбионитов, или с «бедностью Эбиона», т. е. с усечением божественной составляющей в едином Христе (Ibid.



III 5). В противовес этому И. К. Р. признает Лицо Слова и Лицо Христа тождественными: один и тот же Сын Божий есть и Единородное Слово Божие, и Иисус Христос (Ibid. IV 1–2, 5–7, 13; V 6, 9, 15; VI 18). Истинная вера и истинное спасение заключаются в том, «чтобы веровать, что Бог и Господь Иисус Христос один и тот же и прежде всего, и после всего, как написано: «Иисус Христос вчера и сегодня и веки тот же» (Евр 13. 8). Ведь «вчера» указывает на все предшествующее время, когда Он был рожден от Отца прежде начала; «сегодня» — на времена того века, в котором Он родился от Девы, пострадал и воскрес; а слова о том, что Он «веки тот же», означают всю бесконечность будущей вечности» (Ibid. Cassian. De incarn. Chr. VI 19). Вслед. «невывразимое единство таинства», благодаря к-рому человек соединился с Богом, «нет совершенно никакого различия между Христом и Словом» (Ibid. IV 5). Бог так соединился с человеком, т. е. со Своим телом, что нельзя думать, подобно Несторию или Пелагию, будто во Христе один был Сын человеческий, а другой — Сын Божий (Ibid. VI 22). «Господний человек», т. е. воспринятая Словом человеческая природа, так соединилась и сочелась (concorporat) с Богом, что никто не может отделить ни человека от Бога во времени, ни Бога от человека в страдании (Ibid. VI 22; III 1). Христос, Сын человеческий и Сын Божий, един и неделим в Себе (unitum et individuum sibi — Ibid. VI 22); в Нем нет никакого разделения (divisio — Ibid. V 7; VI 22). Единство Бога и человека во Христе И. К. Р. характеризует как их «неразрывную связь» (inseparabilis connexio — Ibid. IV 4; V 7) и говорит даже о сущностном единстве, понимая его в смысле личного единства: «Там, где ты видишь совершенно нераздельную сущность Христа и Бога (inseparabilem penitus Christi ac Dei esse substantiam), познай также нераздельность Лица» (inseparabilem quoque esse personam — Ibid. III 7). Вероятно, здесь И. К. Р. употребляет термин «substantia» в значении «подлежащее», т. е. «ипостась»; это же выражение может указывать и на обожение человеческой природы Христа. По мнению совр. исследователей, признание того, что Слово есть Лицо Христа или Его «личный Субъект», является краеугольным кам-

нем христологии И. К. Р. (Casiday. 2007. P. 235; Ферберн. 2008. С. 210–211). Вслед. этого единства Лица Иисуса Христа можно сказать, что Сын человеческий сошел с неба, а Господь Славы был распят, поскольку, «согласно таинству воспринятого тела» (secundum suscepti corporis sacramentum), и Сын Божий стал Сыном человеческим, и в Сыне человеческом был распят Сын Божий (Ibid. Cassian. De incarn. Chr. IV 7; VI 22; ср.: Ibid. VI 9). В едином Господе Иисусе Христе «возвещается и человек предвечный, и Бог умерший» (et homo ante perpetuus, et Deus mortuus), однако не потому, что до рождения от Девы Марии в прошлом человек был так же вечен, как и Бог, но потому, что применительно ко Христу невозможно говорить об одном без другого (Ibid. VI 22). Эти и подобные выражения напоминают известное учение о «взаимообщении свойств» (communicatio idiomatum — см.: Grillmeier. 1965. P. 396).

По мнению И. К. Р., соединение божества и человечества произошло в момент зачатия Христа Пресв. Богородицей, о котором возвестил арх. Гавриил при Благовещении: «Тогда происходит начало нашего Господа и Спасителя, когда и зачатие» (Ibid. Cassian. De incarn. Chr. II 6); Бог соединился с человеком в утробе Св. Девы (Ibid. VI 22). И. К. Р., по-видимому смешивая действие Второго и Третьего Лица Св. Троицы в воплощении или имея в виду духовную природу Сына Божия, утверждал, что Св. Дух, «освятив внутренности Св. Девы и вдохнув в них силу Своего Божества, соединился и смешался с человеческой природой и то, что было Ему чуждо, сделал Своим» (Ibid. II 2; ср.: Greg. Nazianz. Or. 38. 13). Одновременно «сила Всевышнего», т. е. Бога Отца, укрепила Пресв. Деву «Божественным осенением», для того чтобы слабая человеческая природа смогла вынести вхождение в нее божества и стала способной «к совершению неизреченного таинства святого зачатия» (Ibid. Cassian. De incarn. Chr. II 2). После выполнения этих предварительных условий произошло воплощение Бога Слова: «Бог снизошел в зачатии (in conceptione), и Бог произошел в рождении (in partu); «Бог снисходит, и Сын Божий рождается» (Ibidem). Т. о., воплощение было общим действием всей Св. Троицы, хотя каж-

дое Лицо действовало в нем особым образом: «Нисходит Сын Слово, присутствует (adest) величие Св. Духа, осеняет сила Отца, так что в таинстве святого зачатия было совместное действие всей Троицы» (cooperatio Trinitatis — Ibid. II 2, 6). Поэтому справедливо утверждение, что после Благовещения на Пресв. Деву «снизошла вся полнота Божества» (Divinitatis plenitudo — Ibid. II 6). В отличие от Нестория, называвшего Пресв. Деву Марию Χριστοτόκος (Христородица), И. К. Р. учил, что «Та, Которая произвела Бога (quae Deum edidit), может называться только Θεοτόκος (Богородица), то есть Матерь Бога» (Matrem Dei — Ibid. II 2; III 12; V 1). Он также резко выступал против еще одного выражения Нестория — Θεοδόχος, «воспринявшая Бога» (susceptor Dei — Ibid. III 15; V 2).

Согласно И. К. Р., имя Христос указывает на две природы (significatio utriusque naturae), поскольку родился одновременно и человек, и Бог (De incarn. Chr. VI 22). Один и тот же Христос обозначается тем и др. именем — т. е. Бог и человек (Ibid. IV 7). В Рождестве Христовом произошло таинство соединения двух природ (unito utriusque substantiae sacramento — Ibid. V 7). Благодаря таинству Воплощения Слово Божие соединилось со Христом, став «единым из обеих природ Сыном Божиим» (unus ex re utraque Filius Dei — Ibid. IV 4). Вслед. этого во Христе наличествует «двойное единосущие»: Он единосущен Отцу по Божеству и Матери — по плоти (Ibid. VI 13). Нераздельность двух природ И. К. Р. вслед за блж. Августином подчеркивал с помощью образа брачного сочетания супругов: Бог прилепился к человеческой плоти так же нераздельно, как муж к своей жене (Ibid. V 12).

Обе природы Христа являются совершенными и истинными; по словам И. К. Р., «Господь Иисус Христос есть как истинный Бог, так и истинный человек» (De incarn. Chr. III 5). В полемике с Несторием И. К. Р. особенно подчеркивал полноту и истинность божественной природы Христа, Который остался Богом и после Воплощения и в Котором была «совершенная Божественность» (divinitas perfecta — Ibid. III 5, 12, 15–16; IV 1): «В Нем и с Ним всегда была вся благодать, вся сила, все могущество, вся Божественность, наконец, вся полнота Божества и величества



(omnis divinitatis ac majestatis plenitudo) — на небе ли, на земле ли, в утробе ли или в рождении» (Ibid. II 7). Божество (deitas) всегда пребывает с Богом и никогда не отделяется от Него ни местом, ни временем, ведь Бог повсюду целостен, повсюду совершенен, неразделен, не подвержен изменению и умалению (Ibidem).

Полемизируя с «призраком Маркиона» (phantasma Marcionis), т. е. с представителями ереси докетизма, И. К. Р. доказывал истинность воплощения Господа (De incarn. Chr. III 5). Как человек, Христос истинно родился по плоти от человека (Ibid. IV 5). Воскресшее из мертвых тело воплотившегося Бога было истинным телом (Ibid. III 5). При этом в истинном восприятии плоти была истинность только плоти, а не греха. Речь идет об истинности только в отношении тела, в то время как в отношении греха — лишь о подобии его (similitudo peccati), поскольку, хотя всякая человеческая плоть грешная (peccatrix), Христос, имея плоть без греха, обладал лишь подобием грешной плоти (similitudinem peccatricis carnis), т. е. был свободен от истинного греха (Ibid. IV 3). Воспринятая Словом человеческая природа была не только истинная, но и совершенная, т. е. целостная, поскольку состояла из плоти и души, так что в едином Христе были три составляющие — «Бог, плоть и душа» (Deum, carnem, animam — Ibid. V 12; И. К. Р. отчасти предвосхищает здесь учение о «трех субстанциях» во Христе (Бог—душа—плоть), распространявшееся на Западе к VII в. и обсуждавшееся на XI (675) и XV (688) Толедских Соборах). У И. К. Р. присутствуют следы учения о посредничестве человеческой души между Божеством и грубой плотью: по его словам, «как плоть [Христа] имела в себе обитающим Бога, так она имела в себе и душу, сообитающую с Богом» (Ibid. V 12; ср.: Grillmeier. 1965. P. 398).

Подобно св. Иларию, еп. Пиктавийскому, и греческим богословам, И. К. Р. делал сильный акцент на божественной природе Христа и на обожении Его человеческой природы (см.: Grillmeier. 1965. P. 394). Согласно И. К. Р., обожение человеческой природы Христа произошло в самом Его Рождестве: «Благодаря величию Таинства святого Рождества две сущности соединились все-

цело, и все, что было, то есть человек и Бог, стало всецело Богом» (totum Deus — Ioan. Cassian. De incarn. Chr. V 7; ср.: III 3; IV 5). Кроме того, это «изначальное» обожение еще более полно проявилось после воскресения и вознесения Христа, поскольку плоть Христа совершенно оставила природную немощь и обрела Божественную силу (Ibid. III 5, 3). Природа плоти перешла в духовную сущность, и то, что когда-то принадлежало человеку, стало всецело Божиим (Ibid. III 3, 4). То, что ранее было сугубым по сущности, стало единым по силе (virtutis unius — Ibid. III 3). Теперь все, что есть Христос, пребывает в Боге (Ibid. III 6). Невозможно отделить человеческую природу Христа от Божественного света, к-рым она теперь пронизана (Ibidem). Соединение природ во Христе было столь тесным, что, согласно И. К. Р., «Бог и Иисус существуют в одной и той же сущности» (in una eademque substantia Deum et Iesum esse — Ibidem; ср.: Ibid. III 7: inseparabilis penitus Christi ac Dei esse substantia). Хотя подобные выражения и напоминают последующие монофизитские формулы, они все же не означают у И. К. Р. превращения двух природ Христа в одну, но указывают на их теснейшее единство и нераздельность; не исключено также, что в каких-то случаях термин substantia у И. К. Р. может использоваться как синоним греч. термина «ипостась». Такие выражения, как, напр., «смешиваться» (Ibid. II 2), встречавшееся ранее у Тертуллиана и мн. др. зап. и вост. богословов, также не предполагают у И. К. Р. слияния двух природ в нечто третье или монофизитское поглощения человеческой природы Божественной, но скорее говорят об их теснейшем единстве и о нераздельности. По мнению совр. исследователей, хотя христологии И. К. Р. не хватает последовательности в терминологии и точности в догматических формулировках (Grillmeier. 1965. P. 394, 396; Stewart. 1998. P. 23), его христологическое учение в целом следует признать догматически вполне православным (Casiday. 2007. P. 254), а его псевдонесторианские и псевдомонофизитские выражения могут иметь правосл. толкование (см.: Ферберн. 2008. С. 222, 225). Д. Ферберн предложил даже рассматривать И. К. Р. как «западного представителя» мысли св. Кирилла, еп. Александрий-

ского, поскольку в учении И. К. Р. «представлено наличие очень похожих... доктрин о Христе, благодати и спасении» (Там же. С. 227).

Важное место в сотериологии И. К. Р. занимает концепция «заместительного выкупа», находящаяся в тесной связи с учением о первоначальной «сделке» между человеком и дьяволом. Согласно этой концепции, дьявол приобрел власть над человеком в результате обмана, но человек поддался ему по доброй воле. Поэтому Бог для спасения человека не стал нарушать человеческую свободу и насильственным путем лишать дьявола его законных прав на человека. Ведь Господь, будучи Причиной справедливости и милосердия, отвращается от всего, что противно справедливости и благодати (Ioan. Cassian. Collat. 23. 12). Он, будучи первым Господином человека, Сам стал человеком и спас людей от древнего рабства «ценою собственной крови», к-рую принес дьяволу в качестве выкупа за все человечество (Ibidem). Тем самым Христос самого «покупщика-дьявола» подчинил игу рабства, а людям, находившимся в «оковах», возвратил прежнюю свободу (Ibidem). Кроме того, Господь был непорочной Жервой (inmaculata hostia), принесенной Богу Отцу; взойдя на Крест ради спасения мира, Он уничтожил грехи всего рода человеческого. «Отняв силы у начальств и властей», т. е. у демонов, Он выставил их на позор и освободил от их власти всех людей, повинных и связанных долгом нерасторжимого «рукописания», которое Он пригвоздил к победному знамени Своего Креста (Idem. De inst. coenob. III 3; ср.: Кол 2. 14–15).

**Учение о соотношении божественной благодати и человеческой свободы (полемика с Пелагием и блж. Августином).** Будучи аскетическим богословом, И. К. Р. особое внимание уделял вопросу о том, как происходит спасение отдельного человека, как соотносятся человеческая воля и божественная благодать в деле спасения каждого. В этом вопросе И. К. Р. пытался пройти средним путем между 2 крайностями — учением Пелагия и учением блж. Августина (см.: Hamman. 1986. P. 522; Уивер. 2006. С. 145–146). В отличие от Пелагия И. К. Р. признавал всеобщий характер первородного греха и его необратимые последствия для всего человечества; кроме





того, он считал благодать Божию реальной силой, действующей на человека изнутри и совершенно необходимой для спасения (*Ioan. Cassian. Collat. 13. 3, 10; De inst. coenob. XII 9–10*). В отличие от блж. Августина он полагал, что у человека после грехопадения, а тем более после его освобождения Христом, вполне сохраняется свобода произволения (*libertas arbitrii*, также: *liberum arbitrium, arbitrium liberae voluntatis; potestas arbitrii*), к-рая может как принимать, так и отвергать благодать Божию (*Collat. 13. 10, 12*). Воля человека находится посередине между 2 желаниями — плотским и духовным — и как бы балансирует между ними (*Ibid. 4. 12*). Человеческое произволение может свободно выбрать, за чем ему последовать — за внушением доброго ангела или злого (*Ibid. 13. 12*). И. К. Р. признавал, что после грехопадения воля человека стала слабой и немощной (*Ibid. 13. 10*), что она из-за неведения блага или из-за услаждения страстями легко склоняется к порокам (*Ibid. 3. 12*) и поэтому всегда нуждается в направляющей благодати Божией (*Ibidem*; см. также: *Ibid. 13. 3, 10; De inst. coenob. XII 9–10*). Но хотя в ум человека с неизбежностью вторгаются различные помыслы и желания, принять их или отвергнуть в силах каждого стремящегося к этому (*Collat. 1. 17*). И. К. Р. указывал, что существует 3 источника наших помыслов — Бог, диавол и мы сами (*Ibid. 1. 19*); при этом человек несет ответственность за свои мысли; если бы он не был способен их контролировать, то у него не осталось бы свободного произволения, а в таком случае усилия, направленные к совершенству, не были бы в его власти (*Ibid. 1. 17; 7. 4*). Когда Бог побуждает людей к благу, от них самих зависит — последовать помощи Божией в большей или меньшей степени (*Ibid. 3. 19*). В отличие от блж. Августина И. К. Р. полагал, что у человека сохранились стремление к благу и даже знание блага (*scientia boni*), ведь после грехопадения Адам получил знание зла, которого ранее не имел, но при этом не утратил и знание добра, полученное ранее от Бога, — в противном случае он ничем не отличался бы от неразумных животных (*Ibid. 13. 12*; ср.: *Ioan. Chrysost. In Rom. 13. 2 // PG. 60. Col. 510*). Бог посеял в душе человека естественные семена добродетелей



Прп. Иоанн Кассиан Римлянин.  
Фрагмент иконы. 2-я пол. XVIII в.  
(ц. во имя св. Отцов семи Вселенских  
Соборов в Даниловом мон-ре, Москва)

(*Ioan. Cassian. Collat. 13. 12*; ср.: *Evagr. Keph. Gnost. I 39*), и это природное благо, вложенное в нее при творении, сохранилось в ней и после грехопадения (*Ioan. Cassian. Collat. 13. 9*). Поэтому не следует полагать, будто человеческая природа способна только к злу (*Ibid. 13. 12*). Т. о., если в соответствии с учением блж. Августина волю к добру у человека можно назвать мертвой, то согласно учению И. К. Р. — только больной (см.: *Chadwick. 1968. P. 123–126*).

Согласно И. К. Р., начало спасения человека происходит от призывания Божия (*Domini vocatione, inspiratione Domini*), на к-рое он откликается (*Ioan. Cassian. Collat. 3. 10*). При этом начало благой воли (*initium bonae voluntatis* — *Ibid. 13. 11*; ср.: *13. 8, 11*) может принадлежать как Богу (в этом случае т. зр. И. К. Р. совпадает с учением блж. Августина), так и самому человеку. По словам И. К. Р., «не только дела, но и благие помыслы берут начало от Бога, Который внушает нам начала св. воли и дает силу и возможность исполнения того, что мы правильно желаем» (*Ibid. 13. 3*; см. также: *De inst. coenob. XII 4–18; Collat. 3. 10–19; 4. 5; 5. 14–15; 7. 8; De incarn. Chr. II 5*). При этом Бог может внушать благою волю или непосредственно Сам, или через какого-то человека, или через жизненные обстоятельства (*Collat. 13. 3*). Однако начало благой воли может принадлежать и самим людям. Это положение И. К. Р. резко расходится с мнением блж. Августина, но соответствует традиц. учению вост. бо-

гословов (*Ibid. 13. 8–9, 11*; ср.: *Ioan. Chrysost. Ad Demetr. 1. 9 // PG. 47. Col. 408*). По словам И. К. Р., «когда Бог замечает в людях начало благого желания, Он тотчас усиливает его и побуждает [человека] к спасению, возвращая то, что или Он Сам насадил или что возшло благодаря усилиям» человека (*Ioan. Cassian. Collat. 13. 8, 11*). Заметив в человеке хоть «малую искру благой воли» (*bonae voluntatis quantulumcumque scintillam*), Бог не дает ей угаснуть и всячески способствует, чтобы она обратилась в пламя (*Ibid. 13. 7*). Когда Он видит, что люди хотят склониться к добру, то идет навстречу, направляет и укрепляет их; если же Он замечает, что люди не хотят добра или охладели к нему, то дает их сердцам спасительные советы, благодаря к-рым добрая воля в них или восстанавливается или образуется (*Ibid. 13. 11*). Согласно И. К. Р., действие божественной благодати выбирает различные пути в зависимости от конкретной ситуации и человеческой способности восприятия, что служит гарантией сохранения самодетельного характера человеческой воли (*Ibid. 3. 12; 13. 15*). При этом благодать Божия «всегда содействует нашему произволению, [направляя] его в сторону добра» (*Ibid. 13. 13*). Бог не делает добро за человека, но содействует ему и направляет его сердце к полезному (*Ibid. 3. 12; 13. 8–9*). По мысли И. К. Р., не следует так приписывать Господу все заслуги святых, чтобы на долю человеческой природы не оставалось ничего, кроме злого и превратного (*Ibid. 13. 12*). Человек не подлежал бы никаким похвалам и не имел бы никаких заслуг, если бы Бог одобрял в нем только то, что Сам даровал (*Ibid. 13. 14*). Чтобы щедрое раздаяние даров благодати не казалось «беспричинным» (*irrationabilis*), Бог уделяет их как следствие человеческих желания и труда (*Ibid. 13. 13*).

Т. о., согласно И. К. Р., для спасения человеку в равной степени необходимы как свободная воля, так и благодать Божия; ни одну из них нельзя устранять, и обе они находятся в согласии друг с другом (*Collat. 13. 11, 9*). Даже если люди сами будут желать добродетелей, они всегда будут нуждаться в Божественной помощи для их достижения, подобно тому как для больного недостаточно одного желания быть здоровым, но нужно, чтобы Бог дал



силы для здоровья (Ibid. 13. 9; 10. 11). Никто не может только своим желанием и стремлением достичь совершенства, если Божие милосердие не окажет ему покровительства (De inst. coenob. XII 10, 14). Хотя благодаря врожденному природному благу у людей могут возникать начала благих желаний, последние могут стать совершенными добродетелями только в том случае, если их будет направлять Господь (Collat. 13. 9; 3. 10, 12). Многообразная Премудрость Божия устраивает спасение людей мн. способами и неисследимыми путями, уделяя свою щедрую благодать по мере способности каждого воспринять ее или по мере веры каждого (Ibid. 13. 11) — веры, к-рая или может быть даром Божиим, превосходящим человеческое неверие, или может иметь начало от самого человека (Ibid. 13. 15–16). Поэтому Бог одновременно «все производит во всех», в том смысле что побуждает и укрепляет всех, но при этом не устраняет свободы произволения, к-рую Он Сам даровал (Ibid. 13. 18). Благодать Божия всегда остается «подаваемой даром» (gratia gratuita), но лишь в том смысле, что за малые и незначительные усилия она с неопределимой щедростью воздает бессмертием и даром вечного блаженства (Ibid. 13. 13). И. К. Р. согласен с блж. Августином в том, что к дару Божию относится также сохранение приобретенной добродетели, однако при этом не подавляется свобода человека (Ibid. 13. 18), и он должен прилагать усилия, чтобы пребывать в добре (Ibid. 1. 13). Поскольку пути, к-рыми Бог ведет род человеческий к спасению, бесконечно разнообразны и неисследимы (Ibid. 13. 15, 18; ср.: Orig. De princip. III 1. 14), по мнению И. К. Р., человеческий ум не может до конца постигнуть то, как Бог «производит в нас все» и как одновременно все приписывается нашему свободному произволению (Ioan. Cassian. Collat. 13. 18); как милосердие Божие предваряет нашу волю и как одновременно наша воля предваряет действие Господа, Который медлит и ждет, чтобы испытать наше произволение (Ibid. 13. 12).

Как полагают совр. исследователи, вызов И. К. Р. августиновскому богословию благодати «содержался именно в твердом стремлении Иоанна Кассиана Римлянина удержать вместе оба этих очевидно противо-

речащих друг другу утверждения. Предельная зависимость падшего человечества от благодати и всецелая ответственность свободной воли являются, в его понимании, равно необходимыми для стремления к совершенству» (Уивер. 2006. С. 95). И. К. Р. также было чудно августиновское представление о предвечном Божественном предопределении, из к-рого следовало, что Бог дарует спасение не всем, а лишь нек-рым людям. Согласно И. К. Р., Бог создал человека для вечной жизни, а не для гибели (Ioan. Cassian. Collat. 13. 7), поэтому если Бог не хочет, чтобы «погиб один из малых сих», то крайне нечестиво полагать, что Он хочет спасения не всех, но лишь нек-рых людей; следов., те, кто погибают, погибают вопреки Его воле (Ibidem; подробнее о различии между учением И. К. Р. и учением блж. Августина о благодати и свободе см.: Chadwick. 1968. P. 126–127; Уивер. 2006. С. 134–145).

Учение И. К. Р. о соотношении благодати и свободы в деле спасения можно назвать учением о свободной синергии между божественной и человеческой волей, в чем называется его зависимость от греч. богословов, прежде всего от Оригена, Евагрия Понтийского и свт. Иоанна Златоуста (см.: Ioan. Cassian. De incarn. Chr. VII 31; Уивер. 2006. С. 94–96). Человек выступает здесь как активный участник совершаемого Богом спасения, к-рое доступно для всех людей без исключения. При этом сам И. К. Р. рассматривает свое учение по указанному вопросу как «правило церковной веры» (Ioan. Cassian. Collat. 13. 11) и общепринятое мнение «всех православных отцов» (Ibid. 13. 18), прежде всего егип. отцов-пустынников, к-рые в отличие от богословов-теоретиков «достигли совершенства сердца не суетным словопрением, а самим делом» (Ibidem; ср.: De inst. coenob. XII 13). По замечанию О. Чедвика, кассиановская система в отличие от августиновской — «это этическая, а не метафизическая система» (Chadwick. 1968. P. 116). Однако вслед. содержащегося в нем расхождения со взглядами блж. Августина учение И. К. Р. было встречено резким неприятием со стороны нек-рых зап. богословов (прежде всего Проспера Аквитанского) и даже было осуждено на Аравсионском Соборе в 529 г. как пелагианское (без упоминания имени

И. К. Р.). С XVII в. зап. ученые стали называть его «полупелагианством». В наст. время такая оценка признается не вполне адекватной, поскольку И. К. Р. исповедовал скорее «умеренный августинизм» (см.: Hamman. 1986. P. 522; Уивер. 2006. С. 58; Casiday. 2007. P. 6–8).

**Учение об аскетическом делании и о созерцании.** Аскетические взгляды И. К. Р. испытали сильное влияние богословия Евагрия Понтийского, а через него — Оригена (см.: Marsili. 1936. P. 87–149; Chadwick. 1968. P. 92–95; Stewart. 1998. P. 36; Уивер. 2006. С. 94–96, 106–112; Ферберн. 2008. С. 154). Это видно уже при сравнении их взглядов на цели и этапы аскетического пути. Разделяя эти цели на ближайшие и конечные, И. К. Р. указывает, что ближайшая, или непосредственная, цель (σκόπος, destinatio) аскетического делания — стяжание чистоты сердца, благодаря к-рой в свою очередь можно достичь конечной цели христ. совершенства (τέλος, finis) — Царства Божия (Ioan. Cassian. Collat. 1. 4; 2. 26; De inst. coenob. IV 43; X 14). Исследователи неоднократно отмечали (см., напр.: Stewart. 1998. P. 42–43; Уивер. 2006. С. 108), что кассиановское понятие «чистота сердца» (puritas cordis и его аналоги: puritas mentis, «чистота духа/ума» — Ioan. Cassian. De inst. coenob. II 12; VIII 21–22; Collat. 14. 9; puritas animae, «чистота души» — Collat. 10. 14; 12. 5; 21. 22) по содержанию тождественно евагриевскому понятию «бесстрастие» (ἀπάθεια — Evagr. Pract. Prol. 49–51; Idem. Pract. 56–57, 78, 81, 84; Idem. Gnost. 49; Idem. Keph. Gnost. I 81; IV 12; V 82; Idem. Skemm. 3; Idem. De octo spirit. 2; Idem. Sent. ad monach. 67–68, 118; Idem. Schol. in Ps. 30. 22; Idem. Schol. in Proverb. 12. 343), которое восходит к этике стоиков (ср.: Clem. Alex. Strom. IV 22. 138) и является центральным понятием аскетического богословия Евагрия, впервые введшего его в монашескую письменность (Guillaumont A. Étude historique et doctrinale // Evagre le Pontique. Traité pratique ou Le moine. P., 1971. Vol. 1. P. 98, 103. (SC: 170)). То, что И. К. Р. использует вместо термина «бесстрастие» (impassibilitas) термин «чистота сердца», может объясняться тем обстоятельством, что он писал сочинения уже после осуждения оригенизма в Египте в 400–401 гг. и старался не использовать связанную с ним терминологию.







гию (*Stewart*. 1998. P. 12), тем более что его современник блж. Иероним, с трудами к-рого И. К. Р. был знаком, связал термин *ἀπόθεσις* с пелагианским учением о безгрешности человека (*Hieron*. Ep. 133. 3; *Idem*. Dial. contr. Pelag. Prol.). И. К. Р. проводил различие между деятельной жизнью и созерцательной жизнью, которое разрабатывали Ориген и Евагрий (см.: *Orig*. Fragm. in Luc. 171; *Idem*. In Ioan. comm. I 16. 91; II 36. 219; *Evagr*. Pract. Prol. 32, 66, 84; *Idem*. Gnost. 1–3; *Idem*. Keph. Gnost. I 13; II 6; V 35, 65; VI 15; *Idem*. Skemm. 32–33; *Idem*. De orat. Prooem.; *Idem*. Sent. ad monach. 118–121; *Idem*. Ad Eulog. 15, 24; *Idem*. Schol. in Proverb. 224; *Idem*. Schol. in Eccl. 71); подобно последнему, И. К. Р. понимал их как 2 последовательные стадии аскетического пути (*Stewart*. 1998. P. 48–50; *Увер*. 2006. С. 106–107). Согласно И. К. Р., чистота сердца достигается 2 путями — деятельным и созерцательным, которые он также называет 2 видами знания (*duplex scientia*): «Первое — деятельное, которое достигается исправлением нравов и очищением от пороков; второе — созерцательное, которое состоит в созерцании божественных вещей и в познании сокровеннейших смыслов-логосов» (*Ioan. Cassian*. Collat. 14. 1). И. К. Р. подчеркивал, что оба вида познания тесно взаимосвязаны и без приобретения деятельного познания невозможно достичь созерцания (*Ibid*. 14. 2). Подобно Евагрию (см.: *Evagr*. Pract. 86, 89; *Idem*. Gnost. 47; *Idem*. Keph. Gnost. III 35, 59; *Idem*. De malign. cogit. 3, 17), И. К. Р. отмечал, что деятельное познание, т. е. деятельная жизнь, разделяется на 2 части: отрицательную и положительную; 1-я заключается в познании природы своих пороков и способов их врачевания, 2-я — в различении порядка добродетелей (*ordo virtutum*) и в совершенствовании в них духа (*Ioan. Cassian*. Collat. 14. 3). У Евагрия И. К. Р. заимствовал и учение о 8 главных пороках, или страстях: чревоугодии, блудной страсти, сребролюбию, гнев, печали, унынии, тщеславии и гордости (*De inst. coenob. V 1 — XII 33*; Collat. 5. 2–27; единственным отличием схемы И. К. Р. от схемы Евагрия является местоположение гнева и печали: у И. К. Р. гнев предшествует печали, а у Евагрия следует за ней; см.: *Evagr*. Pract. 6–14, 54; *Idem*. Antirr. 1–8; *Idem*. De octo vit.

2–4; *Idem*. De octo spirit. 1–18; *Idem*. De malign. cogit. 1, 12–16, 24–25, 35; *Idem*. Skemm. 40–60). Для того чтобы победить эти 8 главных пороков, необходимо, во-первых, исследовать их свойства и особенности, во-вторых, изучить причины их появления и, в-третьих, овладеть средствами их врачевания и борьбы с ними (*Ioan. Cassian*. De inst. coenob. V 1; Collat. 5. 10, 27). Все пороки взаимосвязаны между собой и рождаются друг от друга; поэтому невозможно избавиться от одного из них, не истребив побуждения, исходящие от остальных (*De inst. coenob. V 11*; Collat. 5. 10–11, 13–14, 27). Подобно Евагрию, И. К. Р. полагал, что 8 главных пороков связаны с 3 частями души: разумной, гневной и вожделеющей (Collat. 24. 15; ср.: *Evagr*. Pract. 22, 54, 63, 86, 89; *Idem*. Gnost. 47; *Idem*. Keph. Gnost. I 53; III 59; *Idem*. De malign. cogit. 3, 16–17; *Idem*. De orat. 27, 52–53). Согласно И. К. Р., важнейшую роль в очищении души от пороков и страстей должна играть монастырская киновиальная дисциплина, в к-рой особое внимание уделяется отречению (*abrenuntiatio*) от имущества и от своей воли, умерщвлению (*mortificatio*) своего «я», строгому следованию монастырским правилам, послушанию и смирению. Все это достигается постоянным открытием своих дел и помыслов духовным наставникам — «старцам» (*seniores*) и полным послушанием их воле, к-рую следует беспрекословно исполнять как Божественное повеление (*Ioan. Cassian*. De inst. coenob. II 3; IV 8–10, 41; Collat. 2. 10). И. К. Р. указывает следующий порядок достижения высшего духовного совершенства: «Начало нашего спасения и премудрости — страх Господень (Притч 1. 7); от страха Господня рождается спасительное [сердечное] сокрушение; от сердечного сокрушения происходит отречение, то есть нищета и презрение ко всякому имуществу; от нищеты происходит смирение; от смирения рождается умерщвление желаний; после умерщвления желаний искореняются и увядают все пороки; после искоренения пороков плодоносят и возрастают добродетели; при возрастании добродетелей приобретает чистота сердца; на конец, чистотою сердца стяжается совершенство апостольской любви» (*De inst. coenob. IV 43*; см. также: Collat. 4. 2–5; 9. 26–27; ср.: *Aug*. De doctr.

christ. II 7. 9–11; см.: *Stewart*. 1998. P. 122–129). Тот, кто успешно пройдет путь деятельной аскезы, по мере очищения от страстей достигает конечной цели аскетического делания — состояния чистоты сердца, которое у И. К. Р. отождествляется с состоянием совершенной любви (*caritas* — *Ioan. Cassian*. Collat. 1. 7; *De inst. coenob. IV 43*) при полной невозмутимости и спокойствии духа (Collat. 1. 7).

Подобно Евагрию, И. К. Р. полагал, что от аскетического делания (или от «деятельного познания») следует восходить к духовному познанию Бога — к «чистому созерцанию» (*theoretica puritas* — Collat. 14. 9), или к «истинному познанию» Его (*vera scientia* — *De inst. coenob. V 2, 34*; Collat. 6. 3; 11. 13; 14. 9, 13, 16). При этом восхождении главная задача подвижника состоит в постоянном соединении своего духа «с вещами божественными и с Богом». Все проч. добродетели, к-рые полезны и необходимы, следует считать чем-то второстепенным по сравнению с этим, как ясно видно из евангельского рассказа о 2 сестрах — Марфе и Марии, когда Господь «положил главное благо (*principale bonum*) в одном лишь Божественном созерцании» (Collat. 1. 8; о созерцании как о главном (высшем) благе см. также: *Ibid*. 1. 7–8, 13; 9. 6; 23. 11, 15; о Марфе и Марии как об образах делания и созерцания см.: *Ibid*. 23. 3; ср.: *Orig*. Fragm. in Luc. 171; *Idem*. Fragm. in Ioan. 80; *Evagr*. De orat. Prooem.; *Idem*. Pract. 32, 79; *Idem*. Keph. Gnost. V 35; *Idem*. Sent. ad monach. 3; *Idem*. Schol. in Proverb. 49). Деятельная жизнь человека многообразна, а созерцание Бога просто и едино (*Ioan. Cassian*. Collat. 1. 8). Если деятельность человека в буд. жизни прекратится, то созерцание, так же как и любовь, никогда не окончится (*Ibid*. 1. 8–10). Согласно И. К. Р., созерцание имеет много разновидностей. Подобно Евагрию (*Evagr*. Schol. in Proverb. 2), он перечисляет их в нисходящей последовательности. Первый вид созерцания — это созерцание Бога (*contemplatio Dei*), состоящее в удивлении перед Его непостижимой сущностью; этот вид созерцания в настоящее время «сокрыт в надежде обетования» и принадлежит жизни будущего века (*Ioan. Cassian*. Collat. 1. 15; ср.: *Ibid*. 23. 3; 1. 8). Как предполагают исследователи (*Stewart*. 1998. P. 53), этот вид созерцания соответствует



свагрийским понятиям θεολογία/θεολογική (богословское умозрение) или γνῶσις τῆς ἁγίας Τριάδος (познание Св. Троицы) (см.: *Evagr. Pract. Prol.* 1, 3, 84; *Idem. Gnost.* 12–13, 18, 20, 49; *Idem. De orat. Prooem.*; *Idem. Keph. Gnost.* I 52; II 4, 16; III 6, 33; V 57; VI 29; *Idem. Sent. ad monach.* 110; *Idem. Schol. in Eccl.* 2). И. К. Р., подобно греч. богословам, не допускает возможности познания Бога по сущности; он подчеркивает ее непостижимость (*incomprehensibilis*) и говорит лишь об удивлении человека перед ее непостижимостью. Второй вид созерцания — созерцание Божественных действий и свойств, проявленных в творении, Промысле и суде, что соответствует свагрийским понятиям λογοςов Промысла и суда (οἱ περὶ προνοίας καὶ κρίσεως λόγοι), открывающих Бога как Промыслителя о разумных существах, ведущего их разными способами от порока к добродетели и от неведения к духовному ведению, а также как Судью, справедливо наделяющего каждое разумное существо соответствующим воздаянием и судьбой (см.: *Idem. Gnost.* 48; *Idem. Keph. Gnost.* I 27; V 4, 7, 16, 23–24; *Idem. Sent. ad monach.* 132–136; *Idem. Schol. in Proverb.* 2–3, 88, 104, 153, 190; *Idem. Schol. in Eccl.* 1; *Stewart.* 1998. P. 53). Такое созерцание, соответствующее свагрийскому понятию φυσικὴ θεωρία (естественное созерцание) или γνῶσις σωματων (познание телесного) (см.: *Evagr. Pract.* 89; *Idem. Keph. Gnost.* I 27, 74; II 80, 88; V 52; VI 49; *Idem. Schol. in Proverb.* 2–3, 88, 373; *Idem. Schol. in Ps.* 138. 16; *Stewart.* 1998. P. 53), весьма разнообразно: это созерцание величия Божиих творений; удивление перед Его силой, управляющей миром, Его беспредельной мудростью и всеведением; размышление о справедливости и неизреченном милосердии Божиим, о Его ежедневном попечении и помощи людям; воплощение о домостроительстве Его воплощения ради спасения людей, об обещанном праведникам вечном блаженстве и о нескончаемых наградах и др. (*Ioan. Cassian. Collat.* 1. 15; 23. 3). Как отмечает И. К. Р., в мире существует множество различных благ, к-рые не только служат пользе телесной жизни, лечению болезней или еще чему-то подобному, но пригодны и для того, чтобы побуждать человека познавать невидимое Божие через рассматривание творений



Прп. Иоанн Кассиан Римлянин.  
Икона. Ок. 1800 г. (частное собрание)

и созерцать Его присущую силу и Божество из устройства мироздания и всех вещей, к-рые в нем содержатся (*Ibid.* 23. 3). Кроме того, созерцание включает и размышление о делах и чудотворных служениях святых (*Ibid.* 1. 8, 15). Под последними некоторые исследователи (*Bousset W. Apophthegmata: Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums. Tüb., 1923. S. 310; Marsili. 1936. P. 123–125*) предлагали понимать ангелов и таинства их небесного богослужения, поскольку это входит в свагрийское понятие о «первом естественном созерцании», или «созерцании бестелесного» (γνῶσις ἄσωμάτων — см.: *Evagr. Pract.* 89; *Idem. Keph. Gnost.* II 2–4; III 61; IV 6, 10–11; *Idem. Schol. in Proverb.* 2–3). Наконец, к созерцанию И. К. Р. относит размышление над смыслом Свящ. Писания, для к-рого требуется овладеть навыками толкования Писания. Толкование разделяется И. К. Р. на 2 вида: историческое толкование (*historica interpretatio*) и духовное размышление (*intelligentia spiritalis*), к-рое в свою очередь состоит из нравственного (*tropologia*), прообразовательного (*allegoria*) и таинственно-возвышенного толкования (*anagoge*) (*Ioan. Cassian. Collat.* 14. 8). Эти разнообразные виды созерцания Бога и Его откровений в мире возникают в человеке только соразмерно его улучшению и очищению (*Ibid.* 1. 15), что достигается благодаря деятельной жизни, к-рую, по мнению И. К. Р., невозможно отделить от жизни созерцательной (*Ibid.* 14. 4–5; 19. 1–2; ср.: *Evagr. Pract.* 36, 50, 83; см.: *Stewart.* 1998. P. 54–55).

Согласно И. К. Р., созерцание осуществляется с помощью человеческого сердца (*cor*) или духа (*mens, animus, anima*) — способностей человеческой души, к-рые у И. К. Р., так же как у *Климентя Александрийского*, Оригена и Евагрия, в целом рассматриваются как тождественные друг другу (*Olphe-Galliard. 1953. Col. 247; Stewart. 1998. P. 46, 166, 168*). И. К. Р., следуя древней традиции, различал 3 части души: разумную (λογικόν, *rationalabile*), гневную (θυμικόν, *irascibile*) и вожделеющую (ἐπιθυμητικόν, *concupiscibile*; *Ioan. Cassian. Collat.* 24. 15). Высшую часть души (λογικόν) И. К. Р. отождествлял с духом, или умом (*De inst. coenob. VIII 22; Collat.* 20. 9; см.: *Olphe-Galliard. 1953. Col. 238, 247*), точнее, с той его способностью, к-рая традиционно называлась «очаи сердца» (*oculi cordis*; см.: *Ioan. Cassian. De inst. coenob. V 34; VIII 6; Collat.* 1. 13; 3. 7; 14. 9; 23. 6), а также «очаи души» (*oculi animae* — *De inst. coenob. IV 35; V 2; Collat.* 5. 15), «очаи ума» (*oculi mentis* — *De inst. coenob. VIII 1*), «духовными очами» (*oculi spiritalis* — *Collat.* 5. 16), «очаи внутреннего человека» (*oculi interioris hominis* — *Ibid.* 7. 21), «духовным взором» (*spiritalis intuitus* — *Ibid.* 9. 3; 10. 8), «внутренним взором души» (*internus obtutus animae* — *Ibid.* 10. 6). Учение о духовных чувствах, хотя и не в полном объеме, И. К. Р. также заимствовал у Оригена и Евагрия (см.: *Stewart. 1998. P. 48, 170*). По мере очищения своих «сердечных очей» и освобождения их от образов земных и материальных вещей (*Ioan. Cassian. Collat.* 10. 6) подвижник переходит к созерцанию деяний святых, а от них — к видению одного лишь Бога и к наслаждению Его красотой и мудростью (*Ibid.* 1. 8). Он презирает все вещи этого мира как преходящие и временные и нераздельно устремляет взор своего ума к вещам неизменным и вечным; еще находясь в этой плоти, он уже созерцает сердцем буд. блаженное состояние (*De inst. coenob. V 14*). В момент созерцания человек испытывает неизреченную радость (*Collat.* 4. 2; 9. 14–15, 27–29; 10. 10; 12. 12). Внешним признаком такого состояния являются слезы, появляющиеся как плод сердечного сокрушения (*Ibid.* 9. 28–30; см. также: *Olphe-Galliard. 1953. Col. 264; Stewart. 1998. P. 128–129*), к-рое в данном случае есть не просто сокрушение о своих грехах или раскаяние.





сопровожаемое скорбью о содеянном, но внезапно охватывающее человека сердечное волнение или восторг, ведущий к безмолвной молитве (*Ioan. Cassian. Collat.* 9. 26–27; *Stewart.* 1998. P. 123). С такого сердечного сокрушения всегда начинается и им заканчивается молитвенное «исступление», в момент к-рого ум человека приобретает живость и остроту (*Ioan. Cassian. De inst. coenob.* IX 1; *Collat.* 4. 2, 4; 6. 10; 9. 15, 27; 10. 10–11; 11. 12; 12. 12; 19. 6), выполняется сокровеннейших логосов-смыслов (*Collat.* 4. 2; 10. 10); молитва его становится чистой и легкой; он молится даже во сне и чувствует, что его молитвы легко возносятся к Богу (*Ibid.* 4. 2). Это возвышеннейшее состояние И. К. Р. называл «чистой молитвой» или «пламенной и безмолвной молитвой», опытно познанной лишь немногими, она превосходит всякое человеческое чувство и невыразима никакими словами. Ум, озаренный наполняющим его небесным Светом, обильно изливает ее как бы из преисполненного источника и неизреченно воссылает ко Господу (*Ibid.* 9. 25; описание такой молитвы см. также: *De inst. coenob.* II 10; *Collat.* 3. 7; 4. 2, 5, 19; 6. 10; 9. 14–15, 26–29; 10. 10–11; 12. 12; 19. 4–6). Кроме того, И. К. Р. настаивал на необходимости для подвижника в качестве подготовки к совершенной молитве стяжать «непрестанную молитву» путем повторения в сердце одних и тех же слов, что напоминает позднейшее аскетическое учение о *Молитве Иисусовой*: «Для приобретения непрестанной памяти о Боге предлагается... некоторыми древними отцами... такое правило благочестия: Боже, в помощь мою вонми; Господи, помози ми потщися» (Пс 69. 2; *Ioan. Cassian. Collat.* 10. 10; *Stewart.* 1998. P. 100–113). Интенсивность совершенной молитвы И. К. Р. иллюстрировал с помощью образов огня, таких как «жар» (*ardor* — *Ioan. Cassian. Collat.* 6. 10; 19. 5), «пыл» (*fervor* — *De inst. coenob.* II 10; *Collat.* 9. 15, 27, 29; 12. 12), «пламя» (*flamma* — *Collat.* 9. 15, 26), «огонь» (*ignis* — *De inst. coenob.* II 10; *Collat.* 9. 15, 25; 10. 11; 12. 12). Для описания высшего молитвенного состояния вместе с образами огня И. К. Р. иногда использовал и образы света, такие как «просвещение» (*illuminatio* — *Collat.* 9. 27), «освещение» (*illustratio* — *Ibid.* 9. 25; 10. 10), «свет» (*lumen* — *Ibid.* 9. 25).

Кроме того, понятие «чистая молитва» у И. К. Р., так же как и у Евагрия (см.: *Evagr. De orat.* 4, 60, 66–67, 114–120; *Idem. De malign. cogit.* 24; *Idem. Skemm.* 20, 22–23), означает «безобразную» молитву, т. е. такую молитву, во время к-рой ум отрешается от всех образов и не представляет Бога не только в телесном виде, но и вообще в каком бы то ни было облике, образе или форме (*Ioan. Cassian. Collat.* 10. 5; ср.: *Ibid.* 3. 7; 10. 11; см. также: *Stewart.* 1998. P. 110–113, 115, 118). Эта же молитва характеризуется И. К. Р. как «безмолвная», «невыразимая в словах» и «неизъяснимая» (*Ioan. Cassian. Collat.* 4. 2; 9. 14–15, 25, 27–28, 35; 10. 11; 12. 12; 19. 6). Следуя ап. Павлу (Рим 8. 26), И. К. Р. утверждал, что эта молитва выразима только в «неизреченных воздыханиях» (*Ioan. Cassian. De inst. coenob.* II 10; *Collat.* 9. 15, 27; 10. 11; 16. 13). Достижение такой совершенной молитвы не столько зависит от человеческих усилий, сколько является Божественным даром (*De inst. coenob.* II 10; *Collat.* 9. 26). Молитвенное состояние И. К. Р. называет также «исступлением» (*excessus* — *Collat.* 3. 7; 19. 4–5), «умоисступлением» (*excessus mentis* — *De inst. coenob.* II 10; *Collat.* 6. 10; 9. 31; 10. 10; 19. 4), «исступлением сердца» (*cordis excessus* — *Collat.* 10. 11; 12. 12) и «исступлением духа» (*excessus spiritus* — *Ibid.* 4. 5), когда дух человека бывает «восхищен» в горня ( *Ibid.* 3. 7; 4. 5; 9. 15; 19. 4–5) и «ослеплен» блистанием Божества (*Ibid.* 9. 27; 19. 6). В этом пункте мистическое учение И. К. Р. существенно отличается от учения Оригена и Евагрия, мистика к-рых является интеллектуальной по своему характеру, поскольку не выходит за пределы умственного познания — «гнозиса» (см.: *Olphe-Galliard.* 1953. Col. 259–266). Для И. К. Р. это «умоисступление» означает, во-первых, то, что ум (дух) человека мысленно покидает тело и выходит за пределы обычного опыта для соприкосновения с духовной реальностью с помощью своих высших способностей, или духовных чувств (*intellectuales virtutes*), к-рые в этот момент не только не притупляются, но, наоборот, очищаются и утончаются (*Ioan. Cassian. Collat.* 1. 14; 3. 7; 4. 5; 6. 10; 9. 14–15, 25; 10. 10; 19. 4–5). Во-вторых, это означает, что ум выходит из самого себя, когда он, воспламеняясь (*ignita mens*), не может удержать внутри

себя ту молитву, к-рую возбудила в нем божественная благодать и которая прорывается за узкие границы человеческого разумения и выражения (*De inst. coenob.* II 10; *Collat.* 9. 15, 26–28; 10. 11; 12. 12; см. также: *Stewart.* 1998. P. 117). В кратчайшее мгновение исступления ум человека выражает столь многое, что, вернувшись в себя, не может ни высказать, ни обозреть этого (*Ioan. Cassian. Collat.* 9. 25). И. К. Р. утверждал, что во время совершенной молитвы человек так предается созерцанию, что перестает осознавать самого себя и того, что он молится (*Ibid.* 9. 31). Это высшее, совершеннейшее состояние И. К. Р., подобно свт. Григорию Нисскому (см.: *Greg. Nyss. In Cant. Cantic.* 1, 6, 13 // GNO. T. 6. P. 15, 180, 383), характеризует как теснейшее единение с Богом в любви (*caritas, dilectio, amor* — см.: *Ioan. Cassian. Collat.* 9. 18; 10. 7; 11. 7–12; 16. 13–14), по подобию мистического союза, описанного в Книге *Песни Песней Соломона*. Согласно И. К. Р., созерцая одного только Бога и пламенея любовью к Нему, человеческий дух, расплавленный и проникнутый этой любовью, задушевно беседует с Богом, как со своим Отцом (*Ibid.* 9. 18). В конце концов совершенная любовь Божия должна перейти в сердечное чувство человека, так что всякая его любовь, желание, старание, усилие, помышление (*cogitatio*) — все, что он видит, говорит и на что надеется, — будет Сам Бог; и то единство (*unitas*), к-рое есть у Отца с Сыном и у Сына с Отцом, «перельется» в чувства и ум человека. И так же как Бог любит человека искренней, чистой и неразрушимой любовью, так и человек будет сочетаться с Ним вечной и нераздельной любовью (*Ibid.* 10. 7). При этом И. К. Р. замечал, что в наст. жизни даже святые, будучи связаны узами тела, не могут постоянно обладать этим высшим благом и никогда не отступать от божественного созерцания; так или иначе, человек отвлекается от него земными помыслами и заботами о самом себе или о своих ближних (*Ibid.* 1. 12–13; 23. 5; 25. 13). Моменты молитвенного исступления бывают в жизни подвижника чрезвычайно редко (*Ibid.* 9. 25; 10. 10) и, за небольшими исключениями (*Ibid.* 19. 4), длятся недолго (*Ibid.* 9. 25). Более того, И. К. Р. обращал внимание на то, что после достижения возвышенного созерцательного





состояния подвижники, по домо-строительству и попушению Господа, могут впадать в противоположные настроения печали, уныния, беспокойства, подавленности. Это означает, что они ненадолго оставляются Богом для того, чтобы осознать слабость своего духа и смириться или чтобы были испытаны твердость и постоянство их духа (Ibid. 4. 4). Кроме того, И. К. Р. полагал, что достижимое в этой жизни созерцание есть лишь «подобие» того совершенного созерцания и совершенного блаженства (Ibid. 10. 6, 7), которое будет доступно человеку в жизни будущей (Ibid. 1. 15; 11. 12, 15), когда созерцание Бога будет составлять для человека совершенное блаженство (Ibid. 1. 8).

И. К. Р. удалось в мистико-аскетическом богословии объединить лучшие элементы восточнохрист. аскетической традиции в целостную систему, подобную системе Евагрия Понтийского, но не ограниченную рамками оригеновского интеллектуализма и обогащенную введением в нее элементов и зап. аскетического богословия с его вниманием к руководящему воздействию на человека божественной благодати, и вост. «мистики любви». Аскетические мысли И. К. Р. в посл. нашли продолжение у таких зап. мистических писателей, как свт. Григорий Великий, *Бернард Клервоский*, *Пуго Сен-Викторский*, *Рихард Сен-Викторский* и др.

**А. Р. Фокин**

#### Почитание. В Западной Церкви.

В VI в. имя И. К. Р. носил основанный им жен. мон-рь в Массилии (впосл. мон-рь св. Кирика или Спасителя; см.: *Verne S. Sainte Eusébie abbesse et ses 40 compagnes martyres à Marseille. Marseille, 1891. P. 1–9, 85–120*). В послании к аббатисе Респекте (596) Римский папа *Григорий I Великий* упоминал о том, что храм этой обители был освящен во имя И. К. Р. (*Greg. Magn. Reg. epist. VII 12*). Сведения о почитании И. К. Р. в V–VI вв. отсутствуют, он был известен прежде всего как автор аскетических сочинений. Именно в этом качестве «достопочтенный Кассиан» (*venerabilis Cassianus*) упоминается в Житиях Юрских отцов (*Vita Patrum Jurensium. 174 // Vie des Pères du Jura / Éd. F. Martine. P., 1968. P. 426. (SC; 142)*). В кон. VI в. Григорий Турский сообщал о чудесах от гробницы св. Виктора (*Greg. Turon. Glor.*

*martyr. 76*), однако умалчивал о почитании И. К. Р., упоминая лишь о его произведениях (см., напр.: *Idem. Hist. Franc. X 29*). Ок. 700 г. отрывки из сочинений И. К. Р. были включены в сб. «Звездочки» Дефенсора из Локотигиака (ныне Лигюже, Франция) (*Defensor de Ligugé. Livre d'étincelles / Ed. H.-M. Rochais. P., 1962. Vol. 2. P. 333. (SC; 86)*). Такое же отношение к И. К. Р. преобладало и в каролингскую эпоху — несмотря на широкую известность творений святого (см., напр.: *Candidus. Vita Eigilis abbatis Fuldensis. 9 // MGH. SS. T. 15. Pars 1. P. 227*), его почитание не получило распространения, память И. К. Р. не была включена в Мартирологи. В англосакс. Англии произведения И. К. Р. были распространены в форме эпитом и переработок, однако его почитание отсутствовало (*Lake S. Knowledge of the Writings of John Cassian in Early Anglo-Saxon England // Anglo-Saxon England. 2003. Vol. 32. P. 27–41*). В Ирландии сочинения И. К. Р. известны с кон. VI в. (*The Bodleian Amra Choluimb Chille / Ed. W. Stokes // Revue celtique. P., 1899. T. 20. P. 254–255*) и оказали значительное влияние на местную аскетическую теорию и практику (*Follett W. Céili Dé in Ireland: Monastic Writing and Identity in the Early Middle Ages. Woodbridge, 2006*). В трактате о суточном круге богослужений, вероятно, составленном ирландским книжником на континенте в VIII–IX вв., «блаженнейший Кассиан» упоминается как сподвижник св. Гонората, основателя Леринского мон-ря (*Councils and Ecclesiastical Documents Relating to Great Britain and Ireland / Ed. A. W. Haddan, W. Stubbs. Oxf., 1869. Vol. 1. P. 139*).

Во 2-й пол. X в. началось восстановление основанного И. К. Р. монастыря св. Виктора в Массилии, сильно пострадавшего от междоусобиц знати и нападений арабов. Важным источником сведений по истории монастыря в период расцвета (X–XII вв.) является картулярий обители, в к-ром содержится данные в т. ч. о почитании И. К. Р. В грамоте Римского папы *Бенедикта IX* (1040; документ считается подлинным, однако содержит многочисленные поздние интерполяции) изложено предание о том, что 1-я монастырская церковь была освящена по просьбе «блаженного аббата Кассиана» свт. Львом Великим, подчерки-

вается роль И. К. Р. как основателя первых мон-рей на Западе (*Cartulaire de l'abbaye de Saint-Victor de Marseille / Éd. B. Guérard. P., 1857. Vol. 1. P. 15*). В грамоте 1060 г. о монастыре св. Виктора сказано: «Эта обитель в древности была столь прославленной, что при аббате блаженном Кассиане, ныне телом в ней почитающем, было пять тысяч монахов, как значится в книгах, им самим написанных» (Ibid. Vol. 2. P. 194–195; ср. в грамоте 1073 г.— Ibid. Vol. 1. P. 527). В грамоте 1044 г. об И. К. Р. говорится как о «святейшем отце и выдающемся наставнике, устройтеле сей обители святого Виктора» (Ibid. Vol. 1. P. 48). О почитании И. К. Р. в монастыре упоминается в ряде других актов 2-й пол. XI в.: напр., в грамоте 1065 г. обитель именуется монастырем Богоматери и святых Виктора и Кассиана (Ibid. P. 147), в грамоте 1070 г. говорится о «марсельском монастыре, построенном в честь Пресвятой Богородицы и Девы Марии, святых апостолов, мучеников Виктора и его товарищей, святого Кассиана и многих других святых» (Ibid. P. 280; ср. в др. грамоте, датированной тем же годом — Ibid. Vol. 2. P. 88). Пожалование марсельского вице-гр. Гальфрида (1079) адресовано «Всемогущему Богу, Пресвятой Марии и святому Виктору, славному мученику, преславному основателю марсельского монастыря Кассиану и господину аббату Бернарду» (Ibid. Vol. 1. P. 57; ср.: Ibid. Vol. 2. P. 51). Однако в описи монастырских виноградников XI в. И. К. Р. именуется просто «отцом Кассианом» (Ibid. Vol. 1. P. 60).

В картулярии сообщается о церквях в Провансе, посвященных И. К. Р. В грамоте 1043 г. упоминается ц. св. Кассиана под замком Амират, подаренная гр. Альдебертом монастырю св. Виктора (Ibid. Vol. 2. P. 129–130). В 40-х гг. XI в. Бертрамн, еп. Фрежюса, подарил мон-рю ц. св. Кассиана в совр. сел. Ле-Мюи (деп. Вар) (Ibid. Vol. 1. P. 561), в грамоте Авгерия, еп. Рьеза (1097), сообщается о дарении мон-рю ц. св. Кассиана в Таверне (деп. Вар) (Ibid. P. 615–616). В грамоте Альдеберта и Эрменсенны (ок. 1060) упоминается о ц. св. Кассиана близ замка Марсен, при к-рой жили монахи (Ibid. P. 565–566). В акте 1139 г. среди храмов, принадлежавших мон-рю, названа ц. св. Кассиана в Сен-Канна (деп. Буш-дю-Рон) (Ibid. Vol. 2. P. 224). Известно и о др.





церквах в Провансе, освященных во имя И. К. Р. Напр., в сел. Таннерон (деп. Вар) сохранилась средневек. капелла св. Кассиана, принадлежавшая в средние века аббатству Лерен.

Распространение почитания И. К. Р. в XI–XII вв. исследователи объясняют политикой аббатов монастыря св. Виктора, отношения к-рых с местной знатью ухудшились из-за приверженности обители принципам *григорианской реформы*. В условиях конфликта со светскими и с духовными иерархами насельники мон-ря стремились подчеркнуть древность обители и ее преданность Папскому престолу (Mazel. 2005). Благодаря этому возникли предания об И. К. Р., в к-рых святой был представлен как основоположник монашества на Западе и небесный покровитель обители. В Житии св. Изарна (аббата мон-ря св. Виктора в 1020–1047), составленном во 2-й пол. XI в., сообщается, что основанный И. К. Р. мон-рь некогда был великим и прославленным, однако после разорения вандалами пришел в упадок. Автор Жития утверждал, что в мон-ре погребено множество святых мужей и дев, среди святых обители были мощи Вифлеемских младенцев, «первых Христовых свидетелей», привезенные И. К. Р. из Св. земли (Vita S. Ysarni // ActaSS. Sept. T. 6. P. 738).

Почитание И. К. Р. в числе других Марсельских святых приобрело особое значение благодаря покровительству, к-рое оказывал мон-рю св. Виктора папа *Урбан V* (1362–1370), бывш. аббат этой обители. По указанию понтифика были изготовлены бюсты-реликварии святых Лазаря, Виктора, И. К. Р. и Людовика Тулузского, которые надлежало выносить из монастыря во время процессий (Albanés J. H. Entrée solennelle du Pape Urbain V à Marseille en 1365. Marseille, 1865. P. 21, 28, 35–36; Krüger A. Südfranzösische Lokalheilige zwischen Kirche, Dynastie und Stadt vom 5. bis zum 16. Jh. Stuttg., 2002. S. 201). Папа Урбан поместил голову И. К. Р. в серебряный ковчег, на крышке к-рого приказал выгравировать надпись: «Глава святого Кассиана» (Weber. 1961. S. 5). По свидетельству Ж. Б. Гене, посещавшего монастырь в XVII в., реликварий И. К. Р. был изготовлен из позолоченного серебра, украшен драгоценными камнями и увенчан митрой. В 1363 г. в особый реликварий была помещена также десница И. К. Р.

(ActaSS. Iul. T. 5. P. 459). Часть мощей И. К. Р. вместе с др. реликвиями хранилась в раке св. Виктора, установленной за главным алтарем монастырской церкви (Albanés J. H.



Саркофаг, в к-ром, по преданию, находились мощи прп. Иоанна Кассиана Римлянина (мон-рь св. Виктора в Марселе, Франция)

Entrée solennelle du Pape Urbain V à Marseille en 1365. Marseille, 1865. P. 43–44; Chaillan M. Le Bienheureux Urbain V (1310–1370). P., 1911. P. 103–104). В крипте храма находился мраморный саркофаг, в к-ром, по преданию, И. К. Р. был похоронен.

Житие И. К. Р., как отметил в сер. XVII в. Гене, не было составлено, однако в мон-ре св. Виктора были созданы богослужебные чтения в честь святого, к-рые содержатся в печатном монастырском бревиарии 1508 г. (ActaSS. Iul. T. 5. P. 460). Согласно чтениям, И. К. Р. род. в Афинах и изучал там философию. Совершив паломничество в Св. землю, он основал в Вифлееме монастырь. В посл. И. К. Р. вместе с аббатом Германом отправился в егип. Фиваиду, где они долго жили как в мон-рях, так и в пустыне (tam in senobio quam in egypto). Изучив уставы общежительных обителей и жизнь отшельников, он вернулся в Афины, затем прибыл в К-поль, был посвящен свт. Иоанном Златоустом во диакона и затем принял рукоположение во пресвитера в Риме. Оттуда он направился в Массилию, где основал мон-рь и собрал более 5 тыс. монахов. Далее в чтениях кратко повествуется о сочинениях и о кончине И. К. Р. Другие чтения были включены в сборник официев святым Марсельского епископства, изданный в 1662 г. В них исправлен ряд фактических ошибок (например, сообщается, что И. К. Р. был уроженцем Скифии), а также сделаны некоторые дополнения, в т. ч. об участии святого в посольстве сторонников Иоанна Златоуста к Римскому папе Иннокентию I (Officia propria Sancto-

rum sanctae ecclesiae Massiliensis. Massiliae, 1824. P. 301–304).

С XVI в. вопрос о почитании И. К. Р. приобрел актуальность в связи с проблемой «полупелагианства». Часть католич. авторов осуждала И. К. Р. за полемику с блж. Ав-

густинном и его последователями, считая, что он исповедовал «смягченную» версию пелагиан-

ства и вслед. этого должен считаться еретиком (см.: Augustine through the Ages: An Encyclopedia / Ed. A. Fitzgerald. Grand Rapids (Mich.), 1999. P. 761–762; Casiday. 2005). Кард. Цезарь *Бароний* полагал, что И. К. Р. занимал неверную богословскую позицию, однако подчеркивал его ученость и строгий аскетизм (Baronius C. Annales ecclesiastici / Ed. A. Theiner. Bar-le-Duc, 1866. T. 7. P. 189–190, 252, 257–259, 332–333, 442–443, 451). На рубеже XVI и XVII вв. началась дискуссия в связи с изданием книги испанского иезуита Луиса де Молины «О согласовании свободной воли с дарами благодати» (De liberi arbitrii cum gratiae donis... concordia. Antverpiae, 1588). Оппоненты Молины из ордена доминиканцев обвинили его в возрождении «полупелагианской ереси» И. К. Р. и *Фавста*, еп. Рейского (см. ст. *Молинизм*). В 1652 г. Гене попытался снять с И. К. Р. обвинения в ереси и доказать древность традиции его почитания, а также собрал сведения о чудесах святого. Сочинение Гене было подвергнуто критике кард. Генри Норисом (Historia Pelagiana auctore F. Henrico de Noris. Pisa, 1764. P. 231–242. (1-е изд.: Padova, 1673)). Отметив порочность богословской позиции И. К. Р., Норис тем не менее признал его святость (Ibid. P. 395). Книга Нориса также вызвала полемику, однако папа *Климент X* поддержал его мнение. В нач. XVIII в. К. Уден, католич. монах, перешедший в протестантизм, объявил И. К. Р. еретиком и попытался оспорить доказательство его почитания в эпоху раннего средневековья (Oudin C. Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis.



Lipsiae, 1722. Т. 1. Р. 1133–1163). Болландисты, опираясь в основном на сведения, собранные Гене, опровергли утверждения Удена и высказались в пользу признания святости И. К. Р. (ActaSS. Iul. Т. 5. Р. 458, 480–482). Споры о святости И. К. Р. фактически прекратились после суждения кард. Просперо Ламбертини (впосл. папа *Бенедикт XIV*) о том, что почитание церковных деятелей, участвовавших в полемике с блж. Августином и его учениками, существует издавна и не может быть оспорено (*Benedictus XIV. Doctrina de servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione. Romae, 1749<sup>2</sup>. Р. 132*). Однако и впосл. отдельные католические богословы высказывали мнение о недопустимости почитания И. К. Р. (см., напр.: *Fessler J. Institutiones Patrologiae. Innsbruck, 1851. Т. 2. Р. 758–761*).

Память «св. Кассиана, пресвитера и исповедника» была включена в «Перечень святых» Петра Наталиса (нач. XV в. — *Petrus de Natalibus. Catalogus Sanctorum. Ingolstadt, 1543<sup>2</sup>. VII 59*). Однако дискуссия о святости И. К. Р. и локальный характер его почитания способствовали тому, что память святого не была внесена кард. Цезарем Баронием в Римский Мартиролог (XVI в.). Ф. Феррари включил И. К. Р. в перечень местночтимых святых, отсутствующих в Римском Мартирологе (*Ferrarius F. Catalogus generalis Sanctorum, qui in Martyrologio Romano non sunt. Venetiis, 1625. Р. 301*). А. дю Соссей в Галльском Мартирологе (1639) также воздержался от указания памяти И. К. Р., однако упомянул о его почитании в приложениях к основной части, избегая называть его святым (*venerabilis Joannis Cassiani — ActaSS. Iul. Т. 5. Р. 458*). Однако в Марселе память И. К. Р. 23 июля праздновалась особенно торжественно — были составлены особые оффиции, в аббатстве св. Виктора отмечалась октава праздника, в остальных церквах еп-ства праздник был отнесен к категории duplex. Память И. К. Р. была включена в литургические книги еп-ства Ръез и ряда др. диоцезов Прованса.

В годы Французской революции (1789–1799) мон-рь св. Виктора был закрыт, в 1794 г. мн. святыни обители были уничтожены. Богослужения в монастырском храме, к-рый стал приходской церковью, были возобновлены в 1804 г., после чего в него

были возвращены уцелевшие реликвии, в т. ч. глава и частицы мощей И. К. Р. В XIX в. почитание святого возродилось (*Collin de Plancy J.-A.-S. Dictionnaire critique des reliques et des images miraculeuses. Р. 1821. Т. 1. Р. 114*). В 1966 г., после реставрации ц. св. Виктора, главный алтарь храма был освящен во имя святых Волузиана и Фортуната, И. К. Р. и Виктора. И. К. Р. особо почитается в г. Кан, где с сер. XVII в. существовало братство в честь святого и проводились процессии в день его памяти. В 2009 г. в капеллу св. Кассиана в Кане из ц. св. Виктора была передана частица мощей И. К. Р.

А. К.

**В Восточной Церкви.** Убедительным свидетельством почитания И. К. Р. в монашеской среде в V–VII вв. является уважительное и внимательное отношение к его аскетическим писаниям, к-рые активно читались и перерабатывались на Востоке. Сочинения И. К. Р. получили широкое распространение среди палестинского монашества в форме различных сокращенных изложений. Наиболее подробное описание этих извлечений представлено в «Библиотеке» свт. Фотия, патриарха К-польского. Свт. Фотию были известны все 4 сохранившихся до наст. времени греч. трактата, к-рые представляют сокращенные извлечения из сочинений И. К. Р. (см.: *Phot. Bibl. Cod. 197*). Порядок, в к-ром свт. Фотий описывает их, соответствует их расположению в греч. рукописи из *метеорских мон-рей* (*Meteor. 573, X в.*). Первым упоминается «Сочинение римского монаха Кассиана к епископу Касторы, об уставе и правилах восточных и египетских монахов», представляющее собой переработку книг I–IV соч. «О правилах общежительных монастырей». По содержанию это извлечение соответствует лат. монашескому уставу «Правила Кассиана». Далее следует наиболее популярное в греч. традиции извлечение «О восьми порочных страстях», в котором излагается содержание книг V–XII соч. «О правилах общежительных монастырей» И. К. Р. За ним следует трактат «О рассудительности», в нек-рых рукописях имеющий заглавие «Об учении святых скитских отцов». Трактат основывается на 1-м и 2-м «Собеседованиях» И. К. Р. Наконец, последним свт. Фотий упоминает трактат, созданный на основе 7-го и 8-го «Со-

беседования». Поскольку в «Библиотеке» свт. Фотия описание извлечений из сочинений И. К. Р. открывает серию описаний аскетических сочинений, можно предположить, что свт. Фотий нашел сочинения И. К. Р. в к.-л. сборнике аскетических произведений.

В среде нехалкидонитского монашества имя И. К. Р. было известно только благодаря «*Apophtegmata Patrum*» в копт., сир., арм. и эфиоп. и арабской версиях. Количество связанных с И. К. Р. рассказов в этих версиях меньше, чем в греческом оригинале (8 изречений): 7 в армянской версии, 5 в эфиопской, 1 в коптской (*Casiday. 2007. Р. 2*).

Родоначальниками богослужебного почитания И. К. Р. в Византии были, по-видимому, палестинские монахи. Первые рукописи визант. Синаксаря (Синаксаря К-польского ц.), в к-рых появляется имя И. К. Р., палестинского происхождения. Имя И. К. Р. не встречается в к-польских памятниках X — нач. XI в., таких как Типикон Великой ц. или Минологий имп. Василия II, а также *Императорский Минологий*. Память И. К. Р. без сведений о нем появляется впервые в Синаксаре, переписанном в 1050 г. мон. Саввой из монастыря Каламон в Палестине (*SynCP. Col. XX*); следующий аналогичный по содержанию кодекс (*SynCP. Col. XXI*) датируется 1063 г. и происходит из Иерусалимской Церкви, возможно из лавры прп. Саввы Освященного. В этих списках Синаксаря память И. К. Р. помещена под 28 февр., при этом 29 февр. в них нет. В XII в. память И. К. Р. под 29 февр. появляется в календарном разделе Иерусалимского устава, отражающем богослужебную практику, сформировавшуюся в лавре прп. Саввы в предшествующую эпоху. В других визант. Типиконах этого времени память И. К. Р. отсутствует. Упоминание И. К. Р. появляется только в сводных Синаксарях семейства S по классификации И. Делеэ, в частности в положенном им в основу своего издания Сирмундовом, или Кларомонтанском, Синаксаре XII–XIII вв. (*SynCP. Col. V–VII*). В Синаксарях этого типа собрано максимальное количество памятней святых и сведений о них, а также в них включены богослужебные указания, а иногда и иконописные подлинники. Однако в этих Синаксарях нет сказания об И. К. Р., указана лишь







его память под 28 февр. Т. о., богослужбное почитание И. К. Р. зародилось в 1-й пол. XI в. в палестинских греч. мон-рях, и к кон. XII в. появляется в К-поле. В XIV в. по мере распространения в Византии Иерусалимского устава была написана служба И. К. Р., к-рая встречается в богослужбных Минеях вместе с относительно подробным сказанием об И. К. Р., основывающимся на сведениях, приводимых свт. Фотием К-польским. Впервые подробное сказание об И. К. Р. появилось в списке Синаксаря К-польской ц., датированном 1431 г. (ВНГ, N 2064г). Память И. К. Р. и служба ему опущены в 1-м печатном издании Минеи на февр., вышедшем в Венеции в 1596 г., однако присутствуют во всех последующих изданиях. В печатных изданиях Минеи 29 февр. закрепляется как день памяти И. К. Р., причем в этот день он является единственным святым со службой. В невисокосный год эта служба переносится на 28 февр. В печатных изданиях Минеи И. К. Р. назван исповедником. В службе И. К. Р. заметны исихастские влияния, он представлен как учитель созерцательной молитвы, в гимнах в честь И. К. Р. много отсылок к его сочинениям. В к-польском издании Минеи, вышедшем в 1843 г., помещено пространное сказание об И. К. Р. из «Синаксариста» прп. Никодима Святогорца, где в основном повторяются сведения свт. Фотия.

Свидетельством почитания И. К. Р. в слав. правосл. Церквах является его иконография. Изображения И. К. Р. встречаются в росписях монастыря в Старо-Нагоричино в Македонии (кон. XIII в.) среди святых, представленных по их чинам, И. К. Р. — в чине преподобных. В росписи монастыря Козия в Валахии (XIV в.) все святые распределены по дням празднования, И. К. Р. помещен под 29 февр.

С XIII–XIV вв. память И. К. Р. появляется в слав. Прологах, а также в месячесловах при богослужбных Минеях и в уставах. В месячеслове, изданном в Москве в 1689 г., сведения Прологов существенно расширены данными из др. источников, напр. добавлено указание, что И. К. Р. был учеником свт. Иоанна Златоуста, хотя пребывание у свт. Иоанна ошибочно отнесено ко времени до посещения И. К. Р. Скита. Кроме того, из латинских источни-

ков добавлено упоминание о том, что И. К. Р. написал сочинение против Нестория, неизвестное в восточной визант. и слав. традиции, а также основал 2 мон-ря в Массилии.

Два извлечения из сочинений И. К. Р., «О восьми порочных страстях» и «Об учении святых скитских отцов» («О рассудительности»), были представлены в изданном в 1782 г. в Венеции греч. «Добротолубии». Последующие издания под редакцией прп. Никодима Святогорца включали также жизнеописание И. К. Р. Эти же 2 извлечения из сочинений И. К. Р. содержались в слав. «Добротолубии»; их знал современник и сподвижник прп. Паисия Величковского схим. *Василий Поляномерульский*. Встречающиеся у него возможные отсылки к «Собеседованиям» могут указывать и на знакомство схим. Василия с лат. оригиналом. В рус. «Добротолубии», составленном свт. Феофаном Затворником, присутствует новая обширная подборка текстов И. К. Р., переведенных свт. Феофаном с лат. языка. Подборка свт. Феофана включала 224 фрагмента, к-рые распределены по 12 главам, при этом использовались как трактат «О правилах общежительных монастырей», так и «Собеседования». Первые 4 главы включали фрагменты 1-го, 3–5-го «Собеседования», 5-я гл. содержит извлечение из соч. «О восьми порочных страстях», 6-я гл. — фрагменты о бесах 1, 7–8, 24-го «Собеседования», 7-я гл. — фрагменты о борьбе со скорбями 6-го и 18-го «Собеседования». 8-я гл. посвящена учению о благодати и свободе воли и представляет собой сокращенную переработку 13-го «Собеседования». Последние 4 главы, посвященные учению о молитве, о руководстве в духовной жизни, о степенях совершенства и о конце покаянных трудов, содержат соответственно сокращенное изложение 9, 2, 11 и 20-го «Собеседования». Такое расположение материала следует строго продуманной схеме описания монашеского подвига от начальных шагов до высших степеней совершенства.

В кон. XX — нач. XXI в. почитание И. К. Р. возродилось в Румынии, в состав к-рой входит предполагаемая родина святого — рим. пров. М. Скифия (территория совр. Добруджи). В 1992 г. Румынская Православная Церковь канонизировала друга и сподвижника И. К. Р. мон-

Германа. В 2001 г. был основан муж. мон-рь во имя И. К. Р. близ Тыргушора в жудеце Констанца. Рядом с обителью находится пещера, в которой, согласно местному преданию, святой подвизался вместе с мон. Германом. Местом рождения И. К. Р. в Румынии считается г. Галац, где в 2000–2006 гг. был построен центр пастырской и культурной деятельности им. И. К. Р. Именем святого названа духовная семинария в г. Тулча. В окт. 2002 г. по приглашению митр. Молдавского и Буковинского (ныне Патриарха Румынии) *Данила (Чоботу)* Марсельский архиеп. Бернар Панафьё посетил Румынию и временно передал для поклонения главу И. К. Р. Святыня была выставлена в Бухаресте, Яссах, Галаце и нек-рых мон-рях. Тогда же Румынской Православной Церкви были подарены частицы мощей святого.

*Д. В. Зайцев*

**Иконография.** Два наиболее ранних изображения И. К. Р. и единственные сохранившиеся до наст. времени с территории Византии, находятся в рукописи IX в. «*Sacra parallela*» (Paris. gr. 923; ср.: *Weitzmann K. The Miniatures of the Sacra Parallela, Parisinus Graecus 923. Princeton (N. J.), 1979. P. 219*): это медальоны с фронтальным погрудным образом святого, где он представлен с седой, почти треугольных очертаний бородой, в монашеских одеждах; на 1-й миниатюре — в куколе (Paris. gr. 923. Fol. 30r), на 2-й — с непокрытой головой (Ibid. Fol. 74v). На лат. Западе сохранилось гораздо больше изображений И. К. Р., самые древние из к-рых относятся к X в. Напр., в рукописи «*Vitae et Collationes Patrum*» (Жизнь и собеседования отцов — *Einsiedeln. Abb. Biblioth. 255*) И. К. Р. представлен как автор за работой; изображен юным. В Ермении иером. Дионисия Фурноаграфиота (ок. 1730–1733) святой упоминается в числе отшельников как «старец с остроколючною бородою» (Ермения ДФ. С. 171).

*И. А. Орецкая*

Соч.: CPL, N 512–514; PL. 49–50; *Collationes / Ed. M. Petschenig W., 1886. (CSEL; 13)*; *Idem [Conférences] / Introd., text. latin, trad. et not. E. Pichery. P., 1955, 1958, 1959. (SC; 42, 54, 64)*; *Institutiones coenobiticae / Ed. M. Petschenig W., 1888. (CSEL; 17)*; *Idem [Institutiones cenobitiques] / Texte latin revue, introd., trad. et not. J.-C. Guy. P., 1965. (SC; 109)*; *De incarnatione Domini / Ed. M. Petschenig W., 1888. (CSEL; 17)*; *Regulae Cassiani / Hrsg. H. Plenkens // Quellen und unterstellungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters. Münch., 1906. Bd. 1. S. 70–84; [Fragmenta] // Philokalia. Athenai, 1893. T. 1. N. 3. P. 34–56. Рус. пер.: Писания преподобного отца Иоанна Кассиана Римлянина / Пер. с лат.: еп. Петр (Екатериновский). М., 1877, 1892<sup>2</sup>. Серг. П., 1993<sup>2</sup>; [Фрагменты сочинений] // Добротолубие. М., 1895<sup>2</sup>. T. 2. С. 7–154.*





Лит.: *Cuper C.* De sancto Joanne Cassiano abbatte Massiliae in Gallia // ActaSS. 1868. T. 5. P. 458–482; *Ианнуарий (Вознесенский-Попов), ен.* Преподобный Иоанн Кассиан, его писание и учение о благодати // *Он же.* Собрание речей, слов и бесед. СПб.; Каменец-Подольск, 1878–1881; *Paucker C., von.* Die Latinität des Johannes Cassianus // Romanische Forschungen. 1886. Bd. 2. S. 391–448; *Hoch A.* Lehre des Joannes Cassianus von Natur und Gnade. Freiburg i. Br., 1895; *idem.* Zur Heimat des Johannes Cassianus // ThQ. 1900. Bd. 82. S. 43–69; *Grützmacher G.* Cassianus Johannes // PRE. 1897. Bd. 3. S. 746–749; *Merkle S.* Cassien kein Syrer // ThQ. 1900. Bd. 82. S. 419–441; *Феодор (Поздеевский), архиеп.* Аскетические воззрения прп. Иоанна Кассиана Римлянина (пресвитера Массилийского). Каз., 1902; *он же.* Иоанн Кассиан // ПБЭ. Т. 7. С. 71–85; *Abel O.* Studien zum gallichen Presbyter Johannes Cassianus. Münch., 1904; *Laugier J.* St. Jean Cassien et sa doctrine sur la grâce. Lyon, 1908; *Schwartz E.* Cassien und Nestorius // *Idem.* Konzilstudien. Strassb., 1914. S. 1–17. (Schriften der Wiss. Ges. in Strassburg; 20); *idem.* Lebensdaten Cassians // ZNW. 1939. Bd. 38. S. 1–11; *Wrzol L.* Die Psychologie des Johannes Cassianus // Divus Thomas. Ser. 2. Freiburg, 1918. Bd. 5. S. 181–213, 425–456; 1920. Bd. 7. S. 70–96; 1922. Bd. 9. S. 269–294; *idem.* Die Hauptsündenlehre des Johannes Cassianus und ihre historischen Quellen // *Ibid.* Ser. 3. 1923. Bd. 1. S. 385–404; 1924. Bd. 2. S. 89–91; *Pichery E.* Les Conférences de Cassien et la doctrine spirituelle des Pères du désert // La vie spirituelle. P., 1920/1921. T. 3. P. 289–298, 366–380, 434–450; 1921. T. 4. P. 55–66; *idem.* Introduction // *Jean Cassien.* Conférences: I–VII. P., 1955. P. 7–72. (SC; 42); *idem.* Les idées morales de Jean Cassien // MSR. 1957. T. 14. P. 5–20; *Ménager A.* La patrie de Cassien // EO. 1921. T. 20. P. 330–358; *idem.* Cassien et Clément d'Alexandrie // La vie spirituelle. 1923. T. 9. P. 138–152; *idem.* A propos de Cassien // *Ibid.* 1936. T. 46. P. 73–109; *Franses D.* Prosper et Cassianus // Studia Catholica. Nijmegen, 1927. Vol. 3. P. 145–185; *Thibaut J.-B.* L'ancienne liturgie gallicane: Son origine et sa formation en Provence aux V et VI siècles sous l'influence de Cassien et de St. Césaire d'Arles. P., 1929; *Hammer H.* Johannes Cassianus: Christliche und heidnische Bildung // Pharus: Katholische Monatsschr. f. Orientierung in der gesamten Pädagogik. Donauwörth, 1930. Bd. 21. S. 241–255; *Marsili S.* Résumé de Cassien sous le nom de St. Nil // RAM. 1934. T. 15. P. 241–245; *idem.* Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico: Dottrina sulla carità e contemplazione. R., 1936; *Olphe-Galliard M.* Vie contemplative et vie active d'après Cassien // RAM. 1935. T. 16. P. 252–288; *idem.* Les sources de la Conférence XI de Cassien // *Ibid.* P. 289–298; *idem.* La pureté de cœur d'après Cassien // *Ibid.* 1936. T. 17. P. 28–60; *idem.* La science spirituelle d'après Cassien // *Ibid.* 1937. T. 18. P. 141–160; *idem.* Cassien (Jean) // DSAMDH. 1953. T. 2. Pt. 1. Col. 214–276; *Golinski Z.* Doctrina Cassiani de Mendacio officioso // Collectanea Theologica. Warsz., 1936. Vol. 17. P. 491–503; *Kemmer A.* Charisma maximum: Untersuch. zu Cassians Vollkommenheitslehre und seiner Stellung zum Messalianismus. Löven, 1938; *idem.* Hrsg. Johannes Cassianus: Weisheit der Wüste. Einsiedeln, 1948; *idem.* Gregorius Nyssenus estne inter fontes Joannis Cassiani numerandus? // OCP. 1955. Vol. 21. P. 451–466; *Chadwick O.* Euladius of Arles // JThSt. 1945. Vol. 46. P. 200–205; *idem.* The Origins of Prime // *Ibid.* 1948. Vol. 49.

P. 178–182; *idem.* John Cassian: A Study in Primitive Monasticism. Camb., 1950, 1968<sup>2</sup>; *idem.* Cassianus Johannes // TRE. 1981. Bd. 7. S. 650–657; *idem.* John Cassian // The Study of Spirituality / Ed. Ch. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold. L., 1986. P. 145–148; *Marrou H.-I.* Jean Cassien à Marseille // Revue du Moyen Âge latin. Lyons, 1945. T. 1. P. 5–26; *idem.* La patrie de Jean Cassien // OCP. 1947. Vol. 13. P. 588–596; *idem.* Le fondateur de Saint-Victor à Marseille: Jean Cassien // Provence historique. Marseille, 1966. T. 16. Fasc. 65. P. 297–308; *Masai F.* Les noms des heures et les textes de cassien intéressant l'histoire de Prime // Archivum Latinitatis Medii Aevi. 1945/1946. Vol. 19. P. 23–37; *Cristiani L.* Jean Cassien: La spiritualité du Désert. P., 1946. 2 vol.; *Chéné J.* Que signifiaient «initium fidei» et «affectus credulitatis» pour les semipélagiens? // RechSR. 1948. Vol. 35. P. 566–588; *idem.* Les origines de la controverse semi-pélagienne // REAug. 1953. T. 13. P. 56–109; *idem.* Le semipélagianisme du midi de la Gaule // RechSR. 1955. Vol. 43. P. 321–341; *Cappuyns M.* Cassien // DHGE. 1949. T. 11. Col. 1319–1350; *Brand Ch.* Le De incarnation Domini de Jean Cassien: Contribution à l'étude de la christologie en Occident à la veille du Concile d'Éphèse: Diss. Strasbourg, 1954; *Griffe É.* Cassien a-t-il été prêtre d'Anioche? // BLE. 1954. T. 55. P. 240–244; *idem.* La Gaule chrétienne à l'époque romaine. P., 1966. T. 3; *Plagnieux J.* Le grief de compli-cité entre erreurs nestorienne et pélagienne d'Augustin à Cassien par Prosper d'Aquitaine? // REAug. 1956. T. 2. N 3/4. P. 391–402; *Munz P.* John Cassian // JEclH. 1959. Vol. 10. P. 1–22; *Fiske A.* Cassian and Monastic Friendship // The American Benedictine Review. 1961. Vol. 12. N 2. P. 190–205; *Guy J.-C.* Jean Cassien: Vie et doctrine spirituelle. P., 1961; *idem.* Introduction // *Jean Cassien.* Institutions cénobitiques. P., 1965. P. 7–19; *idem.* Jean Cassien, historien du monachisme égyptien? // StPatr. 1966. Vol. 8. P. 363–372; *Honselmann K.* Bruchstücke von Auszügen aus Werken Cassians: Reste einer verlorenen Schrift des Eucherius von Lyon? // Theologie und Glaube. 1961. Bd. 51. P. 300–304; *Vogüé A., de.* Monachisme et Église dans la pensée de Cassien // Théologie de la vie monastique. P., 1961. P. 213–240; *idem.* Cassien, le Maître et Benoît // Commandements du Seigneur et libération évangélique: Études monastiques proposées et discutées à Saint-Anselme, 15–17 févr. 1976 / Ed. J. Gribomont. R., 1977. P. 223–239; *idem.* Pour comprendre Cassien: Un survol des Conférences // Collectanea Cisterciensia. 1977. Vol. 39. P. 250–272; *idem.* Les mentions des oeuvres de Cassien chez Saint Benoît et ses contemporains // StMon. 1978. Vol. 20. P. 275–285; *idem.* De Cassien au Maître et à Eugippe: Le titre du chapitre de l'humilité // *Ibid.* 1981. Vol. 23. P. 247–261; *idem.* Understanding Cassian: A Survey of the Conférences // Cistercian Studies. 1984. Vol. 19. N 2. P. 101–121; *idem.* La «Regula Cassiani»: Sa destination et ses rapports avec le monachisme fructuosien // RBen. 1985. T. 95. P. 185–231; *idem.* Les sources des quatre premiers livres des Institutions de Jean Cassien: Introd. aux recherches sur les anciennes règles monastiques latines // StMon. 1985. T. 27. P. 241–311; *idem.* Un morceau célèbre de Cassien parmi des extraits d'Évagre // *Ibid.* P. 7–12; *idem.* De St. Pachôme à Jean Cassien: Études littéraires et doctrinales sur le monachisme égyptien à ses débuts. R., 1996; *idem.* Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. P., 2002. Pt. 1: Le monachisme latin: [Vol. 6]: Des

derniers écrits de Jérôme et d'oeuvre de Jean Cassien (414–428); *Weber H.-O.* Die Stellung des Johannes Cassianus zur ausserpachomianischen Mönchstradition. Münster, 1961; *Sophrony (Sakharov), archim.* De la nécessité des trois renoncements chez St. Cassien le Romain et St. Jean Climatique // StPatr. 1962. Vol. 5. P. 393–400; *Zannoni G.* Cassiano Giovanni, santo // BiblSS. 1963. Vol. 3. Col. 917–920; *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition: L., 1965. Vol. 1: From the Apostolic Age to Chalcedon (451); *Codina V.* El aspecto cristológico en la espiritualidad de Juan Casiano. R., 1966. (OCA; 175); *Leroy J.* Les préfaces des écrits monastiques de Jean Cassien // RAM. 1966. Vol. 42. P. 157–180; *idem.* Le cénobitisme chez Cassien // *Ibid.* 1967. Vol. 43. P. 121–158; *Beaudry J.* L'humilité selon Jean Cassien: Diss. [Montréal], 1967; *Haag M.* A Precarious Balance: Flesh and Spirit in Cassian's Works // The American Benedictine Review. 1968. Vol. 19. N 2. P. 180–192; *Miquel P.* Un homme d'expérience: Cassien // Collectanea Cisterciensia. 1968. Vol. 30. P. 131–146; *Christophe P.* Cassien et Césaire: Prédicateurs de la morale monastique. P., 1969; *Coman J.* Le patrimoine de l'œcuménisme chrétien du IV au V siècles en Scythe-Mineure (Dobrudja) // Contacts. P., 1970. T. 22. N 69. P. 61–85; *idem.* Les «Scythes» Jean Cassien et Denys le Petit // Kleronomia. Thessal., 1975. T. 7. P. 27–46; *Betti U.* Le «Collationes» di Cassiano in un manoscritto della Verna // Sacris Erudiri. 1972/1973. Vol. 21. P. 81–107; *Fontaine J.* L'ascétisme chrétien dans la littérature gallo-romaine d'Hilaire à Cassien // Atti del Colloquio sul tema: La Gallia Romana (Roma, 10–11 maggio 1971). R., 1973. P. 87–115; *Neuhausen K. A.* Zu Cassians Traktat De amicitia (Coll. 16) // Studien zur Literatur der Spätantike / Hrsg. Ch. Gnifka, W. Schetter. Bonn, 1975. S. 181–218; *Pastorino A.* Il concetto di «tradizione» in Giovanni Cassiano e in Vincenzo di Lerino // Sileno. R., 1975. Vol. 1. P. 37–46; *idem.* I temi spirituali della vita monastica in Giovanni Cassiano // Civiltà classica e cristiana. Genova, 1980. Vol. 1. N 1. P. 123–172; *Rousseau P.* Cassian, Contemplation and the Coenobitic Life // JEclH. 1975. Vol. 26. P. 113–126; *idem.* Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian. Oxf.; N. Y., 1978; *idem.* Cassian: Monastery and World // The Certainty of Doubt: Tributes to P. Munz / Ed. M. Fairburn, W. H. Oliver. Wellington, 1996. P. 68–89; *idem.* Cassian's Apophthegmata // JAC. 2005/2006. Bd. 48/49. S. 19–34; *Schalk F.* Zur Vitenlehre und monastischen Literatur (Cassian und Julian Pomerius) // Verbum et signum / Ed. H. Fromm e. a. Münch., 1975. Bd. 2. S. 71–78; *Cazier P.* Cassien auteur présumé de l'épître des Règles de Tyconius // REAug. 1976. T. 22. N 3/4. P. 262–297; *Leonardi C.* Alle origini della cristianità medievale: Giovanni Cassiano e Salviano di Marsiglia // Studi Medievali. Ser. 3. 1977. Vol. 18. N 2. P. 491–608; *McQueen J. D.* John Cassian on Grace // RTAM. 1977. Vol. 44. P. 5–28; *Main J.* Prayer in the Tradition of John Cassian: 1–3 // Cistercian Studies. 1977. Vol. 12. N 3. P. 184–190; N 4. P. 272–290; 1978. Vol. 13. N 1. P. 75–83; *Navarra L.* Osservazioni su due manoscritti fiorentini del «De incarnatione Domini» di Cassiano // Studi storico-religiosi. Aquila, 1977. Vol. 1. N 2. P. 339–346; *Rippinger J.* The Concept of Obedience in the Monastic Writings of Basil and Cassian // StMon. 1977. Vol. 19. P. 7–18; *Tibiletti C.* Giovanni Cassiano: Formazione e dottrina // Augustinianum. 1977. Vol. 17. P. 355–380; *idem.* Rassegna di studi sui «Semipelagiani» // *Ibid.* 1983. Vol. 25. P. 507–522; *Dvorak C. e. a.* Report on





the Pachomian-Cassian Seminar (Oct. 17-29, 1977) // *Cistercian Studies*. 1978. Vol. 13. N 2. P. 101-113; *Kardong T.* John Cassian's Teaching on Perfect Chastity // *The American Benedictine Review*. 1979. Vol. 30. N 3. P. 249-263; *idem.* Aiming for the Mark: Cassian's Metaphor for the Monastic Quest // *Cistercian Studies*. 1987. Vol. 22. N 3. P. 213-220; *idem.* Benedict's Use of Cassianic Formulae for Spiritual Progress // *StMon.* 1992. Vol. 34. N 2. P. 233-252; *idem.* John Cassian's Evaluation of Monastic Practices // *The American Benedictine Review*. 1992. Vol. 43. N 1. P. 82-105; *Jennett M. J.* A Descriptive Presentation on John Cassian and His Treatise on Prayer: The Relationship of Virtue and Prayer: Diss. R., 1981; *Folsom C.* Anger, Dejection and Acedia in the Writings of John Cassian // *The American Benedictine Review*. 1984. Vol. 35. N 3. P. 219-248; *Ledoyen H.* La Regula Cassiani du Clm. 28118 et la Règle anonyme de l'Escorial A. I. 13 // *RBen.* 1984. T. 94. N 1/2. P. 154-194; *Messana V.* Postulatio nel contesto eucologico delle Collationes di Giovanni Cassiano // *Quaderni di Cultura e di Tradizione classica*. Palermo, 1984/1985. Vol. 2/3. P. 89-110; *idem.* Povertà e lavoro nella paideia ascetica di Giovanni Cassiano. Caltanissetta, 1985; *Spinelli M.* Teologia e «teoria» nella «Conlatio de Protectione Dei» di Giovanni Cassiano // *Benedictina*. R., 1984. Vol. 31. P. 23-35; *Stewart C.* John Cassian on Unceasing Prayer // *Monastic Studies*. Montréal, 1984. Vol. 15. P. 159-177; *idem.* The Monastic Journey according to John Cassian // *Word and Spirit*. Still River (Mass.), 1993. Vol. 19. P. 29-40; *idem.* From λόγος to verbum: John Cassian's Use of Greek in the Development of a Latin Monastic Vocabulary // *The Joy of Learning and the Love of God: Studies in Honor of J. Leclercq* / Ed. E. R. Elder. Kalamazoo, 1995. P. 5-31; *idem.* Cassian the Monk. Oxf.; N. Y., 1998; *Devos P.* Saint Jean Cassien et Saint Moïse l'Éthiopien // *AnBoll.* 1985. T. 103. P. 61-74; *Isetta S.* Lo spirito della tristezza e dell'accidia in Giovanni Cassiano: Una sintesi filosofica, teologica e scientifica // *Civiltà classica e cristiana*. 1985. Vol. 6. P. 331-347; *Binazzi G.* Orso, Cassiano e Apollinare: Appunti sulla diffusione di culti al seguito delle milizie // *Romanobarbarica*. R., 1986. Vol. 9. P. 5-23; *Dattino L.* Lavoro e asceti nelle «Institutiones» di Giovanni Cassiano // *Spiritualità del lavoro nella catechesi dei Padri del III-IV sec.* / Ed. S. Felici. R., 1986. P. 165-184; *Hamman A.* John Cassian // *Patrology*. Westminster, 1986. Vol. 4: The Golden Age of Latin Patristic Literature / Ed. A. di Berardino. P. 512-523; *Bayer H.* «Vita in deserto»: Kassians Askese der Einöde und die mittelalterliche Frauenmystik // *ZKG*. 1987. Bd. 98. S. 1-27; *Byrne R.* Cassian and the Goals of Monastic Life // *Cisterian Studies*. 1987. Vol. 22. N 1. P. 3-16; *Помазанская Н. С.* Где была родина прп. Иоанна Кассиана Римлянина?: Ист. исслед. по последним данным // *ПрПуть*. 1988. С. 58-70; *Fleming J.* By Coincidence or Design?: Cassian's Disagreement with Augustine Concerning the Ethics of Falsehood // *Augustinian Studies*. 1988. Vol. 29. P. 19-34; *eadem.* The Helpful Lie: The Moral Reasoning of Augustine and John Cassian: Diss. Wash., 1993; *Sternberg T.* Der vermeintliche Ursprung der westlichen Diakonien in Ägypten und die Collationes des Johannes Cassian // *JAC*. 1988. Bd. 31. S. 173-209; *Zanarini M.* La controversie sur la prédestination au V siècle: Augustin, Cassien et la tradition // *Saint Augustin / Dossier conçu et dir. par P. Ranson*, P. Lausanne. [P.], 1988. P. 248-261; *Gianfrancesco A.* La contemplation

selon Jean Cassien: Diss. / Univ. de Provence. [Aix-Marseille], 1989; *Giordano L.* «Morbus acedia»: Da Giovanni Cassiano e Gregorio Magno alla elaborazione medievale // *VetChr.* 1989. Vol. 26. N 2. P. 221-245; *Floyd R. R.* Grace and Free Will in John Cassian: Diss. / St. Louis Univ. [St. Louis (Missouri)], 1990; *Sheridan M.* Concordanza elettronica alle opere di Giovanni Cassiano. R., 1990; *idem.* Models and Images of Spiritual Progress in the Works of John Cassian // *Spiritual Progress: Studies in the Spirituality of Late Antiquity and Early Monasticism* / Ed. J. Driscoll, M. Sheridan. R., 1994. P. 101-126. (StAnselm; 115); *idem.* Preghiera, contemplazione e progresso spirituale nelle opere di Giovanni Cassiano // *Vedere Dio: Incontro tra Oriente e Occidente* / Ed. Y. Spiteris, B. Gianesin. Bologna, 1994. P. 253-264; *idem.* The Controversy over Apatheia: Cassian's Sources and His Use of Them // *StMon.* 1997. Vol. 39. N 2. P. 287-310; *idem.* Job and Paul: Philosophy and Exegesis in Cassian's 6<sup>th</sup> Conference // *Ibid.* 2000. Vol. 42. N 2. P. 271-294; *Damian Th.* Some Critical Considerations and New Arguments Reviewing the Problem of St. John Cassian's Birthplace // *OCP*. 1991. Vol. 57. N 2. P. 257-280; *Lanne E.* Cassiano il Romano, discepolo di Evagrio Pontico: Un vincolo tra monachesimo d'Oriente e d'Occidente // *AdB*. 1991. P. 53-77; *Zelzer K.* Cassianus natione Scythia, ein Südgallier // *WSt.* 1991. Bd. 104. S. 161-168; *Holze H.* Erfahrung und Theologie im frühen Mönchtum: Untersuch. zu einer Theologie des monastischen Lebens bei den ägyptischen Mönchsvätern, Johannes Cassian und Benedikt von Nursia. Gött., 1992. (Forschungen z. Kirchen- und Dogmengeschichte; 48); *Summa G.* Geistliche Unterscheidung bei Johannes Cassian. Würzburg, 1992. (Studien z. systemat. u. spirituellen Theologie; 7); *Russell K. C.* John Cassian on a Delicate Subject // *Cistercian Studies*. 1992. Vol. 27. N 1. P. 1-12; *idem.* Cassian's Married Monks // *The American Benedictine Review*. 2001. Vol. 52. N 3. P. 286-299; *idem.* Murdered Monks, Troubling Questions: Cassian's 6<sup>th</sup> «Conference» // *Ibid.* 2004. Vol. 55. N 1. P. 3-20; *Vannier M.-A.* Jean Cassien a-t-il fait oeuvre de théologien dans le «De incarnatione domini?» // *RSR*. 1992. Vol. 66. N 1/2. P. 119-131; *eadem.* L'influence de Jean Chrysostome sur l'argumentation scripturaire du «De incarnatione» de Jean Cassien // *Ibid.* 1995. Vol. 69. N 4. P. 453-462; *Jean Cassien et le Symbole de foi (De incarnatione Domini VI)* // *Ephemerides liturgicae*. 1996. Vol. 110. N 1. P. 85-93; *eadem.* Introduction // *Jean Cassien. Traité de l'Incarnation* / Trad. M.-A. Vannier. P., 1999; *eadem.* Jean Cassien, scythe ou provençal? // *Anthropos laikos*. Fribourg, 2000. P. 323-334; *Burton-Christie D.* Scripture, Self-Knowledge and Contemplation in Cassian's Conferences // *StPatr.* 1993. Vol. 25. P. 341-345; *Pristas L.* The Theological Anthropology of John Cassian: Diss. / Boston College. [Chestnut Hill (Mass.)], 1993; *idem.* The Unity of Composition in Book V of Cassian's De institutis // *StPatr.* 1993. Vol. 25. P. 438-443; *Ramsey B.* John Cassian: Student of Augustine // *Cistercian Studies*. 1993. Vol. 28. N 1. P. 5-15; *idem.* Addendum to B. Ramsey «John Cassian: Student of Augustine» // *Ibid.* N 2. P. 199-200; *Driver S. D.* The Reading of Egyptian Monastic Culture in John Cassian: Diss. / Univ. of Toronto. Toronto, 1994; *idem.* From Palestinian Ignorance to Egyptian Wisdom: Jerome and Cassian on the Monastic Life // *The American Benedictine Review*. 1997. Vol. 48. N 3. P. 293-315; *idem.* John Cassian and the Reading of Egyptian Monastic Culture. N. Y.,

2003; *Levko J. J.* Prayer in the Work of John Cassian: Diss. R., 1994; *idem.* The Relationship of Prayer to Discretion and Spiritual Direction for John Cassian // *SVTQ*. 1996. Vol. 40. N 3. P. 155-171; *idem.* Temptation and its Relationship to Prayer for John Cassian // *Diakonia*. Bronx, 1996. Vol. 29. N 2. P. 85-94; *idem.* Self-Control in a Life of Prayer for John Cassian // *Ibid.* P. 142-154; *idem.* Inside Prayer with John Cassian // *Ibid.* 1997. Vol. 30. N 2/3. P. 156-173; *Leyser C.* Lectio Divina, Oratio Pura: Rhetoric and the Techniques of Asceticism in the «Conferences» of John Cassian // *Modelli di santità e modelli di comportamento: Contrasti, intersezioni, complementarità* / Ed. G. Barone, M. Caffiero, F. Barcellona. Torino, 1994. P. 79-105; *Rébillard E.* Quasi funambuli: Cassien et la controverse pélagienne sur la perfection // *REAug*. 1994. T. 40. N 1. P. 197-210; *Frank K. S.* Johannes Cassian über Johannes Cassian // *RQS*. 1995. Bd. 90. S. 183-197; *idem.* Asketischer Evangelismus: Schriftauslegung bei Johannes Cassian // *Stimuli: Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum: FS für E. Dassmann* / Hrsg. G. Schöllgen, C. Scholten. Münster, 1996. S. 435-443; *idem.* Johannes Cassian. De institutis coenobiorum: Normativen Erzähltext, präskriptiver Regeltext und appellative Du-Anrede // *Dialogische Strukturen: FS für W. Erzgräber* / Hrsg. T. Kühn, U. Schaefer. Tüb., 1996. S. 7-16; *idem.* John Cassian on John Cassian // *StPatr.* 1997. Vol. 33. P. 418-433; *Weaver R. H.* Divine Grace and Human Agency: A Study of the Semi-Pelagian Controversy. Macon, 1996 (рус. пер.: *Увер Р. Х.* Божественная благодать и человеческое действие: Исслед. полупелагианских споров. М., 2006); *Alexe S.* Le discernement selon St. Jean Cassien // *StPatr.* 1997. Vol. 30. P. 129-135; *Djuth M.* Cassian's Use of the Figure Una Regia in Collatio II «On Discretion» // *Ibid.* P. 167-175; *McCann C.* Spiritual Mentoring in John Cassian's Conferences // *The American Benedictine Review*. 1997. Vol. 48. N 2. P. 212-223; *Фомий (Супомахов), еп.* Взаимоотношение свободы и благодати в деле спасения человека в творениях св. Иоанна Кассиана // *ПрПуть*. 1998. С. 170-191; *Kinsella S.* Covetousness and Renunciation in Book VII of the Institutes of John Cassian // *StMon.* 1998. Vol. 40. N 2. P. 203-212; *Малков Ю. Г.* Сотериология прп. Кассиана Римлянина // *АиО*. 1999. № 4(22). С. 108-135; *Oghari D.* The Conciliation of Grace and Free Will: Cassian's «Conlatio» 13 Revisited // *Augustiniana*. 2000. Vol. 50. P. 141-173; *Casiday A. M. C.* Cassian, Augustine, and De Incarnatione // *StPatr.* 2001. Vol. 38. P. 41-47; *idem.* «Apatheia» and Sexuality in the Thought of Augustine and John Cassian // *SVTQ*. 2001. Vol. 45. N 4. P. 359-394; *idem.* Deification in Origen, Evagrius and Cassian // *Origeniana Octava* / Ed. L. Perrone. Leuven, 2003. Vol. 2. P. 995-1001; *idem.* Cassian against Pelagianism // *StMon.* 2004. Vol. 46. N 1. P. 7-23; *idem.* Rehabilitating John Cassian: An Evaluation of Prosper of Aquitaine's Polemic against the «Semipelagians» // *Scottish J. of Theology*. Edinb., 2005. Vol. 58. N 3. P. 270-284; *idem.* Tradition and Theology in St. John Cassian. Oxf., 2007; *idem.* Tradition as a Governing Theme in the Writings of John Cassian // *Early Medieval Europe*. Oxf., 2008. Vol. 16. N 2. P. 191-214; *Chin C. M.* Prayer and Otium in Cassian's Institutes // *StPatr.* 2001. Vol. 35. P. 24-29; *Crites G. J.* John Cassian and the Development of Early Irish Christianity: A Study of the State of the Literature // *The American Benedictine Review*. 2002. Vol. 53. N 4. P. 377-399;

Jean Cassien entre l'Orient et l'Occident: Actes du colloque intern. (Bucarest, 27–28 sept. 2001) / Ed. C. Bachilita, A. Jakob. P., 2003; *Fairbairn D.* Grace and Christology in the Early Church. Oxf., 2003. P. 133–199 (рус. пер.: *Ферберн Д.* Учение о Христе и благодати в ранней Церкви. М., 2008. С. 151–227); *Guran P.* Le culte de Jean Cassien dans l'Eglise d'Orient // Jean Cassien entre l'Orient et l'Occident. Beauchesne, 2003. P. 255–239; *Sutto I.* Contemplative Experience in Cassian and in the Rule of Benedict // The American Benedictine Review. 2003. Vol. 54. N 2. P. 181–204; *Фоккин А. П.* Преподобный Иоанн Кассиан // Арелатские проповедники V–VI вв.: Сб. исслед. и переводов. М., 2004. С. 330–361; *Mazel F.* «L'invention d'une tradition»: Les monastères Saint-Victor de Marseille et Saint-Gilles à la recherche du patronage de Pierre (XIe–XIIe siècles) // Écrire son histoire: Les communautés régulières face à leur passé / Ed. N. Bouter. Saint-Étienne, 2005. P. 337–368; *Merton Th.* Cassian and the Fathers: Initiation into the Monastic Tradition. Kalamazoo, 2005; *Ranff V.* Die Traurigkeit dieser Welt und gottgefällige Traurigkeit bei Johannes Cassianus und Hildegard von Bingen // Scientia et religio: Religionsphilosophische Orientierungen. Dresden, 2005. S. 367–378; *Dyckhoff P.* Gebet als Quelle des Lebens. Systematisch-theologische Untersuchungen des Ruhegebets ausgehend von Johannes Cassianus. Münch., 2006; *Heisey D. J.* John Cassian and the Jews // Cistercian Studies. 2006. Vol. 41. N 1. P. 3–16; *Niederwimmer K.* Zur Lehre vom vierfachen Schriftsinn bei Johannes Cassianus (Coll. XIV 8) // Wiener Jb. für Theologie. 2006. Bd. 6. S. 61–83; *Goodrich R. J.* Contextualizing Cassian: Aristocrats, Asceticism, and Reformation in Fifth-Century Gaul. Oxf., 2007; *Mirri L. M.* La natura in S. Giovanni Cassiano // La cultura scientifico-naturalistica nei Padri della Chiesa (I–V sec.). R., 2007. P. 419–437; *Bartelink G. J. M.* Die Invektiven gegen Nestorius und seine Häresie in Cassianus' «De incarnatione» // JEASTCS. 2008. Vol. 60. P. 275–291; *Aliciati R.* Il «De discretione» di Cassiano e la sua influenza nella letteratura ascetica posteriora (V–VII sec.) // Rivista di storia del Cristianesimo. Brescia, 2009. Vol. 6. P. 65–98; *Slater I.* «Exuberantissimus amor»: Cassian on Friendship // Cistercian Studies. 2009. Vol. 44. N 2. P. 129–144.

А. П. Фоккин

**ИОА́НН КЕЛЛИО́Т** († после 575), монофизитский еп. *Келлий*, монастырского комплекса в Нитрийской пустыне (Н. Египет, к юго-востоку от Александрии). Рукоположен во епископа *Иаковом Барадеем*. Ко времени смерти визант. имп. Юстиниана I (565) И. К. был одним из 4 монофизитских епископов Египта, сохранивших свои кафедры. Он оставался на престоле при поддержке местных монахов-монофизитов. Однако, поскольку с 537 г. в Александрии отсутствовал монофизитский патриарх, И. К., видимо, подолгу проживал там и опекал местную монофизитскую паству. В 567 г. И. К. провозгласил с амвона одного из александрийских храмов анафему *Иоанну Филопону* и учению

тритеизма (CPG, N 7229; CSCO. 17. P. 160–161; 103. P. 111–112). После смерти патриарха Феодосия в 566 г. в К-поле И. К. в течение 10 лет фактически оставался управляющим монофизитской Александрийской Церковью. В 575 г. александрийский монофизитский клир обратился к Лонгину, еп.-миссионеру Нубии, с просьбой поставить нового патриарха в Александрию. В послании к Лонгину И. К. заявлял о готовности подчиниться его авторитету и признать того, кого он выберет (CPG, N 7230; CSCO. 17. P. 277–288; 103. P. 194). Еп. Лонгин вскоре рукоположил в патриарха в Маретиде (пригороде Александрии) архимандрита мон-ря Сирийцев Феодора (между 23 июня и 25 авг.). И. К. был не согласен с этим рукоположением и уклонился от участия в нем. Феодор не был признан и большинством александрийцев. Полтора месяца спустя по требованию народа И. К. вместе с сир. епископами Епифанием и Климентианом рукоположил в патриарха Петра, престарелого диакона умершего патриарха Феодосия. Из-за этого в монофизитской Александрийской Церкви произошел раскол, длившийся до смерти Феодора в 587 г.

Из произведений И. К. известны лишь 2 фрагмента посланий к Лонгину и анафема Иоанну Филопону. Написанные по-гречески, они сохранились только в сир. переводе.

Ист.: Documenta ad origines monophysitarum illustrandas / Ed. J.-B. Chabot. Louvain, 1907. P. 160–161, 277–278. (CSCO; 17. Syr.; 17) [Syr. text]; 1933. P. 111–112, 194. (CSCO; 103. Syr.; 52) [Lat. trad.].

Лит.: CPG, N 7229–7230; *Honigmann E.* Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VI<sup>e</sup> s. Louvain, 1951. P. 175, 183, 226–227, 232–233; DHGE. T. 27. Col. 185–186; *Fedalto.* Hierarchia. Vol. 2. P. 587.

Д. В. Зайцев

**ИОА́НН КЕСАРИ́ЙСКИЙ** [Грамматик; греч. Ἰωάννης Γραμματικός, ὁ Καισαρείος] (1-я треть VI в.), визант. богослов, полемист. О жизни И. К. известно лишь из сохранившихся фрагментов его сочинений. Предполагается, что он жил в Кесарии Палестинской, имел сан пресвитера. Наименование Грамматик указывает на то, что он мог быть преподавателем в школе риторов. Возможно, ок. 515 г. он участвовал в Соборе в г. Александрия Скабиоза (Сев. Сирия), к-рый осудил попытки монофизитов (см. *Монофизитство*) отменить постановления *Вселенского IV*

*Собора* (Халкидонского). И. К. говорит о себе как о «претерпевшем гонение за благочестие» от монофизитов (*Ioan. Caes. Apol. Consil. Chalced. Prol.* (лат.)). Согласно Ж. Лебону (*Lebon.* 1909), взгляды И. К. соответствовали воззрениям неохалкидонитов, представителей богословского направления, к-рое в VI в. стремилось занять среднюю позицию между монофизитством и халкидонским православием. Неохалкидонизм, по его мнению, возобладал на Соборе в г. Александрия Скабиоза, участники к-рого отправили визант. имп. *Анастасию I* послание, где утверждалась право определений Халкидонского Собора. Автором этого послания, по мнению Лебона, был И. К. (однако А. д'Аллё подверг сомнению эту гипотезу — *Halleux.* 1977).

Среди произведений И. К. наиболее важна «Апология Халкидонского Собора» (*Apologia Consilii Chalcedonensis* // *Opera.* P. 2–46 (сир. фрагм. в лат. пер. Лебона); P. 49–58 (греч. фрагменты)), написанная между 514 и 518 гг. Фрагменты ее (118, в сир. переводе) сохранились в соч. «Против нечестивого Грамматика» *Севира*, патриарха Антиохийского. Греч. фрагменты дошли в работах *Евлогия I*, патриарха Александрийского, и в сб. «Учение отцов». Известны также «17 глав против акефалов» (*Πρὸς τοὺς ἀκεφάλους κεφάλαια II*; *Capitula XVII contra monophysitas* // *Ibid.* P. 61–66) И. К. — небольшое произведение, написанное в форме анафематизмов. Трактат «Против афтартодокетов» (*Πρὸς ἀφθαρτοδοκῆτας*; *Adversus aphantodocetas* // *Ibid.* P. 69–78) направлен против сторонников еп. *Юлиана* Галикарнасского. Сохранились также 2 кратких фрагмента «На Евангелие от Иоанна» (*In Euangelium secundum Iohannem* // *Ibid.* P. 81), представляющие, возможно, фрагменты гомилии или трактата против иудеев. Др. группу произведений И. К. составляют сочинения против манихеев (см. *Манихейство*), написанные, вероятно, в 20-х гг. VI в., в период активного преследования манихеев в Византии и Персии. Это 2 гомилии «Против манихеев» (*Πρὸς μονιχαίους*; *Adversus manichaeos* // *Ibid.* P. 85–105), «Диалог Иоанна Православного с манихеем» (*Διάλεξις Ἰωάννου Ὀρθοδόξου πρὸς μονιχαίον*; *Disputatio cum manichaeo* // *Ibid.* P. 109–128) и «Силлогизмы святых отцов» (*Συλλογισμὶ ἀγίων πατέρων*; *Syllogismi sanctorum*





patrum // Ibid. P. 131–133). Б. Дейли выразил сомнение в принадлежности И. К. «Диалога Иоанна Православного с манихеем» (Daley. 1978); К. Х. фон Утеманн считал, что из «17 глав...» И. К. принадлежат лишь главы 1–11, а автором остальной части трактата является прп. Анастасий Синаит (Uthemann. 1980; Idem. 1981). Собрание сочинений и фрагментов произведений И. К. издано в сер. «Corpus Christianorum» (1977).

**Богословие.** По своему методу И. К. — диалектик, предпочитающий исходить из логических определенных терминов, а не из библейской экзегезы. Л. Перроне отмечает, что при чтении сочинений И. К. создается впечатление сведения христологии к «простой онтологии Христа» и богословия — к диалектике, хотя полемика И. К. с афтартодокетами (см. *Афтартодокетизм*) в большей степени ориентирована на поиск авторитета в Свящ. Писании (Perpone. 1980).

**Понятия сущности (природы) и ипостаси (лица).** И. К. опирается на богословие каппадокийцев, решавших проблему ипостаси и сущности в тринитарном аспекте, но он рассматривает эту проблему в христологическом аспекте. Для приведения христологической терминологии в соответствие с троичной терминологией каппадокийцев И. К. отождествляет понятия природы и сущности. Для него «термин «природа» (φύσις) обозначает прежде всего общую субстанцию, как в троичном богословии» (Мейендорф. 2000. С. 81). За исходный пункт рассуждений И. К. берет краткое определение свт. Василия Великого: «...каково отношение общего к частному, таково и отношение сущности к ипостаси» (Basil. Magn. Ep. 214 (206); Ioan. Caes. Apol. Consil. Chalced. 2 (греч.); ср.: Ibid. 15 (лат.)). Для И. К. «все общее, созерцаемое во многих [существах] и не претерпевающее ни увеличения, ни убавления, называется сущностью» (Ioan. Caes. Apol. Consil. Chalced. 1 (греч.)). Примером такой сущности может служить «человеческая природа»: каждому человеку «присуще быть смертным и разумным живым существом, могущим вместить в себя ум и знание» (Ibid. 2). Человеческая природа является «сложной», ибо состоит «из несходных вещей», души и тела. В ней присутствуют «отличительные признаки» 2 сущностей, но, рас-

сматриваемая относительно «общего начала», она есть «единая сущность» (Ibid. 1, 2). Т. о., И. К., следуя за каппадокийцами, в то же время вводит новое понятие — «сложная сущность». Но если «сложная сущность» включает в себя 2 сущности, то как они соотносятся друг с другом? У И. К. ответ на этот вопрос не дается. Для него «сущность» тождественна «природе» (Ibid. 1), поэтому странным кажется его утверждение, что под «природой» иногда понимается «сущность», а иногда — «ипостась» (Ibid. 5 (лат.)). И. К. приводит образцы такого употребления у свт. Афанасия I Великого, к-рый говорит, что «ипостась есть сущность» и означает «само бытие», ибо «ипостась и сущность есть существование; она есть и существует» (Athanas. Alex. Ep. ad Afros). И. К. подхватывает эту мысль: «Если кто назовет в соответствии с этим суждением сущности воипостасными (ἐνυποστάτους), то есть существующими, мы не станем возражать. Ведь ипостась ничем не отличается от сущности в отношении бытия; их отличие состоит лишь в том, что сущность есть бытие общее, а ипостась — бытие индивидуальное, когда она вместе с общим обладает еще и чем-то индивидуальным. Мы говорим, что наша сущность во Христе воипостасна не потому, что она сама по себе есть «характерная» ипостась и лицо, но потому, что она существует и есть. Ибо, как было показано, ипостась, то есть сущность, тогда является бытием, когда она лишена характерных свойств, которые наблюдаются у лица» (Ioan. Caes. Apol. Consil. Chalced. 4. 6 (греч.)). В этом фрагменте ярко подчеркивается «онтологический статус» ипостаси. Именно «бытийственность» представляется основой единства ипостаси и сущности, но она не ведет к смешению их.

Точное определение ипостаси И. К. не дает, но постоянно сочетает это понятие с прилагательным *χαρακτηριστική* (характеризирующая) или говорит, что ипостась следует полагать *ἐν χαρακτηρισί* (в отличительном свойстве) и что в этом случае она тождественна «лицу». Без этого свойства понятие «ипостась» принимает значение «сущности» (Ibid. 19 (лат.); 3. 2 (греч.)). Однако неясно, является ли подобная «проявленность вовне» отражением глубинной, сознательной самости индивидуума, т. е. его «личности», или же она остается на

уровне лишь внешнего своеобразия (πρόσωπον). В размышлениях И. К. намечается еще один аспект связи ипостаси и сущности. Исходя из своего определения сущности, И. К. говорит, что «она равным образом содержится в индивидуумах, относящихся к одному и тому же виду, а вне их она не существует» (Idem. Contr. monophys. 9). Т. е. общее не существует вне индивидуального. Это положение И. К. напоминает тезис Леонтия Византийского, что не бывает природы без ипостаси (οὐκ ἔστιν φύσις ἀνυπόστατος). Православные, монофизиты и несториане (см. *Несторианство*) в данном случае были единодушны, но монофизиты и несториане считали, что логическим следствием тезиса является положение «каждая «природа» обладает своей «ипостасью», и такой вывод встречал резкий отпор правосл. богословов (Stickelberger H. Substanz und Akzidens bei Leontius von Byzanz // ThZ. 1980. Bd. 36. S. 157).

Выдвинутое им положение И. К. рассматривает и в неск. ином ракурсе. Применительно к учению о Св. Троице оно предполагает отрицание разделения в Божественной сущности; все отличительные признаки ее (напр., благость) присутствуют в каждой характерной Ипостаси Троицы. В отношении к христологии тот же тезис означает, что во Христе есть полностью и «сущность божества», и «вся человеческая сущность». Последняя одинаковым образом содержится в отдельных людях, и индивидуумы различаются между собой «не сущностью, но сопутствующими свойствами: ростом, цветом кожи и, кратко сказать, характерными качествами лиц» (Ioan. Caes. Apol. Consil. Chalced. 3 (греч.)). Возникает вопрос: подразумевает ли этот тезис концепцию «личности», или же речь идет просто о «лице» (личине, внешнем виде)? С одной стороны, И. К. подчеркивает чисто внешние характеристики индивидуумов (рост, цвет кожи), однако, с др. стороны, неразделимость сущности предполагает полноту содержания ее в каждом индивидууме. Если сущность человека заключается в том, чтобы быть «смертным и разумным живым существом, могущим вместить в себя ум и знание», то это определение характеризует и сущностное содержание каждого человека, т. е. влечет за собой понятие «личность». Тем не менее сохранившиеся фрагменты





не дают возможности внести ясность в этот вопрос богословия И. К.

Подобно всем правосл. богословам, И. К. решительно выступает против положения «[всякая] природа сопровождается лицом». Здесь подразумевается монофизитская и несторианская корреляция тезиса о невозможности существования общего без индивидуального. И. К., выступая против такой трактовки, уравнивает несториан и монофизитов (Ibid. 4. 1). В то же время он не стремится постичь логико-философское обоснование тезиса своими оппонентами.

Проблему взаимоотношения «сущности» и «ипостаси» И. К. пытается решить иным путем, выделяя 3 уровня их единства. Первый — единение «по сущности»; примером его служит единство Ипостасей Св. Троицы. Второй — единение «относительное» (κατὰ σφερόν), к-рое может мыслиться во мн. видах: единение «по соименности», «по равночестию», «по тождеству воли» и т. п.; примером может служить единство апостолов (Ibidem). Для подобных уровней единства И. К. считает возможным применение принципа «особое лицо есть следствие всякой природы». Главное внимание он сосредоточивает на 3-м уровне — единении «по ипостаси»: «...иногда различные природы, сочетаясь в нераздельном единении, образуют единое лицо и единую ипостась. Например, четыре элемента (стихии), будучи различными сущностями, создают единое тело либо конкретного дерева, либо конкретного камня, созерцаемого в своем своеобразии, что является ипостасью». Однако И. К. признает свой пример не очень удачным, говоря, что он может быть и образцом «смешения» и «слияния» (Ibid. 4. 2). В то же время возможность такого примера и применение к камню или к дереву понятия «ипостась» показывают, что момент «сознания» не является обязательным в определении «лица» у И. К.

**Антропология.** Концепцию «ипостасного единения» И. К. иллюстрирует на примерах соединения природ во Христе и соединения души и тела в человеке, тем самым следуя сложившейся с первых веков христианства т. н. антропологической модели. «Для высшего единения свойственно обладание как тождеством и единством, так и инаковостью — примером этому служит единение по ипостаси». Таковым представляется со-

единение души и тела, содержащее «инаковость сущности и тождество ипостаси. Ведь одно — сущность души, а другое — сущность тела; тем не менее человеку возможно быть единым живым существом. Вряд ли допустимо высказывание, что душа по природе смертна, а плоть — духовна (νοητικὴ); и, когда плоть немощна, мы говорим о силе духа. Един человек, состоящий из этих двух частей, и каждая из них равным образом существует и мыслится в едином» (Idem. Contr. monophys. 8). Это положение И. К. полемически заостряет против тезиса о единосущности души и тела, прибегая к новозаветному образу «внутреннего» и «внешнего» человека (2 Кор 4. 16): «Ведь не потому один внутренний и внешний человек, что душа и тело из одной сущности, но, признав единство лица, мы... не осмелимся утверждать, что душа и тело есть одна и та же сущность» (Ioan. Caes. Apol. Consil. Chalced. 7 (лат.)). Это подкрепляется следующим доводом: «Если тело и душа из одной и той же сущности, то, следовательно, они единосущны. Поскольку же тело тленно, то тогда тленна и душа, а поэтому ложным бы представлялось высказывание о ней как о бессмертной» (Ibid. 8; ср.: Ibid. 52 (лат.); 4. 2 (греч.)). Глубинные пласты учения о человеке мало интересуют автора; он ограничивается самыми простыми топосами античной и христ. антропологии. Его внимание приковывает не столько тайна человека самого по себе, сколько тайна Богочеловека. Для И. К. обе эти тайны взаимосвязаны, но «иерархически» они совсем не равны. Он говорит: «Таким образом произошло во Христе единение двух сущностей в единую Ипостась и единое Лицо, даже если приведенные примеры и неясно показывают это. Ибо домостроительство во Христе, подлинно превышающее всякое единение, ускользает от человеческого восприятия» (Ibid. 4. 2 (греч.)). Отсюда следует, что для И. К. «антропологическая модель» была не более чем образным сравнением, т. е. представляла аналогию, где сравниваемые величины не располагаются на одной плоскости. Здесь он находится в русле правосл. богословия, для которого в противоположность аполлинарианству и монофизитству эта модель указывает на «структурное подобие», а не на «структурное тождество» того, что сравнивается.

Признание 2 сущностей и в человеке, и во Христе не влечет признания 2 ипостасей. И. К. стремится найти ключ к решению указанной проблемы: «Всякая ипостась рассматривается в отношении к [некой] «общности», которая есть сущность. Если ипостась проста, то проста и «общность», а если ипостась сложная, то будет сложной и «общность», или же сложная ипостась будет соотноситься с различными «общностями». Так как Ипостась Логоса проста, то простой является и «общность», которой обладает Он, Отец и Дух. Ипостась же всякого человека сложная, и сложной также является «общность», наблюдаемая во всех людях. Если же у нас отсутствует желание мыслить [в категории] сложной «общности», то каждого человека следует рассматривать относительно двух «общностей»: душа соотносится с «общностью», в которую входят и другие души, а тело — с «общностью», к которой принадлежат и другие тела. Во Христе же ипостась, будучи сложной, не рассматривается относительно сложной «общности». Ведь нет иного Христа, кроме рожденного Богородицей Девой, Который, будучи сложным, является истинно Богом и истинно человеком. А если Он не обладает сложной «общностью», то, разумеется, Его необходимо рассматривать, соотнося с различными «общностями»: с «общностью», [единой для Него], Отца и Святого Духа, согласно которой Он есть Бог, и с «общностью», [единой для Него] и для всех людей, которым Он подобен по Своему человеческому бытию» (Idem. Contr. monophys. 7). Главная идея И. К. — доказать уникальность Христа и его отличие от прочих людей; поэтому выдвигается тезис об отсутствии «рода Христова», подобного «роду человеческому». Логос, как одно из Лиц Троицы, обладает «простой ипостасью»; воплотившись, Он приобретает уже «сложную ипостась». Но эта «сложная ипостась» Христа отличается от такой же «сложной ипостаси» др. людей: у последних она является результатом «сложной сущности», а у Христа — результатом соединения двух сущностей в одной Ипостаси. Вместе с тем И. К. предполагает и иную возможность: «сложная ипостась» человека, так же как и Христа, соотносится с 2 сущностями. Но в таком случае несмысленным становится отличие Христа от др.





людей, которое стремится показать И. К. Парадокс воплощения Слова не укладывается в жесткие рамки логики. Необъясненным остается и вопрос о соотношении «сложной сущности» человека с сущностью души и с сущностью тела. «Тайна» человека в ее рационально-логическом аспекте остается не раскрытой автором.

Логические несоответствия, наблюдаемые у И. К., частично могут объясняться фрагментарностью сохранившихся текстов. По своему значению для богословия он явно уступает авторам «Леонтиевского корпуса» (см. *Леонтий Византийский*, *Леонтий Иерусалимский*). Фрагменты сочинений И. К. показывают, что под внешней формой логического мышления скрывается ядро неподвластной холодному анализу веры. Соч.: СРГ, N 6865–6862; *Johannis Caesariensis Presbyteri et Grammatici Opera quae supersunt* / Ed. M. Richard, M. Aubineau. Turnhout, 1977. (CCSG; 1).

Ист.: *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi* / Ed. F. Diekamp. Münster, 1907. P. XLVIII–LI; *Severi Antiocheni Liber contra impium Grammaticum orationis tertii pars prior* / Ed. J. Lebon. P., 1929. 2 Pt. (CSCO; 93–94. Syr.; 45–46); *Severi Antiocheni Liber contra impium Grammaticum orationis tertii pars posterior* / Ed. J. Lebon. Lovanii, 1933. 2 pt. (CSCO; 101–102. Syr.; 50–51); *Severi Antiocheni Liber contra impium Grammaticum oratio prima et secunda* / Ed. J. Lebon. P.; Lovanii, 1938. 2 pt. (CSCO; 111–112. Syr.; 58–59).

Лит.: *Krumbacher*. Geschichte. S. 52, 56; *Lebon J.* Le monophysisme sévérien. Lovanii, 1909. P. 123–160; *Draguet R.* Julian d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ. Louvain, 1924. P. 50–73; *Moeller Ch.* Trois fragments grecs de l'Apologie de Jean le Grammaire pour le concile de Chalcedoine // RHE. 1951. T. 46. P. 683–688; *idem*. Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI siècle // Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart / Hrsg. A. Grillmeier, H. Bacht. Würzburg, 1951. Bd. 1. S. 672–674; *Helmer S.* Der Neuchalkedonismus: Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes. Diss. Bonn, 1962. S. 160–176; *Halleux A., de.* Le «synode néo-chalcédonien» d'Alexandrette (c. 515) et l'«Apologie pour Chalcedoine» de Jean le Grammaire: A propos d'une édition récente // RHE. 1977. T. 72. P. 593–600; *Daley B.* [Peu.] // JThSt. 1978. Vol. 29. P. 234–239; *Studer A., Brian D.* Soteriologie in der Schrift und Patristik. Freiburg i. Br.; Basel; W., 1978. S. 175–223; *Gray P. T. R.* The Defense of Chalcedon in the East. Leiden, 1979. P. 115–121; *Perrone L.* La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche: Dal Concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553). Brescia, 1980. P. 259; *Uthemann K.-H.* [Peu.] // BZ. 1980. Bd. 73. S. 70–73; *idem*. Antimonophysitische Apotien des Anastasios Sinaites // BZ. 1981. Bd. 74. S. 11–26; *Winkelmann F.* Die östliche Kirchen in der Epoche der christologischen Auseinandersetzungen, 5–7. Jh. B., 1980. S. 58–60;

*Wallace-Hadrill D. S.* Christian Antioch: A Study of Early Christian Thought in the East. Camb., 1982. P. 106–107; *Сидоров А. И.* Иоанн Грамматик Кесарийский: К характеристике визант. философии в VI в. // ВВ. 1988. Т. 49. С. 81–99; *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. L., 1995. Vol. 2. Pt. 2. P. 52–79; *Meiendorff И., прот.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000; *Aubert R. Jean le Grammaire* // DHGE. T. 27. Col. 83–84; *Patrology: The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus (750)*. Camb., 2006. P. 283–285.

А. И. Сидоров

**ИОАНН КИННАМ** [греч. Ἰωάννης ὁ Κίνναμος] (до 1143, К-поль? — после 1185), визант. историк, автор сочинения, известного под названием «Изложение деяний счастливого порфиородного василевса господина Иоанна Комнина и повествование о деяниях его прославленного сына порфиородного василевса господина Мануила Комнина» (Ἐπιτομή τῶν κατορθωμάτων τῷ μακαρίτῃ βασιλεῖ καὶ πορφυρογεννήτῳ κυρῷ Ἰωάννῳ τῷ Κομνηνῷ καὶ ἀφηγέσις τῶν πραχθέντων τῷ αἰοιδίμῳ υἱῷ αὐτοῦ τῷ βασιλεῖ καὶ πορφυρογεννήτῳ κυρῷ Μανουίλ τῷ Κομνηνῷ). Сведения об И. К. содержатся в основном лишь в его сочинении. Вероятно, он происходил из знатной к-польской семьи, представителем к-рой служили в гражданской администрации. Возможно, его учителем был известный визант. ритор *Никифор Васиолаки*. И. К. был грамматиком (секретарем) имп. *Мануила I* Комнина (1143–1180), в 50–60-х гг. сопровождал императора во время многочисленных военных кампаний на Балканах и в М. Азии. Никита Хониат в своей «Истории» упоминает, что И. К. участвовал в богословских диспутах в К-поле в правление имп. *Андроника I* (1183–1185). Свергнутый и казненный император неоднократно упоминается в сочинении И. К., но без к.-л. осуждений по его адресу, что позволяет считать, что исторический труд И. К. был завершен до 1185 г. Сочинение И. К. дошло до нас в 5 рукописях: Vat. gr. 163 (XIII в.), Neap. III B 26 (XVI в.), Vat. Barber. 167, 192, 242 (все XVII в.). В древнейшей и лучшей из них (Vat. gr. 163) испорчено заглавие и утрачены последние листы, т. о., подлинное название работы не установлено. Повествование охватывает период с 1118 по 1176 г. — от начала правления имп. Иоанна II Комнина до событий византийско-тюрк. войны в М. Азии, предшествовавших битве при Мириокефале

1176 г. Из-за повреждения рукописи финал сочинения И. К. неизвестен.

По жанру работа И. К. близка к образцам классической античной историографии. Автор рассказывает о современной ему эпохе как очевидец или человек, близко знакомый с подробностями тех или иных событий. Текст И. К. разделен на 7 книг, из которых 1-я посвящена правлению имп. Иоанна II Комнина (1118–1143), остальные — деятельности Мануила I. В соответствии с традициями жанра главное внимание историк уделяет военно-политическим событиям; большую часть текста занимает описание многочисленных походов и кампаний византийцев, 2-го крестового похода. И. К. неустанно подчеркивает таланты и успешность решений и поступков имп. Мануила, изображает его в соответствии с представлениями того времени об идеальном правителе. Мануил И. К. — мужественный воин, герой, неоднократно лично вступающий в схватки с врагами и в одиночку побеждающий их войска. Одновременно он же мудрый гос. муж, организующий военные кампании, ведущий переговоры, заботящийся о подданных, защищающий правосл. веру и Церковь от посягательств еретиков. Наряду с военной историей И. К. уделяет внимание и жизни Церкви. Он кратко характеризует К-польских патриархов, которые занимали престол в правление Мануила: *Михаила II Куркуаса*, *Косму II Аттика*, *Николая IV Музалона*, *Феодота II*, *Луку Хрисоверга*, в связи с упоминаниями о богословских спорах той эпохи описывает также К-польские Соборы 1157 и 1166 гг. Вместе с «Историей» Никиты Хониата работа И. К. считается одним из основных источников по истории Византийской империи XII в. Она содержит широкую картину жизни империи, прежде всего деятельности гос. власти, придворной культуры, мн. аспектов международных и межрелиг. отношений в Европе и на Ближ. Востоке в ту эпоху. Стиль сочинения И. К. сложен, текст перегружен многочисленными риторическими оборотами, часто шаблонными, заимствованными автором из античных греч. образцов. И. К. явно стремился показать свою образованность и знание классической лит-ры.

Сохранилось также небольшое риторическое соч. «Этопоия» (Ἠθοποιῶν), вероятно написанное И. К.



в годы ученичества. Оно посвящено речи некоего художника, к-рый пишет изображение Аполлона и Дафны. Тема сочинения и его стиль также отражают увлеченность самого И. К. и культурной элиты Византии того времени греч. античной лит. традицией.

Изд.: *Ioannis Cinnami Epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis gestarum* / Ed. A. Meineke. Bonn, 1836. (CSHB; 13); Idem // PG. 133. Col. 309–678; Рус. пер.: *Иоанн Киннам*. Краткое обозрение царствования Иоанна и Мануила Комнинов (1118–1180). СПб., 1859; *Kinnamos*. Ethoroiía / Ed. G. Bánhegyi. Bdpst., 1943. O. 6–10. (Magyar-Gorog Tanulmányok; T. 23). Лит.: *Neumann C.* Griechische Geschichtsschreiber und Geschichtsquellen im XII. Jh. Lpz., 1888. S. 78–102; *Krumbacher*. Geschichte. S. 279–281; *Chalandon F.* Les Comnène. P., 1912. T. 2. P. XIV – XXI; *Hörmann F.* Beiträge zur Syntax des Johannes Kinnamos. Münch., 1938; *Grecu V.* Nicéas Choniates a-t-il connu l'Histoire de Jean Cinnamos? // REB. 1949. T. 7. N. 2. P. 194–203; *Moravcsik G.* Byzantinoturcica. B., 1958<sup>2</sup>. Bd. 1: Die byzantinischen Quellen der Geschichte der Türkvölker. S. 324–328; *Фрейденберг М. М.* Труд Иоанна Киннама как ист. источник // ВВ. 1959. Т. 16. С. 29–51; *Каждан А. П.* Еще раз о Киннаме и Никите Хониате // Бсл. 1963. Т. 24. С. 4–31; *Соколова Т. М.* Иоанн Киннам // Памятники визант. лит-ры IX–XIV вв. М., 1969. С. 89–93; *Wirth P.* Zur Frage nach dem authentischen Titel von Johannes Kinnamos' Geschichtswerk // Byz. 1971. Vol. 41. P. 375–377; *Hunger*. Literatur. Bd. 1. S. 409–416; *Karayannopoulos J.*, *Weiss G.* Quellenkunde zur Geschichte von Byzanz (324–1453). Wiesbaden, 1982. S. 372–373; *Asdracha C.* L'image de l'homme occidental à Byzance: le témoignage de Kinnamos et de Choniates // Бсл. 1983. Vol. 44. P. 31–40; *Magdalino P.* Aspects of XII<sup>th</sup> Century Byzantine «Kaiserkritik» // Speculum. 1983. Vol. 58. P. 326–346; *idem*. The Empire of Manuel Komnenos. L., 1993; *Малахов С. Н.* Иоанн Киннам и социальные низы Византии XII в. // АДСВ. 1988. Т. 24. С. 88–99; *Бибиков М. В.* Развитие исторической мысли // Культура Византии. М., 1989. Т. 2. С. 114–116; *он же*. Византийские ист. сочинения. М., 1997; ODB. Vol. 2. P. 1130; *Laitos St. P.* Zum Bild der Deutschen im Geschichtswerk des Ioannes Kinnamos zur Zeit des Zweiten Kreuzzuges // Roma, Magistra Mundi: Itineraria culturae medievalis: Mélanges offerts au Père L. E. Boyle. Louvain, 1998. P. 215–226; *Любарский Я. Н.* И вновь о Хониате и Киннаме // АДСВ. 2002. Т. 33. С. 123–127; *он же*. Мануил I глазами Киннама и Хониата // ВВ. 2005. Т. 64. С. 99–109.

**И. Н. Попов**

**ИОА́НН КИТРИО́Т** [греч. Ἰωάννης ὁ Κιτρίότης] (1-я пол. XIII в.), еп. Китрский, канонист. Кафедра, к-рую возглавлял И. К., входила в состав Фессалоникийской митрополии. До хиротонии жил и учился в К-поле; скорее всего, принадлежал к группе юристов, критиковавших работы наиболее известного визант. канониста того времени *Феодора IV Вальсамона*; суть разногласий неясна (об этом есть лишь упоминание в тексте

канонических ответов И. К.). Вероятно, занимал кафедру в период, когда Охридской архиепископией управлял *Димитрий II Хоматиан* († после 1236). Р. Обер предположил, не приводя доказательств, что И. К. является одним лицом с Иоанном Секундином, еп. Китрским, который в 1294 г. был председателем церковного суда в Фессалонике (DHGE. T. 27. Col. 193). Эту возможность полностью отрицает Ж. Даррузес, к-рый датирует канонические ответы И. К. на основании анализа употребления автором терминологии придворных и церковных чинов (*Darrouzès*. 1970. P. 175–183).

Именем И. К. подписаны 2 редакции канонических ответов, обращенных к митр. Диррахия Константинову Кавасиле. Первая редакция представляет собой сборник, состоящий из 16 ответов, который известен по неск. рукописям XIII в. (Laurent. gr. 5–2; Basil. A III 6) и более поздним (Монас. 62 и др.); опубликован впервые в 1573 г., затем в «Синтагме», изданной Г. Ралисом, и в «Патрологии» Ж. П. Миня. Нек-рые исследователи сомневались в аутентичности ответов И. К. и пытались приписать их его современнику Димитрию Хоматиану на основании того, что 8 ответов известны также в собраниях канонических сочинений Хоматиана. Однако в наст. время, после исследования вопроса Даррузесом, авторство И. К. признается. В ответах не содержится к.-л. враждебности по отношению к латинянам, к-рые в тот период создали сеть гос-в Латинской Романии и управляли в т. ч. территорией Македонии. Возможно, равнодушие И. К. к проблеме взаимоотношений греков и крестоносных завоевателей отражает политику сотрудничества греч. и западноевроп. элиты, к-рая довольно успешно проводилась в *Фессалоникийском королевстве* в первые десятилетия XIII в. Ответы И. К. являются одним из памятников истории К-польской Церкви, когда в период лат. завоевания многие визант. провинциальные кафедры продолжали существовать, лишившись духовного окормления К-польской Патриархии. В XIII в. mn. вопросы, касающиеся вероучения и епархиальной жизни, приходилось решать совещанием епископов на местах. В результате появились памятники, подобные ответам И. К. Большинство из них касаются частных вопросов церковного быта

либо ведения судебных дел, подлежащих церковной юрисдикции, и во многом раскрывают особенности повседневной жизни византийцев той эпохи.

Вторая редакция канонов состоит из 33 вопросов и ответов, из к-рых только 1, 6 и 29-й совпадают с текстом 1-й редакции. В XIV в. она вошла в состав «Синтагмы канонов» Матфея Властаря в качестве приложения, надписанного именем И. К. Именно 2-я редакция и ее слав. перевод получили наибольшее распространение в восточнохристианской традиции. В кон. XIX в. в результате исследования и издания кард. Ж. Б. Ф. Питра канонических трудов Димитрия Хоматиана было установлено, что из 2-й редакции ответов И. К. 21 совпадает с ответами, известными по сборникам Хоматиана, и соответственно принадлежит его авторству. Еще 10 ответов написаны Александрийским патриархом *Марком III* (ок. 1180–1209), и лишь 2 остаются неидентифицированными, но по содержанию они вряд ли могут быть приписаны И. К.

Изд.: *Ράλλης, Ποτλής*. Σύνταγμα. Т. 5. Σ. 403–420; PG. 119. Col. 960–985.

Лит.: *Павлов А. С.* Кому принадлежат канонические ответы, автором которых считается Иоанн епископ китрский (XIII века)? // ВВ. 1894. Т. 1. С. 493–502; *Dölger F.* Aus der Schatzkammern des Heiligen Berges. Münch. 1948. Bd. 1. S. 167; *Beck*. Kirche und theol. Literatur. S. 710; *Darrouzès J.* Recherches sur les Offikia de l'église byzantine. P., 1970. P. 172–183; *idem*. Les réponses canoniques de Jean de Kitros // REB. 1973. Vol. 31. P. 319–334; *Faldato*. Hierarchia. Vol. 1. P. 444; DTC. Vol. 8. Col. 755–756; ODB. Vol. 2. P. 1131; *Aubert R.* Jean de Kitros // DHGE. T. 27. Col. 193.

**ИОА́НН КЛАДА́** [греч. Ἰωάννης ὁ Κλαδάς] (2-я пол. XIV – нач. XV в.), лампадарий Великой ц. в К-поле, визант. мелург, учитель пения. Впервые упоминается в каталоге архиеп. *Кирилла Мармаринского* (сер. XVIII в.) (БАН. РАИК. № 63. Л. 19 об., рубеж XVIII и XIX вв.). В более позднем каталоге архидиак. Никифора Кантуниариса Хиосского И. К. назван учеником прп. *Иоанна Кукузеля*, «более искусным и более великодушным, чем его учитель» (Ath. Xeropot. 318. Fol. 140, нач. XIX в.).

В *Кратиматарии* сер. XV в. (Sinait. gr. 1252) письма Иоанна Плусиадына (см. *Иосиф*, еп. Мефонский) содержится свидетельство о том что И. К. был учеником доместика *Георгия Кондопетриса* (Кондопетриса): после атрибуции одного из песнопений последнему сказано, что «он





учитель блаженнейшего кир Иоанна лампадария» (Fol. 41v). Георгий Контопетрис упоминается в источниках как домашний «святейшей митрополии Фессалоники и начальник монастырей», возможно учившийся у Иоанна Кукузеля. В отличие от своего предполагаемого учителя И. К., по всей вероятности, жил и творил в К-поле.

Почти каждое упоминание имени И. К. в рукописях сопровождается определением «лампадарий» (что свидетельствует о том, что он не только владел певческим искусством, но и активно им занимался); нередко уточняется, что он был лампадарием «благочестивого (εὐθαγούς) и царского клира», т. е. придворным певчим; неоднократно он называется в источниках лампадарием без личного имени и прозвища. Вероятно, И. К. был популярен среди коллег и пользовался уважением: в упомянутом выше Кратиматарии сер. XV в. он охарактеризован как «друг учителей» (φίλος τῶν διδασκάλων — Sinait. gr. 1252. Fol. 242v).

Произведения И. К., известные не только в К-поле, но и за его пределами, относятся к т. н. городскому (т. е. к-польскому) стилю — πολιτικὸ ὄφος; это подтверждается пространственным указанием в Пападики 1-й пол. XV в. (Ath. Konstanon. 86. Fol. 50v, 246; отражает преимущественно певч. традицию Фессалоники), что песнопения И. К. были распеты для Великой ц. и в посл. исполнялись в др. храмах К-поля.

И. К. преподавал пение в К-поле. В наст. время известен только один его ученик — Михаил Амирудзис Трапезундский, произведения которого содержатся в Каллофоническом Стихираре сер. XVI в. (Сург. Machaias. A. 4. Fol. 345–347v: «Кир Амирудзиса, ученика Иоанна лампадария Клады: глас 4-й «Иже Тебе ради богоотец пророк Давид»; Fol. 359v — 361: «Кир Амирудзиса из Трапезунда, ученика кир Иоанна лампадария Клады: глас βαρύς «Под Твое, Владычице, прибежище» (Υπὸ τῆν σὴν, Δέσποινα, σκέπην)») и в др. источниках. Однако несомненно, что у И. К. учились многие певчие, неизвестные в наст. время. Неслучайно в Анфологии-Матиматарии 1734 г. письма Германа Олимпиота (Ath. Pantel. 901. Fol. 6) И. К. назван «великим учителем» (μέγας διδασκάλος), в Матиматарии 1-й пол. XVIII в. (Ath. Iver. 967. Fol. 230) — «лучшим учи-

телем» (ἄριστος διδάσκαλος), в рукописи 1445 г. Николая, иеронимона Коринфского (Ath. Vatop. 1497. Fol. 294), — «учителем учителей». Многогранная деятельность И. К. повлияла на многих современных ему и живших позднее деятелей певч. искусства. Одной из сторон его творчества было создание певч. кодексов, и, хотя его муз. автографы пока не обнаружены, они часто упоминаются в источниках (см., напр., в Пападики 1463 г. (Athen. Bibl. Nat. 2604. Fol. 194): «Начало с Богом так называемых периссиев, как мы находим [их] в списке (ἀνθηβόλαιον) лампадария...»; см. также аналогичные свидетельства в ркп. Sinait. gr. 1252 (Fol. 19, 88, 128, 251)).

Из сохранившихся источников известно, что И. К. с почтением относился к предшествующим учителям. Мануил Хрисаф (XV в.), сообщая в теоретическом сочинении об одной из утраченных ныне рукописей И. К., подчеркивает, что творчество мелурга основано на следовании традициям Михаила Анапиеота, Иоанна Глики, Никифора Ифика, прип. Иоанна Кукузеля. Хрисаф отмечает, что И. К. — последний из великих мелургов, писавших каллофонические икосы для Акафиста Пресв. Богородице на основе древних образцов этого жанра. Подражание древним песнопениям отмечает сам И. К.; напр., соч. «Свыше пророцы» на глас βαρύς имеет указание «следуя древним учителям» (κατ' ἔχνεσι τοῖς ἀρχαῖος διδασκάλους ἐπακολουθῶν — Ath. Konstanon. 86. Fol. 252v).

Исходя из данных рукописных источников, И. К. жил во 2-й пол. XIV — нач. XV в. Предположительно И. К. род. после 1360 г., расцвет его деятельности начался ок. 1400 г. В этот период он активно сочинял песнопения по заказу патриарха К-польского Матфея I (1397–1410), что следует, напр., из указания в Анфологии-Матиматарии сер. XVII в. письма Космы Македонца (Ath. Iver. 993. Fol. 279–279v): «Стихи хвалебные Пресвятой Богородице, сочиненные на кратиму, называемую «виола», Иоанном, лампадарием, по распоряжению и просьбе Святейшего патриарха господина Матфея на 4-й плагальный (8-й) глас «Юже древле предвозвестиша пророков лики» (Ἦν πάλα προέκρυσαν τῶν προφητῶν χορεῖαι)». В Анфологии кон. XVI — нач. XVII в. (Ath. Doch. 315. Fol. 194) этот пятнадцатисложник назван сочинением

патриарха: «Стихи хвалебные Пресвятой Владычице нашей Богородице, сочинение кир Матфея, патриарха Константинополя, переложенные же Иоанном, лампадарием, на кратиму Кукузеля, называемую «виола»...».

В нек-рых рукописях присутствуют ремарки, свидетельствующие о том, что И. К. также распел стихи своих современников — поэтов Иоанна Ласкаря Пигонита и Константина Асана (расцвет деятельности обоих приходится на 1-ю четв. XV в.). На стихи Иоанна написаны богородичен «Светильниче радостный, святой, Двере Света незаходимого» (Λαμπάδα φαίδρυνον, σεμνή, πύλη φωτός ἀδύτου) на 4-й глас (см. Анфологию-Матиматарий 1-й пол. XVIII в. — Ath. Xeropot. 329. Fol. 414v) и троичен «Слово Отчее и соприродный Душе» (Λόγε πατρός καὶ συμφυῆς πνεύμα) на 4-й плагальный глас (см. Теоретикон-Матиматарий кон. XV в. письма Иоанна Плусиадина — Ath. Dionys. 570. Fol. 168), а на стихи Константина — богородичен «Неопальную Купину Моисей виде на горе» (Ἄφλεκτον βάτον σε Μωσῆς κατείδεν ἐν τῷ ὄρει) на 1-й глас (см. Матиматарий 1670 г. письма Космы Македонца — Ath. Iver. 991. Fol. 399), троичен «Божественную Троицицу вернии воспоим неслиянно» (Θεὸν τριάδα οἱ πιστοὶ ὑμνοῦμεν ἀσυγχύτως) на 4-й плагальный глас (см. Икиматарий-Кратиматарий 1-й пол. XV в. в ркп. Ath. Iver. 972. Fol. 235v; в ркп. Ath. Dionys. 570 эти стихи приписаны Иоанну Ласкарию (Fol. 170v — 171)) и троичен «Боже, Троице нераздельная лица, но не естеством» (Θεε, τριάς διαρετῆ προσώπου οὐ τῆ φύσει) на 2-й плагальный (6-й) глас (см. Пападики 1-й пол. XV в. — Ath. Iver. 974. Fol. 433).

С нач. 30-х гг. XV в. в певч. книгах об И. К. говорится как об усопшем: напр., в Пападики 1431 г. (Ath. Iver. 1006. Fol. 253: «Этот периссий переложен из «Вержен Адам» (Ῥιφεῖς Ἀδάμ) для (εἰς) «Свыше пророцы» блаженной памяти (μακαρίτου) кир Иоанном лампадарием; это [произведение] повелел ему написать Святейший патриарх кир Матфей»), в Матиматарии сер. XV в. (Iver. 975. Fol. 375v: «Блаженнейшего (μακαριωτάτου) кир Иоанна, лампадария Клады, 2-й плагальный [глас] «Учитель глаголет»»), в Пападики 1443 г. (Ath. Cutl. 456. Fol. 463v — 464), в Пападики 1453 г. письма домашнего Матфея (Athen. Bibl. Nat. 2406. Fol. 338v).

Вероятно, труды И. К. были отчасти продолжены его дочерью, имя которой не сохранилось. В упомянутом Пападики доместика Матфея причастен 4-го гласа «В память вечную будет праведник» надписан следующим образом: «Его же (т. е. Иоанна Клады.— *Авт.*); некоторые же говорят, что его дочери» (Ibid. Fol. 258v). Если 2-я атрибуция верна, то можно заключить, что у И. К. была семья, а его дочь — одна из 2 известных в наст. время (кроме мон. *Кассии*) женщин-мелургов в истории визант. певч. искусства.

Творческое наследие И. К. чрезвычайно обширно и многообразно. В посл. время его творчество активно исследуют музыковеды. Произведения мелурга появились в певч. кодексах с кон. XIV в. и переписывались вплоть до XIX в. Еще в нач. XV в. его сочинения характеризовались в рукописях как «новые» (см., напр., Пападики нач. XV в.— Ath. Iver. 973. Fol. 32v — 35: «Великая вечерня, новая, сочинение Иоанна, Клады и лампадария: 4-й плагальный [глас] «Отгимеши дух их»; Fol. 123v — 131: «Непорочны новые, сочиненные кир Иоанном, лампадарием, глас 2-й ѿσω «Благословен еси, Господи»»).

Некоторые из наиболее характерных сочинений И. К., напр. причастен на литургии Преждеосвященных Даров «Вкусите и видите» на 1-й глас τετράφωνος, проимий (в слав. богослужебных книгах называется кондаком) Акафиста Пресв. Богородице «Взбранной Воеводе» на 4-й плагальный глас и избранные стихи *аниксандариев*, получили широкое распространение в печатных изданиях; большая часть переведена в нотацию *Нового метода*, гл. обр. хартофилаксом *Хурмузием* Гиамалисом.

Среди произведений И. К. в качестве самостоятельного жанра выделяется полностью распетый Акафист Пресв. Богородице, его самое значительное сочинение, к-рое исполнялось на протяжении мн. веков. Икосы Акафиста Пресв. Богородице зафиксированы гл. обр. в т. н. Икиматарии Иоанна Клады (списки: Lesb. Leim. 256, нач. XVII в.; CPolit. Bibl. Patr. 137 (S. Trinit. 146), ок. 1750 г., писец Иоанн Прассован; см. также: *Κρητικόν*. 2004). В кодексах фиксируются отдельно икосы «Ангел предстатель с небесе послан бысть» (РНБ. Греч. № 126. Л. 134, 2-я пол. XV в.), «Видящи Святая Себе» (Там же. Л. 137), «Боготечную звезду» на 4-й

глас и кондак «Взбранной Воеводе» на 4-й плагальный глас (Lesb. Leim. 258. Fol. 120–123, 1527 г.; 277. Fol. 110v — 113v, 2-я пол. XVI в.; 245. Fol. 237v — 240, 1649 г.— с указанием «весьма искусный»; Aegio. Taxiarch. 2. Fol. 201v — 205, 1682 г.; Lesb. Leim. 251. Fol. 384–387, ок. 1750 г.; Athen. O. et M. Merlier. 7. Fol. 360–362, 1805 г.). В российских собраниях кондак можно найти в рукописях: РНБ. Греч. № 126. Л. 545 об.; № 130. Л. 681, нач. XVIII в.; № 564. Л. 32, 2, 1-е десятилетия XVIII в.; № 188. Л. 31, сер. XVIII в. В Икиматарии CPolit. Bibl. Patr. 137 (S. Trinit. 146) кондак приводится с указанием «большая матима, прекрасная и [написанная] согласно традиции» (Fol. 148–150v), в Анфологии-Матиматарии XVIII в. РНБ. Греч. № 711 кондак назван «искусным» (ἔντεχον — Л. 356 об.). В одной из рукописей кондак записан с *кратимой* протопсалта *Даниила* (Lesb. Leim. 341. Fol. 252v — 255, 1790–1793 гг.). В XVIII в. *Петр Пелопоннесский* записал «экзегезис» (*развод*) кондака И. К. (Aegio. Taxiarch. 5. Fol. 271–275v, 1811 г.), а впоследствии хартофилак Хурмузий перевел его в нотацию Нового метода (S. Sepulcri. 722. Fol. 233–241).

Пресв. Богородице посвящено также множество калофонических *матим* И. К. Это 15 богородичных величаний (Θεοτοκία μεγαλυνάρια — Lesb. Leim. 273. Fol. 122–123v, 1-я пол. XVI в.; 231. Fol. 125v — 127, ок. 1700 г., и др.; аналитическое описание и библиографию см. в исслед.: *Μαζέρα-Μάμαλη*. 2008. Σ. 208–210), а также богородичны «Свыше пророцы» на 2-й плагальный глас νενανώ (Lesb. Ypselou. 48. Fol. 176v — 180, 1-я пол. XVI в., — с указанием «двухорное» (δίχορον); Lesb. Leim. 459. Fol. 387v — 388v, ок. 1700 г.; 238. Fol. 403v — 405, ок. 1700 г.; 8. Fol. 240v — 241, кон. XVIII в.; РНБ. Греч. № 711. Л. 303; № 130. Л. 502) и на глас βαρύς (Lesb. Leim. 245. Fol. 212–214v; 459. Fol. 390–391v; 238. Fol. 407–409; 8. Fol. 241v — 242; РНБ. Греч. № 126. Л. 556; № 237. Л. 215, посл. четв. XVII в.; № 203. Л. 187, нач. XVIII в.— с указанием «матима весьма искусная и прекрасная»; № 711. Л. 307; РНБ. ОЛДП. О. 117. Л. 173, 1729–1731 гг.), «Весь похвальный, Всенепорочная, закон» (Ἄταξ ἐγκομίων Πάναγνε νόμος) на 1-й плагальный (5-й) глас (Lesb. Leim. 459. Fol. 375v — 376; 238. Fol. 391v — 392v; 8.

Fol. 231v — 232; РНБ. Греч. № 130. Л. 486 об.; № 711. Л. 294 об.), «Моление приими, Всенепорочная Мати» (δέξιν δέξαι, πάναγνε μήτηρ) на 2-й плагальный глас (с указанием «богородичен, глаголемый святогорский, украшен же лампадарием кир Иоанном» — РНБ. Греч. № 126. Л. 565), «Потрясошася языцы» (Ἐσεισθήσαν λαοί) на 4-й глас (богородичен) (Lesb. Leim. 459. Fol. 361v — 361; 238. Fol. 375–376; 8. Fol. 226–226v; РНБ. Греч. № 130. Л. 469; № 711. Л. 284), «Всечистая, яко виде Тебе» (Ἦ πάναγνος εἶδε σε) на 2-й плагальный глас (крестобогородичен на стиховне на утрне пятницы 3-й седмицы Великого поста) (Lesb. Leim. 259. Fol. 160v — 162, 1572 г.), «Исаие, ликуй» (Ἠσαῖα χόρευε) на 1-й плагальный глас (Lesb. Leim. 258. Fol. 113v — 116, 325v — 328v; 287. Fol. 113–115, ок. 1600 г.; 285. Fol. 209–211, 1600–1630 гг.; 257. Fol. 196–198, нач. XVII в.; 245. Fol. 206–207v; CPolit. Bibl. Patr. Coll. K. Ananiadou. 6. Fol. 125v — 126, 1680 г.; РНБ. Греч. № 711. Л. 292 об.) и на 3-й глас (Lesb. Leim. 459. Fol. 373–373v; 238. Fol. 415v — 416v; 8. Fol. 246), «Богородице, надежда наша» (Θεοτόκε ἡ ἐλπίς ἡμῶν) на 2-й плагальный глас νενανώ (РНБ. Греч. № 126. Л. 538 об.), «Храм Твой, Богородице» (Ὁ ναός σου, Θεοτόκε) на 4-й плагальный глас (РНБ. Греч. № 130. Л. 517 об.; № 711. Л. 313 об.), «Тя величаем, сущую Богородицу» на 2-й глас (Σὲ μεγαλύνομεν τὸν ὄντως θεοτόκον) (РНБ. Греч. № 126. Л. 558 об.), «Приснодеве и Матери Царя» (τῆ ἀειπαρθένῳ καὶ μητρὶ τοῦ βασιλέως) на 1-й глас (Lesb. Leim. 258. Fol. 97–98v; 277. Fol. 90–91v; 257. Fol. 170–172; 245. Fol. 186v — 187v; РНБ. Греч. № 136. Л. 143, 1-я пол. XVII в.; № 237. Л. 392; № 711. Л. 267) и на 1-й глас ѿσω (Lesb. Leim. 230. Fol. 290v — 291; 459. Fol. 340v — 341; 238. Fol. 352v — 353; 281. Fol. 210–212, 1728 г.; 250. Fol. 132–133v, ок. 1750 г.; 8. Fol. 214–214v — с ремаркой «калофоническое и прекрасное»), «Небесных чинов радование» на 1-й глас (Lesb. Leim. 459. Fol. 341–341v; 238. Fol. 353–354v; РНБ. Греч. № 711. Л. 268), «О, Дево, скорбящих радости» (Ὁ Παρθένε, τῶν πενθοῦντων χαρμὸς ὄνη) на 4-й глас (РНБ. Греч. № 126. Л. 30 об.), догматики 1-го гласа «Всемирную славу» (Там же. Л. 520), 2-го гласа «Прейде сень законная» (Там же. Л. 524), 3-го гласа «Како не дивимся» (Там же. Л. 527) и 4-го плагального гласа «Царь небесный за человеколюбие»





(Там же. Л. 539 об.), воскресный богородичен на стиховне 1-го гласа «Се исполнися Исаиино проречение» (Там же. Л. 522). Мн. богородичные матимы И. К. переведены в нотацию Нового метода Хурмузием (Athen. Bibl. Nat. S. Sepulcri. 706. Fol. 13v — 18).

Весьма многочисленны созданные И. К. песнопения пападического мелоса: стихи аниксандариев, «Блажен муж» (1-й антифон 1-й кафизмы), полиелей и антифоны, непорочны (17-я кафизма), а также аллилуиари, херувимские и кратимы.

В рукописях содержатся различные наборы аниксандариев на 4-й плагальный глас, в т. ч. «Отымеши дух их», «Послеши духа Твоего», «Буди слава Господня», «Призираяй на землю», «Воспою Господеви в животе моем», «Да усладится Ему беседа моя», «Аз же возвеселюся», «Да исчезнут грешницы», «Благослови, душе моя, Господа» (Lesb. Leim. 273. Fol. 26–30v; 459. Fol. 26–31; 238. Fol. 23–29v; 8. Fol. 26v — 28; БАН. РАИК. № 154. Л. 23 об.— 27 об., 1430 г.; РНБ. Греч. № 126. Л. 13–17 об.; № 711. Л. 21 об.— 25 об.; № 132. Л. 45 об.— 50 об. и др.). Иногда в рукописях фиксируются отдельные стихи аниксандариев, распетые И. К., напр.: «Послеши Духа Твоего» (Lesb. Leim. 230. Fol. 191–191v, ок. 1700 г.), «Буди слава Господня» (Lesb. Leim. 285. Fol. 19v — 20; 257. Fol. 2v — 3). Мелос стиха «Еси тьму» и припева представляет собой осмогласник (ὀκτάηχος) (Lesb. Leim. 258. Fol. 31v — 32; 259. Fol. 37–38; 285. Fol. 23v — 24v; 257. Fol. 7–8; БАН. РАИК. № 154. Л. 29; № 38. Л. 58 об., сер. XVII в.; № 44. Л. 6, 1796 г.; № 64. Л. 18 об., сер. XIX в.). Петр Пелопоннесский записал «экзегезис» некоторых стихов, напр.: «Аз же возвеселюся» (см.: Lesb. Leim. 341. Fol. 7v — 8; 272. Fol. 18v — 19v, 1816–1819 гг.), «Еси тьму» (Ibid. Fol. 9–10v). Позднее хартофилак Хурмузий бóльшую часть стихов перевел в нотацию Нового метода (S. Sepulcri. 703. P. 19–164, 1818 г.). До И. К. припев к стихам псалма «Слава Тебе, Боже» был мелизматически распет и снабжен слоговыми вставками Иоанном Кукузелем, И. К. еще увеличил этот припев и добавил текстовую вставку «Слава Тебе, Отче нерожденне, слава Тебе, Сыне рожденне, слава Тебе, Душе Святой, от Отца исходяй и в Сыне почивай, Троице Святая, слава Тебе, слава Тебе, Боже, аллилуия» (см.: Williams E., Troelsgård C. Kladas [Lam-

padarios], Joannes // NGDMM. 2001. Vol. 13. P. 649).

И. К. принадлежит мелос следующих стихов песнопения «Блажен муж» на 4-й плагальный глас: из 1-й «Славы» — «И в законе Его» (РНБ. АНЛ. Ю. I<sup>2</sup>. Л. 63, нач. XIX в.), «И будет яко древо» (Там же), «Еже плод свой даст» (Lesb. Leim. 273. Fol. 34; 459. Fol. 35–35v (2 варианта); 238. Fol. 36v — 37v (2 варианта); 8. Fol. 31; БАН. РАИК. № 154. Л. 32; № 42. Л. 16 об., сер. XVIII в.; РНБ. Греч. № 126. Л. 21 об.; № 130. Л. 19 об.— 20 (2 варианта); № 132. Л. 54–54 об. (3 варианта); № 711. Л. 29 (2 варианта); РНБ. АНЛ. Ю. I<sup>2</sup>. Л. 66, 68 (2 варианта)), «И лист его не отпадет» (РНБ. Греч. № 130. Л. 19 об.— 20 (2 варианта); № 132. Л. 54–54 об. (3 варианта); № 711. Л. 29 (2 варианта); РНБ. АНЛ. Ю. I<sup>2</sup>. Л. 66 об., 68 об. (2 варианта)), «И вся, елика аще творит» (Lesb. Leim. 459. Fol. 36; 238. Fol. 38; 8. Fol. 31v; РНБ. Греч. № 130. Л. 20 об.; № 132. Л. 55; № 711. Л. 29 об.; РНБ. АНЛ. Ю. I<sup>2</sup>. Л. 70 об.), «Успеет» (Lesb. Leim. 273. Fol. 34v; РНБ. Греч. № 126. Л. 22 об.), «Не тако нечестивии» (РНБ. Греч. № 126. Л. 22 об.; № 130. Л. 20 об.; № 132. Л. 55; № 711. Л. 29 об.; РНБ. АНЛ. Ю. I<sup>2</sup>. Л. 71), «От лица земли» (Lesb. Leim. 273. Fol. 35), «Ниже грешницы» (Lesb. Leim. 273. Fol. 41v — 42; 245. Fol. 13–13v), «В совет праведных» (Lesb. Leim. 273. Fol. 35v; РНБ. Греч. № 126. Л. 23 об.), «Путь праведных» (РНБ. Греч. № 126. Л. 23 об.), «И путь нечестивых погибнет» (Lesb. Leim. 273. Fol. 36; 8. Fol. 32v); из 2-й «Славы» — «Тогда воззлаголет» (Lesb. Leim. 238. Fol. 44–44v), «Аз же поставлен есмь Царь» (Lesb. Leim. 459. Fol. 40–40v (2 варианта); 238. Fol. 46; 8. Fol. 33, 33v (2 варианта); РНБ. Греч. № 130. Л. 25–25 об. (2 варианта); № 132. Л. 59 об., 60 об. (2 варианта); № 711. Л. 34; РНБ. АНЛ. Ю. I<sup>2</sup>. Л. 92), «Над Сионом, горою святою Его» (РНБ. Греч. № 130. Л. 25, 25 об. (2 варианта); № 132. Л. 59 об., 60 (2 варианта); № 711. Л. 34; РНБ. АНЛ. Ю. I<sup>2</sup>. Л. 92 об.), «Возвещай повеление» (Lesb. Leim. 459. Fol. 41; 238. Fol. 47; 8. Fol. 34; РНБ. Греч. № 130. Л. 26 об.; № 132. Л. 60 об., 61 (2 варианта); № 711. Л. 34 об.; РНБ. АНЛ. Ю. I<sup>2</sup>. Л. 95), «Повеление» (РНБ. Греч. № 126. Л. 32), «Господь рече ко Мне» (РНБ. Греч. № 130. Л. 26 об.; № 132. Л. 60 об., 61 (2 варианта); № 711. Л. 34 об.; РНБ. АНЛ. Ю. I<sup>2</sup>. Л. 95 об.), «Концы земли» (РНБ.

Греч. № 126. Л. 32 об.), «Сокрушиши я» (Там же. Л. 33), «И радуйтесь Ему с трепетом» (Lesb. Leim. 459. Fol. 43v; 238. Fol. 50v; 8. Fol. 35; РНБ. Греч. № 130. Л. 29 об.; № 132. Л. 63 об.; № 711. Л. 36 об.; РНБ. АНЛ. Ю. I<sup>2</sup>. Л. 106), «Примите наказание, да не когда прогневается Господь» (РНБ. Греч. № 130. Л. 29 об.; № 132. Л. 63 об.; № 711. Л. 36 об.; РНБ. АНЛ. Ю. I<sup>2</sup>. Л. 107), «Блажени вси надеющиеся» (Lesb. Leim. 238. Fol. 52; РНБ. АНЛ. Ю. I<sup>2</sup>. Л. 108 об.); из 3-й «Славы» — «Ты же, Господи, Заступник мой» (Lesb. Leim. 459. Fol. 45; 238. Fol. 56–56v; 8. Fol. 35v; РНБ. Греч. № 126. Л. 34 об.; № 130. Л. 31; № 132. Л. 65 об.; № 711. Л. 37 об.; РНБ. АНЛ. Ю. I<sup>2</sup>. Л. 113 об.), «Слава моя и возносяй главу мою» (РНБ. Греч. № 132. Л. 65 об.; № 711. Л. 37 об.; РНБ. АНЛ. Ю. I<sup>2</sup>. Л. 114 об.), «Гласом моим ко Господу воззвах» (Lesb. Leim. 459. Fol. 46; 8. Fol. 36; РНБ. Греч. № 132. Л. 66 об.; № 711. Л. 38 об.; РНБ. АНЛ. Ю. I<sup>2</sup>. Л. 119 об.), «И услыша мя от горы святяя Своя» (РНБ. Греч. № 130. Л. 32 об.; № 132. Л. 66 об.; № 711. Л. 38 об.; РНБ. АНЛ. Ю. I<sup>2</sup>. Л. 120 об.). Все распетые И. К. стихи 1-й кафизмы были переведены в нотацию Нового метода хартофилаксом Хурмузием (Athen. Bibl. Nat. S. Sepulcri. 703. Fol. 82v et al.).

И. К. также распел стихи 111-го псалма («Блажен муж, бойся Господа») «Грешник узрит и прогневется» и «Зубы своими поскрежет» на 4-й глас (РНБ. Греч. № 130. Л. 151 об.— 152; № 132. Л. 180; № 711. Л. 115).

Стихи непорочных, распетые И. К. на 2-й, 1-й плагальный, *νεωνό*, 3-й, 4-й плагальный гласы, обнаружены в рукописях: РНБ. Греч. № 126. Л. 57 об.— 79; БАН. РАИК. № 154. Л. 145–175 об.; № 30. Л. 69–82 об., посл. четв. XVI в.; № 38. Л. 47–50 об. Стих «Руце Твои сотвориште мя» вполн. был «украшен» Фардивукисом (Lesb. Leim. 245. Fol. 258v — 259; см.: *Touliatos-Banker*. 1984).

И. К. распел следующие стихи полиелей: «Дом Израилев, благословите Господа» из полиелей *λατρινός* 1-го гласа (Athen. Bibl. Nat. 2406. Fol. 94v), «И память Твоя» из полиелей Николая Кукумы 1-го гласа (Athen. Bibl. Nat. 2401. Fol. 108v), а также заключительные матимы к 136-му псалму («На реках Вавилонских») на 3-й глас (на словах: «И святым духом. Аллилуия», «И ныне и присно и во веки веков. Аминь. Аллилуия»)



(Lesb. Leim. 459. Fol. 137; 8. Fol. 85; Ydra. Iliou. 597. Fol. 147; Ath. Iver. 1250. Fol. 146, 1670 г., автограф свящ. *Βαλασισα*; в транскрипции Хурмузия: Athen. Bibl. Nat. S. Sepulcri. 704. Fol. 134–135) (см.: *Χαλδαϊάκης*. 2003. Σ. 437–438). В рукописи БАН. РАИК. № 154 И. К. приписывается также стих 136-го псалма «Дщи Вавилоня окающая» (Л. 121 об.).

Пасапноарии И. К. зафиксированы в рукописи посл. четв. XVII в. Lesb. Leim. 292 (Fol. 144v – 147), с кратимой, без начальной мартирии.

В рукописях встречается неск. напевов аллилуиариев И. К.: на 4-й глас (РНБ. Греч. № 132. Л. 287 об.), на 2-й плагальный глас (БАН. РАИК. № 154. Л. 189; Lesb. Leim. 258. Fol. 48v – 49; 287. Fol. 54v – 55; 257. Fol. 88–88v; 285. Fol. 106v – 107; 238. Fol. 232; SPolit. Bibl. Patr. Coll. K. Ananiadou. 6. Fol. 41–41v, 45v – 46), заупокойный на глас *νεανῶ* или на 2-й плагальный глас (Lesb. Leim. 273. Fol. 72v – 73; БАН. РАИК. № 30. Л. 44 об.), на 2-й плагальный глас Δ, «называемый печальные от печали» (*τὰ λυπηρὰ τῆς λύπης* – Lesb. Leim. 238. Fol. 234), на глас *νεανῶ* (Lesb. Leim. 259. Fol. 90), на глас *βαρύς* (Lesb. Leim. 277. Fol. 146; 459. Fol. 211v, ок. 1700 г.; SPolit. Bibl. Patr. Coll. K. Ananiadou. 6. Fol. 42; БАН. РАИК. № 42. Л. 196 об.; РНБ. Греч. № 126. Л. 151 об. – 155; № 130. Л. 262; № 132. Л. 290; № 711. Л. 171 об.), на 4-й плагальный глас (РНБ. Греч. № 130. Л. 263–263 об. (2 варианта)).

Известны херувимские И. К. на 1-й глас (Lesb. Leim. 459. Fol. 213–213v; 238. Fol. 235–236; 8. Fol. 147–147v; РНБ. Греч. № 130. Л. 264; № 132. Л. 294; № 711. Л. 174; БАН. РАИК. № 42. Л. 356), на 2-й глас (Lesb. Leim. 459. Fol. 219–219v; 238. Fol. 241v – 242; 8. Fol. 151; РНБ. Греч. № 130. Л. 273 об.; № 132. Л. 301 об.; № 711. Л. 178 об.; БАН. РАИК. № 42. Л. 367 об.), на 2-й плагальный глас (БАН. РАИК. № 42. Л. 407 об., 408 (2 варианта, 1-й с указанием «называемая также западной (*δυσικόν*)»), на 4-й плагальный глас (Lesb. Leim. 459. Fol. 253–254; 238. Fol. 276–277v; 8. Fol. 169–169v; РНБ. Греч. № 130. Л. 320; № 132. Л. 339 об.; № 711. Л. 203; БАН. РАИК. № 42. Л. 421; с указанием «с подражанием древним по возможности» (*ἐκμιμούμενον τὰ ἀρχαῖα κατὰ τὸ δόνατον* – БАН. РАИК. № 154. Л. 201)), на 3-й глас (РНБ. Греч. № 132. Л. 308 об.; см.: *Καραγκούνης*. 2003. Σ. 219–225),

а также песнопения «Ныне силы небесныя» на 1-й глас *τετράφωνος* (Athen. O. et M. Merlier. 3. Fol. 324–325, ок. 1700 г.) и на 2-й плагальный глас (БАН. РАИК. № 47. Л. 373 об. – с неточным указанием «составлено Иоанном, протопсалтом»; № 41. Л. 50; № 64. Л. 169; РНБ. Греч. № 739. Л. 64 об., 1-я пол. XIX в.) и «Да молчит всякая плоть» на 1-й глас (БАН. РАИК. № 38. Л. 10 об.) (см.: *Καραγκούνης* К. *Παραλειπόμενα περὶ τοῦ Χερουβικοῦ Ὑμνου*. Βόλος, 2005. Σ. 117–118, 125).

И. К. сочинил мелос для воскресных причастнов на все гласы, в т. ч. на глас *νεανῶ* (Lesb. Leim. 258. Fol. 235v – 236v; БАН. РАИК. № 154. Л. 218 об.; РНБ. Греч. № 126. Л. 118 об.; № 130. Л. 372; № 132. Л. 384; № 711. Л. 231), на 1-й глас *τετράφωνος* (Lesb. Leim. 273. Fol. 81–81v; БАН. РАИК. № 42. Л. 442; РНБ. Греч. № 132. Л. 355 об.), на 1-й плагальный (Lesb. Leim. 240. Fol. 1v – 2, 1-я пол. XVI в.; БАН. РАИК. № 42. Л. 472; РНБ. Греч. № 711. Л. 227; № 130. Л. 366; № 132. Л. 379), на 4-й глас (Lesb. Leim. 238. Fol. 304–304v (2 варианта); 287. Fol. 72–72v; БАН. РАИК. № 154. Л. 211; № 42. Л. 461, 462 (2 варианта); РНБ. Греч. № 711. Л. 212 об.; № 132. Л. 370 об. – 371; № 130. Л. 357–357 об. (3 варианта); № 126. Л. 160), на 2-й плагальный глас (Lesb. Leim. 286. Fol. 108–109, после 1600 г.; БАН. РАИК. № 42. Л. 478 об.), на 3-й глас (SPolit. Bibl. Patr. Coll. K. Ananiadou. 6. Fol. 73v – 74; БАН. РАИК. № 154. Л. 209; РНБ. Греч. № 126. Л. 158 (2 варианта); № 237. Л. 368–368 об.; № 130. Л. 352; № 188. Л. 181; № 132. Л. 366), на 2-й глас (Lesb. Leim. 459. Fol. 273v; 8. Fol. 179v; БАН. РАИК. № 154. Л. 206 об.; РНБ. Греч. № 126. Л. 156; № 237. Л. 368–368 об.; № 130. Л. 348 об.; № 132. Л. 363), на 4-й плагальный глас (2 варианта) (Lesb. Leim. 230. Fol. 275v; БАН. РАИК. № 154. Л. 226; РНБ. Греч. № 132. Л. 394–394 об.; № 711. Л. 237–237 об.), на глас *πρωτόβαρυς* (SPolit. Bibl. Patr. Coll. K. Ananiadou. 6. Fol. 83), 2 на глас *βαρύς* (БАН. РАИК. № 154. Л. 221; РНБ. Греч. № 126. Л. 121–122 и др.), на 1-й глас (РНБ. Греч. № 130. Л. 340 об.). За исключением песнопения на глас *πρωτόβαρυς*, все причастны переведены в нотацию Нового метода Хурмузием (Athen. Bibl. Nat. 705. Fol. 78–146v).

Из причастнов годового круга И. К. распел гимны: литургии Преждеос-

вященных Даров – «Вкусите и видите» на 1-й глас *τετράφωνος* (БАН. РАИК. № 154. Л. 238; РНБ. Греч. № 126. Л. 128; 237. Л. 193; Lesb. Leim. 289. Fol. 37–38, 1-я пол. XVI в.; 259. Fol. 114v – 115v; 287. Fol. 80–80v; 258. Fol. 95–95v; 248. Fol. 561–562; Lesb. Ypselou. 48. Fol. 100v – 101v и др.; в «экзегезисе» протопсалта Даниила и Петра Пелопоннесского – Lesb. Leim. 248. Fol. 570–573; Athen. O. et M. Merlier. 7. Fol. 285–285v, 285v – 286, 1805 г.), на глас *πρωτόβαρυς* (Sopoto. Aroania. S. Theodor. 16. Fol. 129–130, 1710–1740 г.), на 2-й плагальный глас (Lesb. Leim. 258. Fol. 250v – 251; 459. Fol. 336v; 238. Fol. 348v; 8. Fol. 211v; РНБ. Греч. № 711. Л. 264) и на глас *βαρύς* (БАН. РАИК. № 154. Л. 238 об.), Лазаревой субботы – «Из уст младенец и ссуших» на глас *βαρύς* (Lesb. Leim. 287. Fol. 87–87v; 285. Fol. 149–150; 257. Fol. 126v – 127v; 459. Fol. 318v; 245. Fol. 48–48v; РНБ. Греч. № 130. Л. 409), Недели вайи – «Благословен Грядый» на глас *βαρύς* (Lesb. Leim. 287. Fol. 87v – 88; 285. Fol. 150–151; 257. Fol. 127v – 128; 459. Fol. 319–319v; 8. Fol. 202v; БАН. РАИК. № 42. Л. 503 об.), Великой субботы – «Воста, яко сля» на 1-й глас (РНБ. Греч. № 126. Л. 131 об.; № 237. Л. 329 (на 1-й глас *τετράφωνος*); Lesb. Leim. 259. Fol. 122–122v; 287. Fol. 83v – 84; 286. Fol. 121v – 122; SPolit. Bibl. Patr. Coll. K. Ananiadou. 6. Fol. 95v; БАН. РАИК. № 154. Л. 243 об.), Пасхи – «Тело Христово примите» на 4-й и 4-й плагальный гласы (БАН. РАИК. № 154. Л. 244 об.; № 38. Л. 11 об., 16 об.), Пятидесятницы – «Дух Твой благий» на 1-й глас (Lesb. Leim. 245. Fol. 59v – 60v), Богоявления – «Явился благодать» на 1-й глас (Lesb. Leim. 287. Fol. 86v – 87; 285. Fol. 149–149v; 257. Fol. 126–126v; 245. Fol. 48–48v; РНБ. Греч. № 130. Л. 405; № 711. Л. 249) и на глас *πρωτόβαρυς* (РНБ. Греч. № 130. Л. 405–406; № 132. Л. 492 об. – «украшенный» *Γερμανом*, митр. Нов. Патр. № 711. Л. 249), Кресту – «Знаменая на нас» на 4-й плагальный глас (РНБ. Греч. № 130. Л. 396 об.; БАН. РАИК. № 42. Л. 497 об.), Богородице – «Чашу спасения» на 1-й *τετράφωνος*, 2-й, 3-й, 4-й, 2-й плагальный, *βαρύς*, 4-й плагальный гласы (БАН. РАИК. № 154. Л. 205–226 об.; РНБ. Греч. № 126. Л. 122, 156 об., 158; № 237. Л. 187, 374 об.; № 132. Л. 406 об. – «украшенный» *Γερμανом*, митр. Нов. Патр.).



И. К. принадлежит мелос для ряда стихир в жанре матимы, напр. Рождеству Пресв. Богородицы «Днесъ иже на разумных престолех» на 2-й плагальный глас (Lesb. Leim. 231. Fol. 5v – 7v, ок. 1700 г.); нек-рые из них являются также анаграмматизмами, напр.: вмс. *Ευφими* Халкидонской «Тоя молитвами послѣ нам» (Αὐτῆς ταῖς ἱκεσίαις κατέπεμψον ἡμῖν) 2-го плагального гласа (анаграмматизм стихир «Одесную Спасу преста»; Ibid. Fol. 14–15), Недели сырной «Раю святѣйший» (Παράδεισε ἀγιώτατε) на 2-й плагальный глас νενᾶνῶ (SPolit. Bibl. Patr. Coll. K. Ananiadou. 6. Fol. Fol. 126–127 – с ремаркой «украшенная, весьма приятная и умильтельная»; Lesb. Leim. 459. Fol. 456v – 457v; 238. Fol. 477v – 479; 8. Fol. 285–285v), Недели ваий «Учитель глаголет» 2-го плагального гласа (анаграмматизм стихир «Прежде шести дней»; БАН. РАИК. № 154. Л. 335 об.; № 30. Л. 312) и др.

В жанре матимы распеты также ирмосы пасхального канона: «Воскресения день» на 1-й глас (Lesb. Leim. 273. Fol. 137–139; 245. Fol. 241–243v, под общим заголовком «калофонические ирмосы Пасхи»), «Сей нареченный и святой день» на 1-й глас ἔσω (Lesb. Leim. 245. Fol. 247–248v), «Снизшел еси в преисподняя земли» на 1-й глас с ремаркой «искусный» (ἐντεχνόν), «Светися, светися» на 1-й плагальный глас (Lesb. Leim. 459. Fol. 471v – 472v; 283. Fol. 245–247) и др.

Важное место в творчестве И. К. занимают кратимы; известны 20 сочинений этого жанра, среди которых выделяется кратима, называемая *περσικόν* (персидская), с указаниями «1-го гласа» (БАН. РАИК. № 30. Л. 22 об.), «на глас βαρύς» (Lesb. Leim. 258. Fol. 138–140) и «на глас πρωτόβαρυς» (Lesb. Leim. 277. Fol. 81v – 83v). Также в рукописях обнаружены кратимы И. К. на 1-й, 2-й, 4-й, 1-й плагальный, βαρύς, 4-й плагальный гласы (см.: *Ἀναστασία*. 2005. Σ. 305–311). Перевод в нотацию Нового метода, выполненный Хурмузием, см. в рукописях Athen. Bibl. Nat. S. Sepulcri. 710, 711.

Мелизматические композиции И. К. типичны для позднего периода развития калофонического стиля, когда происходит расширение песнопений с помощью дополнительных мелодических формул и повторений отдельных мотивов. Поэтому сочинения И. К. искусны

и изобретательны в композиционном отношении, но менее удобны для исполнения, чем сочинения его предшественников (Williams E., Troelsgård C. Kladas [lampadarios], Joannes // NGDMM. 2001. Vol. 13. P. 649).

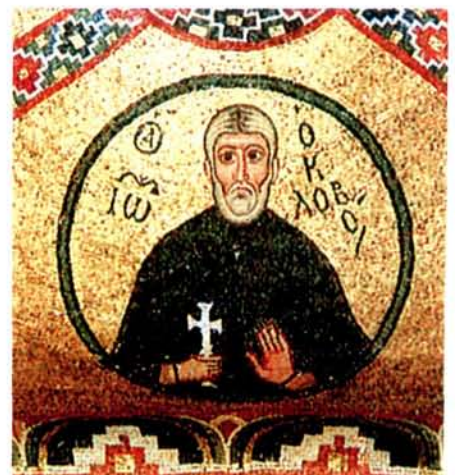
И. К. приписывается также создание руководства по калофоническому пению («Метод калофонии Иоанна Клады и метод ненанизм и терендизм Ксена Корониса» – Lesb. Leim. 248. Fol. 465–470, 1770–1790 гг.).

И. К. писал стихи – особые праздничные тексты для распетых им же калофонических матим. Наиболее известное его поэтическое произведение – эпиграмма, состоящая из двенадцати 12-сложных ямбических стихов, к-рая отсылает к распетому на 2-й плагальный глас руководству по кратимам (μέθοδος τῶν κρατήματων) *Κσена Κορονισα* и описывает т. н. мелос νενᾶνῶ.

Лит.: *Velimirovic M. Byzantine Composers in Ms. Athens 2406 // Essays presented to E. Wellesz. Oxf., 1966. P. 12, 16; Στάθης Γ. Θ. Ἡ δεκαπεντασύλλαβος ὑμνογραφία ἐν τῇ βυζαντινῇ μελοποιῇ καὶ ἐκδοσις τῶν κειμένων εἰς ἓν Corpus. Ἀθήνα, 1977. Σ. 103–104, 193–195; idem. Ἀναγραμματισμοί. Σ. 128–129; idem. Ἰωάννης Κλαδάς ὁ λαμπαδάριος (γύρο στὸ 1400) // Μέγαρο Μουσικῆς Ἀθηνῶν. Περίοδος 1994–1995. Κύκλος Ἑλληνικῆς Μουσικῆς. Βυζαντινοὶ μελοῦργοί. Μανουὴλ Χρυσάφης ὁ λαμπαδάριος – Ἰωάννης Κλαδάς ὁ λαμπαδάριος – Ἰωάννης Κουκουζέλης ὁ βυζαντινὸς μαῖστρος. Ἀθήνα, 1994. Σ. 47–51; Χατζηγηρακουμῆς. Χειρόγραφα. Σ. 308–313; Toulaitos-Banker D. H. The Byzantine Amomos Chant of the 14<sup>th</sup> and 15<sup>th</sup> Cent. Thessal., 1984. P. 118 et passim; Jakovljevic A. Διγλωσση παλαιογραφία καὶ μελωδοὶ-ὑμνογράφοι τοῦ κώδικα τῶν Ἀθηνῶν 928. Λευκοσσία, 1988. Σ. 70–72; Γερμανί E. B. Греческие музыкальные рукописи Петербурга. СПб., 1996. Т. 1. С. 604–609; 1999. Т. 2. С. 469–474; Καραγκούνης Κ. Χ. Ἡ παράδοση καὶ ἐξήγηση τοῦ μέλους τῶν χειροβικῶν τῆς βυζαντινῆς καὶ μεταβυζαντινῆς μελοποιίας. Ἀθήνα, 2003. Σ. 217–225; Χαλδαϊάκης Α. Γ. Ὁ πολυέλεος στὴν βυζαντινὴ καὶ μεταβυζαντινὴ μελοποιία. Ἀθήνα, 2003. Σ. 436–438; Κρητικὸς Φ. Ν. Ὁ Ἀκάθιστος ὕμνος στὴν βυζαντινὴ καὶ μεταβυζαντινὴ μελοποιία. Ἀθήνα, 2004. Σ. 156–175, 261–266, 320–324; Ἀναστασίου Γ. Γ. Τὰ κρατήματα στὴν ψαλτικὴ τέχνη. Ἀθήνα, 2005. Σ. 305–310; Demetriou C. I. Spätbyzantinische Kirchenmusik im Spiegel der zypriotischen Handschriften-tradition: Studien zum Machairas Kalophonon Sticheronion A 4. Fr./M., 2007. S. 213–216; Μαζέρα-Μάμαλη Σ. Τὰ μεγαλυνάρια θεοτοκία τῆς ψαλτικῆς τέχνης. Ἀθήνα, 2008. Σ. 206–210.*

А. Халдеакис

**ΙΟΑΝΝ ΚΟΛΟΒ** [Иоанн Малый; греч. Ἰωάννης ὁ Κολοβός, Ἰωάννης ὁ Μικρός] († 409 (?)), прп. (пам. 9 нояб.; пам. копт. 20 паопе; пам. эфиоп. 20 текемта (17 окт.)). Главными источниками сведений об этом святом являются *Aprophthegmata Patrum*, копт. Житие И. К., написанное на



Прп. Иоанн Колов.  
Мозаика кафоликона  
мон-ря Осиеос Лукас, Греция.  
30–40-е гг. XI в.

бохайрском диалекте в кон. VII в. Захарией, ep. г. Саха (копт. Схоу) в Дельте (*Zacharie*. 1894. P. 316–410), а также 2 фрагмента, по всей видимости, более раннего Жития И. К. (*Nau*. 1914. P. 49. Note 1) на саидском диалекте (Les fragments sahidiques. 1894. P. 414–425). Житие, составленное ep. Захарией, представляет собой энкомий, произнесенный перед паствой в день памяти святого. К широко используемому материалу *Aprophthegmata Patrum* автор добавил рассказ о посещении И. К. ангелами, описания видений святого и его многочисленных чудес. Житие содержит нек-рые сведения о жизни И. К., отсутствующие в *Aprophthegmata Patrum*, однако эта информация практически не верифицируема. Существуют также неопубликованный перевод этого Жития на араб. язык (Gött. arab. 114, XVI v.) и его сир. версия, созданная в 936 г. (*Nau*. 1912–1914). Об И. К. упоминает *Evagrius Ponticus* в соч. «О молитве». Нек-рые сведения можно также почерпнуть из копт.-араб. и эфиоп. Синаксарей.

Восстановить хронологию событий биографии И. К. можно лишь по косвенным данным. По сведениям источников, он подвизался в *Скиту* (Вади-эн-Натрун) во 2-й пол. IV в. В Житии И. К. сказано, что незадолго до смерти святого Скит был разорен берберами, вынудившими И. К. уйти в Клисму (ныне Суэц), где спустя недолгое время он умер; это произошло 17 окт., в воскресенье. Такое совпадение числа, месяца и дня недели было в 398 и 409 гг. Из источников известно о неск. нападениях



берберов на Скит, одно из самых значительных произошло в 407 г. Если в Житии имеется в виду это событие, как считают Л. Рено и Ж. К. Ги, то дата смерти И. К. приходится на 409 г. Благодаря указанию еп. Захарии, что И. К. прожил 70 лет, рождение святого можно отнести приблизительно к 339 г. Согласно Житию, И. К. был уроженцем дер. Теси, расположенной недалеко от Оксириха, и в 18 лет ушел в Скит. О юности И. К. нет сведений, за исключением следующей истории. И. К. признался старшему брату, что хочет быть как ангелы, к-рые не трудятся и не имеют никаких забот, кроме служения Богу, и ушел в пустыню. Через неделю вернулся и попросил впустить его в дом, однако брат отказался, сказав, что И. К. стал ангелом, а потому он не знает, кто стучится в дверь. Только утром брат согласился принять И. К. со словами: «Ты человек... снова начинай работать, чтобы было что есть» (PG. 65. Col. 204–205). Согласно Житию, брат стал монахом значительно позже И. К. и фактически был его учеником. Однако значительно более краткая версия, сохранившаяся в *Aprophthegmata Patrum*, ее тон и детали позволяют отнести этот эпизод скорее к юности святого, может быть еще до ухода того в пустыню.

В Скиту И. К. стал учеником аввы Аммоу. Эпизод с сухой веткой, которую ученик посадил по требованию своего аввы и поливал в течение 3 лет, происшедший, согласно Житию и *Aprophthegmata Patrum*, с И. К. и аввой Аммоу, прп. *Иоанн Кассиан Римлянин* приписывает прп. *Иоанну Ликопольскому* (*Ioan. Cassian. De inst. coenob. IV 24–26*). После того как авва Аммоу заболел, И. К. 12 лет ухаживал за ним, не услышав ни слова благодарности. Только перед смертью авва Аммоу сказал собравшимся старцам, указывая на И. К.: «Это ангел, а не человек!» (PG. 65. Col. 240). Еп. Захария называет И. К. священником и игуменом, чему нельзя найти подтверждения в *Aprophthegmata Patrum*, да и в самом Житии имеются лишь косвенные свидетельства. Так, перед смертью авва Аммоу повелел И. К. поселиться рядом с выросшим из сухой ветки деревом. По прошествии времени в этом месте стали собираться те, кто жаждали совершенствоваться духовно под рук. И. К., но это не был мон-рь, хотя бы и лаврского

типа. Лишь в одном из 2 фрагментов на саидском диалекте, в рассказе,носящем легендарный характер, о поездке И. К. по поручению Феофила, еп. Александрийского, в Вавилон, говорится, как перед отъездом И. К. собрал братию и поручил заботу о ней и о мон-ре (из контекста можно предположить, что речь идет о лавре) неким апе Захарии и апе Иоанну. Руины мон-ря прп. Иоанна Колова (араб. Дейр-Юханнис-эль-Касир; остается неясным, был ли он основан И. К. или построен после смерти святого на месте его подвигов — *Regnault. 1991. Vol. 5. P. 1360*) находятся недалеко от монастырей Дейр-Абу-Макар и Дейр-Анба-Бишой.

И. К.— один из самых выдающихся представителей скитских подвижников 2-й пол. IV в. В *Aprophthegmata Patrum* говорится, что благодаря смирению «он повесил весь Скит на своем мизинце». Смирение и страх Божий являются, по словам И. К., превыше всех добродетелей. Отличительной чертой святого было и то, что он не терпел ни малейших проявлений раздора или гнева, предпочитая вернуться в келью, чтобы восстановить невозмутимость духа. Так было по дороге в церковь, когда И. К. услышал, как 2 брата ссорятся. Не менее интересно и его отношение к борьбе со страстями. После того как Бог по просьбе избавил его от страстей, И. К. отправился за советом к старцу. Тот велел ему просить Бога о возвращении страстей, в борьбе с к-рыми душа совершенствуется. И. К. сделал так, как сказал ему старец, и с тех пор просил у Бога лишь одного: стойкости в искушениях.

И. К. был более склонен к созерцанию, чем к активной деятельности. *Aprophthegmata Patrum* представляют образ анахорета, погруженного в молитву и общение с Богом: он перестал плести корзину только тогда, когда ее край уперся в стену. Тем не менее И. К. всегда был готов помочь монахам и поддержать приходивших к нему за советом. При этом он проявлял безграничное терпение, как в случае с забывчивым братом, трижды приходившим к нему с вопросом и трижды забывавшим слова И. К. Благодаря И. К. этот монах избавился от забывчивости.

Квинтэссенцию воззрений И. К. приводят *Aprophthegmata Patrum*: «...я желаю, чтобы человек приобрел понемногу от всех добродетелей.

Так, каждый день, встав рано утром, клади начало во всякой добродетели и заповеди Божией с величайшей стойкостью, со страхом и с терпением, в любви к Богу, со всякой готовностью души и тела, с великим смирением, в постоянной скорби сердца и хранении его, в продолжительной молитве и прошениях с воздыханием, в чистоте языка и хранении очей. Если бесчестят тебя, не гневайся; будь миролюбив и не воздавай злом за зло; не обращай внимания на прегрешения других; не оценивай сам себя, но будь ниже всякой твари; отрекись от вещественного и плотского; на кресте, в борьбе, в нищете духовной, в занятии и духовном подвижничестве, в посте, в покаянии, плаче и в подвиге воинском, в рассуждении, в чистоте души, в добром соучастии, в безмолвной работе, в ночных бдениях, в голоде и жажде, в холоде, в нагоде и трудах. Закрой гроб твой, как будто ты уже умер, рассуждай всякий час, что смерть рядом с тобой» (PG. 65. Col. 216; *Aproph. Patr. (Guy). Vol. 1. I 13. P. 108–109*).

Последние годы И. К. провел отшельником на горе прп. Антония близ Клисмы, где заботы о нем взял на себя один благочестивый мирянин из близлежащей деревни. После смерти И. К. его тело было похоронено в церкви этой деревни (*Zacharie. 1894. P. 390–404*). Спустя 400 лет (т. е. в 804 г.), согласно сообщениям Синаксарей, здесь были мон-рь и резиденция мелькитского (т. е. православного) епископа. Братии из мон-ря прп. Иоанна Колова в Скитской пустыне при содействии копт. патриарха и арабов удалось выкрасть мощи святого и перенести их в Скит. Память этого события отмечается в копт.-араб. Синаксаре 29 месеоре (22 авг.). Позднее она перешла в эфиоп. Синаксарь, где отмечается в тот же день, т. е. 29 нахазе. Некоторое время мощи И. К. находились в мон-ре прп. Иоанна Колова в Скиту, в наст. время они хранятся в монастыре св. Макария (Дейр-Абу-Макар) и в мон-ре Сирийцев (Дейр-эс-Суриани) в Вади-эн-Натрун (*Meinardus O. F. A. A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // Oriens Chr. 1970. Bd. 54. S. 202*).

Ист.: ВНО, N 509; ActaSS. Oct. T. 8. P. 44–48; *Περὶ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Κολοβοῦ 1–40 // PG. 65. Col. 204–220; Περὶ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Ἐπιβαίου // PG. 65. Col. 240; Περὶ τοῦ ἁγίου Ἀμμώη 1, 3 // PG. 65. Col. 125, 128; Περὶ τοῦ ἁγίου Ποιμένους 46, 74, 101 // PG. 65. Col. 333*







340, 345 [алф. собр. «Aprophthegmata Patrum»]; *Evagr. De orat.* // PG. 79. Col. 1192; Древний патерик. 1891<sup>2</sup>; *Zacharie. Vie de Jean Kolobos* // Histoire des monastères de la Basse Egypte / Ed. E. Amélineau. P., 1894. P. LIV — LXIII, 316–410; Les fragments sahidiques // Ibid. P. 414–425; SynCP. Col. 208; SynAlex. Vol. 1. P. 350–355; Vol. 5. P. 766–769; *Nau F.* A propos d'une édition des oeuvres de Schenoudi: La version syriaque des prières de Schenoudi de Jean le Nain de Macaire l'Egyptien et de Serapion // ROC. 1907. T. 12. P. 313–328; *idem.* La version syriaque de l'histoire de Jean le Petit // Ibid. 1912. T. 17. P. 347–389; 1913. T. 18. P. 53–68, 124–133, 283–307; 1914. T. 19. P. 3–57; Le Synaxaire Éthiopien / Ed. I. Guidi, S. Grébaud // PO. 1913. T. 9. Facs. 4. P. 250–253, 418–422; SynAlex (Forget). T. 1. [Textus]. P. 69–72; T. 2. [Textus]. P. 293–296; *Guy J. C.* Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum. Brux., 1962. P. 23–24. (SH; 36) [фрагм. из сист. собр. Apophthegmata Patrum]; Достопамятные сказания. 1993<sup>9</sup>. С. 38, 77–85, 141, 145, 148; Apophth. (Guy). Vol. 1. I 13. P. 108–109, III 16. P. 156–157, IV 20. P. 194–195, V 3. P. 242–243, VII 12. P. 342–343, IX 12. P. 436–437; Vol. 2. X 36–37. P. 34–37, XI 37, 39–42, 44. P. 152–157, XIII 17. 244–249, XIV 4. P. 254–257, XV 34–36. P. 308–311, XVI 4–5. P. 394–395; Vol. 3. XVII 10. P. 16–17, XVIII 10. P. 50–53; ЖСв. Ноябрь. С. 181–186; Изречения египетских отцов. 2001<sup>2</sup>. С. 42, 54–55.  
Лит.: ActaSS. Oct. T. 8. P. 39–44; *Evelyn-White H. G.* The Monasteries of the Wadi'n Natrun. N. Y., 1932. Vol. 2; 1933. Vol. 3; *Draguet R.* A la source de deux apophthègmes grecs // Byz. 1962. Vol. 32. P. 53–61; *idem.* Les formes syriaques de la matière de l'histoire Lausaque. Louvain, 1978. P. 240. (CSCO; 399); *Sauget J.-M.* Giovanni Colobo // BiblSS. 1965. Vol. 6. Col. 666–669; *Guy J. C.* Jean Colobos ou le Petit (saint) moine de Scete // DSAMDH. 1972. T. 8. P. 390–392; *Regnault L.* Le vrai visage d'un père du Désert, ou Abba Jean Colobos à travers ses apophthègmes // Mémorial André-Jean Festugière: Antiquité Païenne et Chrétienne / Ed. E. Lucchesi, H. D. Saffrey. [Gen.], 1984. P. 225–234; *idem.* John Colobos: Coptic Tradition // CoptE. 1991. Vol. 5. P. 1359–1361; *Van Esbroeck M.* John Colobos: Arabic Tradition // Ibid. P. 1361–1362; Apophth. Patr. (Guy). 1993. Vol. 1. P. 66–68.

**А. Б. Ванькова**

**Иконография.** И. К. в визант. и древнерусском искусстве изображался как средовек с очень короткой округлой бородой, обычно с темными или с темно-русскими волосами, иногда с сильной проседью. Одевание И. К. традиц. монашеское. В руках он держит крест или свиток. В Ерминии *Дионисия Фурноаграфюта* (нач. XVIII в.) И. К. описан как «старец с длинной бородою, разделенною на пять прядей» (Ерминия ДФ. С. 173), что отличается от его ранних изображений и соответствует, вероятно, памятникам греч. иконописи Нового времени. Образы И. К. в визант. и древнерус. искусстве встречаются достаточно редко. Однако его биография способствовала особому почитанию И. К. в монашеской среде. Изображение И. К. включалось в программу монастырских соборов. Так, в кафоликоне мон-ря Осиеос Лукас, Гре-

ция (30-е гг. XI в.), он изображен на мозаичном медальоне на своде зап. части наоса среди преподобных и на фреске в юго-зап. капелле на зап. стене, рядом с прп. Акакием. В обоих случаях И. К. представлен с крестом в правой руке, на фреске изображение левой руки не сохранилось, на мозаике левая рука перед грудью с развернутой ладонью во вне; различается цвет волос: на фреске они темные, на мозаике — с проседью. В ц. вмц. Екатерины в Фессалонике (ок. 1315) изображение И. К. помещено в проеме окна нартекса. Преподобный представлен как аскет, с впалыми щеками, седыми короткими волосами и седой, немного заостренной бородой, в рост, с руками перед грудью. В диаконнике ц. вмц. Георгия в Старо-Нагоричино (1317–1318) И. К. представлен в ряду преподобных со свитком в руке. Сохранились изображения И. К. в кафоликоне мон-ря св. Иоанна Предтечи близ Серр (Сереса, Греция) (между 1333 и 1345) и в ц. свт. Николая в с. Рамача, Сербия (ок. 1395). В Джурич идентифицирует изображение И. К. среди др. святых в ц. Вознесения мон-ря Раваница, Сербия (ок. 1387), однако эта атрибуция маловероятна, т. к. тип облика, одежд, а также Евангелие на левой руке нехарактерны для иконографии И. К.

Изображение И. К. включалось в житийные циклы прп. Пимена Великого или прп. Паисия Великого. На рус. иконе «Прп. Паисий Великий, в житии» (сер. XIX в., ЦМиАР) И. К. изображен в 4-м клейме — «Явление ангела преподобным Паисию Великому и Иоанну Колову».

Лит.: Vie de Jean Kolobos / Ed. E. Amélineau // Histoire des Monastères de la Basse-Egypte. P., 1894. P. 316–413. (Annales du Musée Guimet; 25); *Μιχαήλοβιτς Д.* Црква и Рамаћи: Нови споменик сликарства Моравске школе // Саопштења Републичког завода за заштиту споменика културе. Београд, 1956. Т. 1. С. 147–155; *Ευγγελοπουλος Α.* Αί τοιχογραφία τοῦ καθολικοῦ τῆς μονῆς Προδρόμου παρὰ τὰς Ἐέρρος. Θεσσαλονίκη, 1973. Σ. 13–15. Pl. 9–11; *Mouriki D.* Stylistic Trends in Monumental Painting in Greece at the Beginning of the 14<sup>th</sup> cent. // Византијска уметност почетком XIV в. = L'Art byzantine au début du XIV siècle: Symp. de Gračanica. Belgrade, 1978. P. 55–83. Fig. 8; *Бабућ Г.* О портретима у Рамаћи и једном виду инвеституре владара // ЗЛУ. 1979. Т. 15. С. 151–177; *Джурич В.* Византијские фрески: Средневеков. Сербия, Далмация, слав. Македония. М., 2000. С. 528, ил.

**И. В. Герасименко**

**ИОА́НН КО́ЛОВ** (кон. IX в.), подвижник, ученик прп. *Евфимия Нового Фессалоникийского*, основатель мон-ря Иоанна Колова на Афоне. Подвизался вместе с наставником на о-ве Неон (ныне Айос-Эфстратиос) и на Афоне. После 866 г., когда монашеская община, возглавляемая прп. Евфимием, разделилась, И. К.

поселился в местности Сидирокавсия, а затем основал мон-рь на перешейке, соединяющем п-ов Айон-Орос с материком. Эта обитель, освященная во имя св. Иоанна Предтечи, получила название монастыря Иоанна Колова или просто Колову (греч. *Ἰωάννου τοῦ Κολοβοῦ, Κολοβοῦ*).

Имп. *Василий I Македонянин* передал в дар монастырю окрестности опустевшего после араб. набегов г. Аканта (ранее считалось, что Аполлонии), о чем известно из более позднего акта — 908 г. (Actes du Prôtaton. 1975. N 2). Еп. *Порфирий (Успенский)* отнес это событие к 869 г. (*Порфирий (Успенский)*. 2007. С. 354). Вскоре поселившиеся на монастырской земле с правом ее обработки беженцы с Лесбоса (гл. обр. из Эрисса (ныне Эресос)), покинувшие остров из-за араб. набегов, создали на этом месте городок Иерисс (ныне Иерисос) (Там же).

В июне 883 г. афонские отшельники получили по ходатайству И. К. от Василия I сигиллий (ранее этот документ исследователи датировали 868 г.), защищавший от беспокойств, к-рые причиняли им миряне (Actes du Prôtaton. N 1). Император освободил живших на Афоне монахов от уплаты налогов на обрабатываемые ими земли и запретил жителям окрестных селений пасти свой скот на территории Св. Горы.

И. К. является автором Жития прп. Паисия Великого (ВНГ, N 1402; *Помяловский И. В.* Житие прп. Паисия Великого. СПб., 1900). В исследовательской лит-ре И. К. иногда ошибочно называется преподобным. Точное время его кончины неизвестно.

Пока И. К. был жив, насельники его мон-ря не притесняли афонских отшельников, но после его смерти они предприняли попытку подчинить себе почти весь Афон, подав на подпись имп. *Льву VI Мудрому* в кон. 886 — нач. 887 г. вместо грамоты, подтверждавшей их прежние владения, сигиллий, признававший за монастырем не только владение Сидирокавсией, Хелмутзой и др., но и обителями Мустакон, Кардиогноста, Афанасия, Луки и «древней кафедрой старцев» близ Иерисса — подворьем афонских подвижников, удобным для сбыта монашеского рукоделия и для покупки необходимых вещей (об этом сигиллии известно из более позднего акта — Actes du Prôtaton. 1975. N 2). Это вызвало протест святогорцев, и после поездки прота



Андрея в К-поль они получили имп. грамоту (февр. 908, устаревшие датировки — 887 или 893), подтверждавшую их независимость от мон-ря Иоанна Колова (Ibidem).

В 934 г. Константин VII и Роман I хрисовулом подтвердили имевшиеся владения мон-ря Иоанна Колова в Иериссе (Ibid. N 3), но в 942 г. отдали часть его земли, приносившей ежегодно 1 тыс. модиев зерна, жителям Иерисса и новым поселенцам — болгарам (Ibid. N 4). В качестве компенсации мон-рь Иоанна Колова в 960 г. получил от имп. Романа II 40 бестягловых крестьян.

В 979/80 г. мон-рь Иоанна Колова перешел в собственность *Иверского мон-ря*: прп. Иоанн-Торникий обменял находившиеся до этого в ведении грузин обители — Иверскую (της Ἰβηρίσσης) в К-поле и св. Фоки в Трапезунде — на мон-ри Леонтия в Фессалонике, Иоанна Колова и Климента на Афоне с общей площадью земельных угодий 80 тыс. модиев (фрагменты утраченного хрисовула 979/80 г. включены в акт судьи Льва от 1059 или от 1074 г.— Actes d'Iviron. P., 1990. Vol. 2. N 32).

Ист.: ВHG, N 655; Vie et office de st. Euthyme le Jeune / Éd. L. Petit // ROC. 1903. Vol. 8. P. 188–191; Actes du Prôtaton / Ed. D. Papatryssanthou. P., 1975. Vol. 1. N 1–5. (ArAth; 7). Лит.: Lake K. The Early Days of the Monasticism on Mount Athos. Oxf., 1909. P. 57–86; Лопарев X. М. Греческие жития святых VIII и IX вв. Пг., 1914. Ч. 1. С. 473–474; Actes de Prôtaton. P., 1975. Vol. 1. P. 27, 30, 36–40; PMBZ, N 3318; Aubert R. Jean Kolobos (540) // DHGE. T. 27. P. 198; Порфирий (Хененский), ep. История Афона. М., 2007. Т. 1. С. 350–351, 353–356, 358–362, 364, 372–373.

Э. П. А.

**ИОАНН КОРМЯНСКИЙ** (Гашкевич Иван Иванович; 7.10.1837, дер. Стрешин Рогачёвского у. Могилёвской губ.— осень 1917, дер. Огородня Гомельского у. Могилёвской губ.), св. прав. (пам. 27 авг., 18 мая и в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Белорусских святых), прот. Род. в семье священника, с раннего детства отличался трудолюбием и усердием к церковному богослужению. С 4-летнего возраста прислуживал отцу в церкви. После окончания церковноприходской школы поступил в Могилёвское ДУ, в 1855 г. — в Могилёвскую ДС, которую окончил в 1859 г., служил законоучителем в церковноприходской школе дер. Огородня Гомельского у. Здесь он познакомился с Марией, дочерью покойного прот. Филиппа; в 1862 г.,



Прав. Иоанн Кормянский.  
Фрагмент иконы на гробнице.  
90-е гг. XX в.  
(ц. Покрова Пресв. Богородицы  
в дер. Корма)

после праздника Крещения, они повенчались. 24 февр. того же года архиеп. Могилёвским и Мстиславским *Евсевием (Орлинским)* Гашкевич был рукоположен во иерея и направлен для служения в ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы дер. Шерстин Рогачёвского у. С 1876 по 1912 г. служил в храме во имя свт. Николая Чудотворца дер. Огородня. В 1876 г. был награжден набедренником, в 1889 г. — скуфьей, в 1896 г. — камилавкой и золотым наперсным крестом, в 1906 г. — орденом св. Анны 3-й степени, в 1907 г. — возведен в сан протоиерея, в 1912 г. — награжден орденом св. Владимира 4-й степени. После рождения в 1885 г. младшего сына И. посетил *Киево-Печерскую лавру* и принял от старцев благословение вести строго аскетический образ жизни: вплоть до кончины не употреблял мяса, в среду и пятницу вкушал только просфору и немного воды после вечернего правила, ночи проводил в молитве. Практиковал Иисусову молитву, которой обучал своих детей и духовных чад. В конце жизни И. получил дар исцеления, в т. ч. бесноватых. В годы первой мировой войны заботился об обездоленных, с нищими и сиротами делился последним: многодетной семье подарил свою корову; узнав, что некая вдова ворует у него дрова, снабжал

ее топливом всю зиму. Наставления и советы И. были всегда уместны и понятны, поскольку сам он хорошо знал нужды и тревоги простых людей. Был многодетным отцом: из 7 детей четверо стали священниками. Младший сын Иоанн сменил отца на должности настоятеля огороднинского храма в 1912 г., когда И. ушел за штат. Предсказывал грядущую смуту 1917 г. и гонения на Церковь, считал, что эти беды попускаются Господом верующим, поскольку те ведут жизнь, недостойную христ. звания. В проповедях и беседах И. призывал паству покаяться и исправиться. Младшего сына предостерегал от отпадения в обновленческий раскол, что с ним и случилось (впосл. по молитвам отца он покаялся, был арестован и расстрелян в Гомеле 11 янв. 1938).

И. предсказал обстоятельство собственной кончины. Из-за стечения народа гроб с телом подвижника 3 дня стоял в храме, к-рый не закрывался ни днем, ни ночью. И. был похоронен по правую сторону алтаря Никольского храма дер. Огородня. Исполняя завет протоиерея — в скорбях посещать его могилу, духовные чада, приходившие к гробу пастыря, часто становились свидетелями исцелений и знамений. Так, в пасхальную ночь 1930 г. верующие увидели И. в сиянии, молящимся у престола.

Незадолго до смерти И. говорил: «Будут прыгать на мне, но гроб будет крепкий». Предсказание сбылось: Никольский храм был закрыт и в 50-х гг. XX в. сгорел, надгробия и кресты были сняты, а на выровненном месте устроены футбольное поле и площадка для танцев. В 1991 г. мощи святого были обретены и перенесены в храм в честь Покрова Пресв. Богородицы дер. Корма Добрушского р-на Гомельской обл. До канонизации мощи находились в мраморной гробнице при кормянском храме. 9 сент. 1997 г. решением Синода Белорусской Православной Церкви мощи были поставлены для поклонения в храме. 31 мая 1998 г. в Покровской ц. состоялась канонизация И. в лике местночтимых святых Белорусской Православной Церкви. Святому составлены служба и акафист. Составитель — еп. Туровский и Мозырский *Стефан (Нещерет)*.

8 авг. 2000 г. при Покровском храме дер. Корма был учрежден *Иоанна Кормянского, святого праведного, жен. мон-рь*.



Арх.: НИАБ. Ф. 3086. Оп. 1. Д. 4; Ф. 2301. Оп. 1. Д. 326, 669, 1349.

Лит.: Стефан (Нещерет), архим. Св. прав. Иоанн Кормянский. Минск, 2003<sup>3</sup> (перизд. фрагмента: Св. прав. Иоанн Гашкевич, Кормянский / Ред.: диак. П. Б. Сержантов // АнО. 2006. № 2(46). С. 232–237).

*Игумен Савва (Мажуко)*

**ИОАНН КРЕСТА** — см. *Хуан де ла Крус*.

**ИОАНН КРЕСТИТЕЛЬ** — см. *Иоанн Предтеча* (Креститель).

**ИОАНН КРОНШТАДТСКИЙ** (Сергиев Иоанн Ильич; 19.10.1829, с. Сура Пинежского у. Архангельской губ. — 20.12.1908, Кронштадт), св. прав. (пам. 1 июня, 20 дек.; в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе С.-Петербургских святых; 18 нояб. — в Соборе святых Эстонской земли), прот.

**Детство, юность.** О семье И. К. известно в основном из пространного автобиографического интервью, которое подвижник дал в 1888 г. ж. «Север» (№ 49), и из записей в сохранившихся метрических книгах с. Сура. В родном селе И. К., расположенном при слиянии рек Суры и Пинеги, было 2 деревянных храма: зимний Введенский и летний Никольский. По словам И. К., большинство его предков по отцовской линии на протяжении почти 350 лет были священниками (см.: [Артамонов]-Большаков. 1910 (1999<sup>9</sup>). С. 12). Самое раннее упоминание фамилии Сергиевых в ряду церковно- и священнослужителей датируется 1687 г. — сваяц. Иаков Сергиев служил в Суре. Дед И. К. Михаил Никитич Сергиев (1779–1836) также был священником, отец Илья Михайлович Сергиев (13 июля 1808 — 1 дек. 1851) служил псаломщиком в церкви с. Сура. Окончив в 1824 г. Пинежское уездное ДУ, Илья Михайлович вернулся домой и стал приходским дьячком. В 1828 г. он женился на дочери дьячка того же прихода Феодоре Власьевне (8 февр. 1808 — 6 июля 1871). По воспоминаниям, мать И. К. была глубоко верующей, простой и строгой женщиной, всю жизнь прожила в Суре, неск. раз приезжала к сыну в Кронштадт, где в последнее пребывание скончалась от холеры. И в юности, и позднее в особо сложных ситуациях И. К. обращался за советом к матери, духовный авторитет, совет и благословение к-рой были дороги для сына-священника (Творения: Предсмертный дневник,



Прав. Иоанн Кронштадтский.  
Офорт В. А. Боброва. 1900 г. (ГИМ)

1908, май—ноябрь. М., 2006. С. 142). Над ее могилой в Кронштадте по инициативе И. К. была построена часовня-усыпальница (к 2010 восстановлена, обнаружены останки Ф. В. Сергиевой). Кроме И. К. в семье Сергиевых было еще 5 детей: 3 сына и 2 дочери. Никита (род. в 1831) и Василий (род. в 1834) умерли в младенчестве, а Иван-младший (род. в 1832), названный так, очевидно, из-за болезненности И. К., умер в 1850 г. от туберкулеза (Страницы метрических книг. 2002. С. 28–32). Анна (род. в 1836) в 1852 г. вышла замуж за сурского дьячка В. И. Фиделина, ставшего в 1889 г. священником Верхнематигорского прихода Холмогорского у.; старший сын Фиделиных Иван в кон. 80-х гг. XIX в. переехал в Кронштадт и стал личным секретарем и издателем нек-рых работ подвижника. Младшая сестра И. К. Дарья (1839–1911) после кончины мужа проживала в основанном И. К. *Сурском во имя ап. Иоанна Богослова мон-ре*. Одна из ее дочерей — Анна Семеновна, выйдя замуж за сваяц. Иоанна Николаевича Орнатского (впосл. клирик с.-петербургского во имя прп. Иоанна Рильского (Рильского) мон-ря), переехала в столицу. И. К. род. в день памяти прп. *Иоанна Рильского*. 20 окт. 1829 г. дед новорожденного сваяц. Михаил Сергиев крестил его в честь прп. Иоанна. Восприемниками были крестьянин Иван Кунников и дочь деревенского священника Дарья Сергиева, родная тетка И. К. В детстве И. К. отличался слабым здоровьем, часто болел и едва не умер от оспы. С ранних лет

он любил церковное богослужение, проявлял удивительную любознательность и интерес к тайне природы и всего живого (Творения: Предсмертный дневник. М., 2006. С. 17). Мальчик с вниманием относился к немощным и слабым, и односельчане нередко просили его помолиться в случае горя и нужды. С 6 лет он обучался грамоте: отец купил букварь и мать начала учить сына читать.

Первые годы учебы, как домашней, так и в Архангельском приходском уч-ще, куда Сергиев поступил в 1838 г., были, по его воспоминаниям, подлинной мукой: грамота ему не давалась («Я не мог никак усвоить тождество между нашей речью и письмом или книгою, между звуком и буквой»). Но однажды после долгой ночной молитвы в учении наступил резкий перелом. В июле 1839 г. Сергиев был переведен во 2-й класс, зачислен в ученики 2-го разряда; до сент. находился в Суре на каникулах. Известно, что 2-й класс Сергиев окончил только в июле 1841 г. 6-м учеником с «очень хорошими успехами». Возможно, он оставался во 2-м классе на 2-й год, но мог быть временно отозван домой родителями по болезни или за неимением средств на содержание в уч-ще. Видимо, необходимость повторного обучения подвигла мальчика к той горячей молитве, к-рая многое изменила в его жизни.

По окончании училища 30 июля 1845 г. Сергиев был принят в низшее отделение Архангельской ДС. О его семинарской жизни известно немного. По ходатайству секретаря семинарского правления Л. Корытова с июля 1845 по 5 февр. 1846 г. он исполнял должность писца. Небольшое жалованье (1 р. 71 к.) было ощутимым подспорьем и для семинариста, и для почти нищенствовавших родителей. В 1849 г. И. К. перешел в высшее отд-ние семинарии и по рекомендации старшего инспектора архим. Илариона (Воскресенского) 9 сент. того же года был назначен «старшим учеником над учениками семинарии», а также старостой архиерейского хора. 6 апр. 1851 г. Сергиев в числе 15 учеников высшего отд-ния семинарии был посвящен в стихарь еп. Архангельским и Холмогорским *Варлаамом (Успенским)* в соборе *архангельского во имя арх. Михаила мон-ря*. До конца жизни И. К. сохранил благодарное воспоминание об этом храме. В 1893 г.,



во время его ремонта, он пожертвовал на строительные работы 1905 р., а в 1894 г., после пожара обители, — еще 2100 р.; присутствовал при водружении поновленного креста на главный купол Михаило-Архангельского собора. Согласно записям инспектора семинарии архим. Илариона, который ежемесячно составлял списки поведения учеников, Сергиев отличался «добродушием, искренностью, честностью и усердием к делу» (окт. 1845), «скромностью в поступках, почтительностью и религиозным направлением ума и сердца» (апр. 1851). Размышляя о пройденном жизненном пути, в февр. 1858 г. И. К. писал: «Не смею думать, чтобы я был лучше других моих товарищей по семинарии. Не оттого ли, что еще в молодости, при всех моих слабостях, был некоторый начаток веры, живой и искренней, в моем сердце, что при слабостях юности я глубоко вздыхал и болел о них; и еще более — не оттого ли, что Господь испытал меня некоторым терпением в самой ранней молодости и потом наградил сторицею это терпение?»

10 июля 1851 г. Сергиев окончил Архангельскую ДС первым учеником и решением семинарского правления был направлен на учебу на казенный счет в СПбДА. 15 авг. он выехал в столицу. Впосл. И. К. так оценивал открывшуюся перед ним возможность продолжить образование: «В самом деле, чем я был бы, если бы по окончании семинарского курса поступил священником в село? Едва ли бы далеко был от состояния болвана: все доброе во мне заглохло бы и пропало» (Дневник. М., 2002. Т. 1. Кн. 2. С. 349). После смерти отца И. К. на попечении студента оказались мать и сестры. Долг перед семьей И. К. остро чувствовал всю жизнь, поэтому, не видя иного выхода, решил оставить учебу в академии и стать диаконом или псаломщиком. Однако мать воспротивилась этому решению и не позволила сыну прекратить образование. Пошло навстречу и руководство академии: зная о стесненных обстоятельствах Сергиева и о том, что у него лучший на курсе каллиграфический почерк, ему предложили место писаря в академической канцелярии с жалованьем 9–10 р. в месяц. Кроме того, письмоводителю полагалась отдельная рабочая комната. Т. о., помимо жалованья, к-рое



Прав. Иоанн Кронштадтский с сестрами Анной и Дарьей. Фотография. 1900 г. (РГБ)

он стал отсылать матери, Сергиев получил возможность уединенного сосредоточенного досуга. В свободное от занятий время он читал Свящ. Писание, творения свт. Иоанна Златоуста и свт. Филарета (Дроздова). Первой и единственной книгой, которую он позволил себе купить в годы учебы на деньги, полученные за переписку профессорского сочинения, были толкования свт. Иоанна Златоуста на Евангелие от Матфея. Сергиев любил молиться, прохаживаясь по академическому саду; впосл. молитва на прогулке и в дороге станет для него необходимой потребностью. Привычку совершать молитвенное правило под открытым небом он сохранил навсегда (Михаил (Семёнов). 1903. С. 23).

Во время учебы на старших курсах Сергиев делился с приятелями намерениями принять монашество и стать миссионером в Китае, Африке, Юж. Америке (Цветков. 1897. С. 10). С 1853 г. в СПбДА существовал особый, миссионерский противораскольнический, класс, некоторые выпускники впосл. служили в Русской миссии в Китае (Сухова. 2009). Биографы пишут о случившемся у И. К. на 4-м курсе коротком «духовно-нервном кризисе, развившемся в приступах тяжелой, беспричинной тоски и отчаяния» (Михаил (Семёнов). 1903. С. 8, 20). Вопреки ожиданиям академические успехи Сергиева были скромными; по собственному признанию, он был «едва ли не самый последний из студентов, бессловесен в классе и на экзаменах» (Творения: Дневник. М., 2005. Т. 3: 1860–1861. С. 184). По

окончании академии в 1855 г. Сергиев был удостоен степени кандидата богословия за соч. «О кресте Христовом в обличение мнимых старообрядцев», к-рое проверял молодой бакалавр иером. Никанор (Бровкович). 23 сент. того же года он был причислен ко 2-му разряду академических воспитанников и после защиты диссертации утвержден в степени кандидата богословия (РГИА. Ф. 796. Оп. 438. Д. 2989).

**Пастырское служение.** По окончании академии Сергиеву предложили занять место священника при кронштадтском соборе во имя ап. Андрея Первозванного. Впосл. И. К. рассказывал, что в годы обучения в духовных школах ему приснился большой храм, в алтарь которого он вошел северными и вышел юж. вратами. Посетив впервые Андреевский собор, он сразу же узнал явленный во сне храм (Михаил (Семёнов). 1903. С. 29; Вениамин (Федченков). 2003. С. 23). Предложение места в Андреевском соборе возникло в связи с тем, что ключарь собора прот. Константин Петрович Несвицкий по старости должен был уйти на покой, и, по обычаю того времени, наиболее желанным преемником мог стать



Прав. Иоанн Кронштадтский. Фотография. 70-е гг. XIX в. (РГБИ)

человек, женившийся на его старшей дочери Елизавете Константиновне (1829–1909). Сергиев и Несвицкая обвенчались и поселились на 2-м этаже церковного дома при Андреевском соборе. После венчания Иоанн признался супруге, что дал обет остаться девственником. Сначала, уз-



нав о намерении мужа, Елизавета Константиновна предложила развестись, по нек-рым сведениям, обратилась с прошением к С.-Петербургскому митр. *Исидору (Никольскому)*. Со временем она, вероятно, перестала противиться стремлению мужа, стала помощницей пастыря, называла его «братом Иваном» (*Александр (Семёнов-Тян-Шанский)*). 1955. С. 13; *Соллогуб*. 1951. С. 1951). Дневниковые записи И. К. отражают далеко не безоблачную жизнь с домашними. В доме Сергиевых проживали или гостили мн. родственники Елизаветы Константиновны, весьма далекие от церковной жизни, что приводило к конфликтным ситуациям.

10 дек. 1855 г. в *Александро-Невской лавре* еп. Винницким *Макарием (Булгаковым)* Сергиев был рукоположен во диакона, 12 дек. в Петропавловском соборе С.-Петербурга еп. Ревельским *Христофором (Эммуусским)* — во иерея. В 1852–1855 гг. Андреевский собор перестраивался. Первую после назначения в клир собора литургию И. К. служил 17 дек. 1855 г. в уже обновленном здании. Указом духовной консистории в 1865 г. он был назначен катехизатором; в соборе он проводил катехизические беседы, к-рые впосл. были опубликованы. С 20 дек. 1876 г. И. К. являлся ключарем, с 1894 г., когда прежний настоятель прот. П. В. Трачевский вышел за штат, — настоятелем Андреевского собора. Вся жизнь и служение свящ. Иоанна связаны с Кронштадтом. Неск. раз ему предлагали перевод в столицу. С сер. 90-х гг. XIX в. Сергиев подписывался «Кронштадтский». Священническое служение он сочетал с педагогической деятельностью: в 1857–1862 гг. преподавал Закон Божий в Кронштадтском уездном реальном уч-ще и ланкастерском классе, с 26 сент. 1862 г. — в Кронштадтской классической гимназии. С осени 1889 г. (по др. сведениям, с 1887) отказался от уроков в гимназии, т. к. служение на приходе занимало все его время, но в уездном училище продолжал преподавать; его педагогический стаж составил 32 года. По отзывам современников, И. К. не ставил плохих оценок, выступал «последним поручителем» за отстающих. Впосл. из-за увеличивавшейся приходской нагрузки отказался и от бесед. С 15 апр. 1864 г. являлся депутатом по Кронштадтскому благочинию.



износил молитвы» (Св. прав. Иоанн Кронштадтский в восп. самовидцев. 1997. С. 108, 110; *Тарасов*.

«Отец Иоанн Сергиев Кронштадтский на молебне о здравии болящего». Хромотография П. П. Щеглова. 1893 г. (ГИМ)

1911. С. 42; *Ильинский*. 1909. С. 159). Некоторые воспринимали неординарную манеру служе-

В первой же проповеди в Андреевском соборе 17 дек. 1855 г., названной «Паси овцы Моя», И. К. изложил свою «пастырскую программу»: «Сознаю высоты сана и соединенных с ним обязанностей... научить, просветить, исправить, утвердить» паству. И. К. горячо призывал прихожан причащаться регулярно, а не только по большим праздникам или раз в год, как было принято. Он верил в преображающую силу причастия и до смерти сохранял благоговейное отношение к литургии (Творения: Предсмертный дневник. М., 2009. С. 58). Последние 35 лет жизни И. К. совершал литургию ежедневно, кроме случаев, когда утро заставало его в пути или во время тяжелой болезни.

Сохранились многочисленные свидетельства современников об особенностях богослужбной практики И. К. Митр. *Евлогий (Георгиевский)* отмечал «необычайный характер этого особенного, только ему одному свойственного священнодействия: бесконечно долгую проскомидию с тысячами имен, которые он повторял то совсем тихо, неслышно, то вдруг усиливая голос, почти громко выкрикивая; море голов, теснившихся к алтарю; благоговейные слезы умиления приступающих к Святой Чаше» (*Евлогий (Георгиевский)*. 1994. С. 203). Поэт К. М. Фофанов, молившийся однажды в алтаре во время службы И. К., вспоминал: «И слова выговаривал он резко, отрывисто, точно убеждал, точно приказывал, или, вернее — настаивал на своей просьбе. «Держава моя! Свет мой!», восклицал он, поднимая руки со слезами в голосе, и вдруг, мерцая драгоценною митрою, падал ниц» (РГАЛИ. Ф. 525. Оп. 1. Д. 414. Л. 10). Современники отмечали «религиозное дерзновение», «силу духа и проникновенность, с которой он про-

ния И. К. с недоумением. Так, юрист и общественный деятель А. Ф. Кони писал: «Служение его совершенно необычное: он постоянно искажал ритуал молебна, а когда стал читать Евангелие, то голос его принял резкий и повелительный тон, а священные слова стали повторяться с каким-то истерическим выкриком: «Аще брат твой спросит хлеба», восклицал он, «и дашь ему камень... камень дашь ему! Камень! И спросит рыбы, и дашь ему змею... змею дашь ему! Змею! Дашь ему камень и змею!» и т. д. Такое служение возбуждало не благоговение, но какое-то странное беспокойство» (Св. прав. Иоанн Кронштадтский в восп. самовидцев. 1997. С. 187).

Одной из новаций И. К. была т. н. общая исповедь — исключительный в церковной практике того времени способ совершения таинства Покаяния. В первые годы служения И. К. придерживался общепринятых правил индивидуального покаяния. Но с ростом числа прихожан исповедь требовала все больше времени. Так, в 1859 г. он писал в дневнике: «Я вчера исповедовал с 4 до 11 ч., и хоть немного устал, но легши спать в 12 ч. и вставши в 4 1/2 ч., я чувствовал себя бодрым и здоровым! Как хорошо работать Господу!» В дни Великого поста И. К. исповедовал иногда с 14 ч. до 2 ч. ночи, прерываясь на полчаса ок. 23 ч., чтобы подышать свежим воздухом. К кон. 90-х гг. XIX в. количество исповедующихся возросло настолько, что приходилось исповедовать до утра, а затем служить литургию. Во время Великого поста насчитывалось до 5–6 тыс. исповедников, так что огромный собор едва вмещал прихожан. Когда количество богомольцев превышало 8 тыс. чел., часть из них была вынуждена уйти: приготовить так много Св. Даров было просто невозможно.



В такие дни на жертвеннике и престоле Андреевского собора стояло до 12 дисков с 12 большими Агнцами, причастие мирян продолжалось неск. часов. И. К. решил перейти к общей исповеди и в виде исключения получил разрешение Святейшего Синода. Общая исповедь И. К. производила неизгладимое впечатление на современников: «Сначала батюшка прочел молитвы перед исповедью. Затем сказал несколько слов о покаянии и громко, на весь собор, крикнул: «Кайтесь!» Тут стало твориться что-то невероятное. Вопли, крики, устное исповедание тайных грехов. Некоторые стремились — особенно женщины — кричать как можно громче, чтобы батюшка услышал и помолился за них. А батюшка в это время преклонил колена пред Престолом, положил голову на Престол и молился. Постепенно крики превратились в плач и рыдание. Продолжалось так минут 15» (В мире молитвы. 1994. С. 35).

Вскоре опыт общей исповеди И. К. оказался востребован. Так, весной 1905 г. в Японии свящ. Сергей Судзуки просил благословения на совершение общей исповеди по причине слишком большого числа желающих исповедаться. Начальник Духовной миссии в Японии свт. Николай (Касаткин) разрешил о. Сергию совершать общую исповедь (Дневники св. Николая Японского. 2004. Т. 5. С. 206).

Известны многочисленные случаи чудотворений и исцелений по молитвам И. К. Сам пастырь свидетельствовал о них. Приглашенный своим духовным сыном еп. Сарапульским Михаем (Алексеевым) 21 июля 1904 г. И. К. в беседе с собравшимися священниками подробно объяснил, как начал молиться об исцелении просящих помощи: «Кто-то в Кронштадте заболел. ...Я стал молиться, предавая болящего в руки Божии, прося у Господа исполнения над болящим Его Святой воли. Но неожиданно приходит ко мне одна старушка... и настойчиво требует от меня, чтобы я молился о болящем не иначе, как о его выздоровлении. ...Тогда я исповедал пред Господом свое ничтожество и свою греховность, увидел волю Божию во всем этом деле и стал просить для болящего исцеления. И Господь послал ему милость Свою — он выздоровел. ...В другой раз по моей молитве исцеление повторилось. Я тогда в этих двух слу-

чаях прямо усмотрел волю Божию, новое себе послушание от Бога — молиться за всех, кто будет этого просить. И теперь я и сам знаю, и другие передают, что исцеления по моей молитве совершаются» (цит. по: *Вениамин (Федченко)*. 2003. С. 181). Упомянутая И. К. «старушка», Параскева Ивановна Ковригина, в 1872 г. поселилась в Кронштадте по благословению духовника, иером. Илариона (Решминского), ученика прп. *Серафима Саровского*. Именно она «открыла» И. К. для С.-Петербурга, стала рекомендовать нуждающимся обращаться к нему за помощью. В 1886 г. Ковригина была похоронена на Троицком кладбище в Кронштадте; на отпевании И. К. произнес проповедь. Позже по инициативе пастыря на ее могиле была построена часовня (к 2010 восстановлена). По молитвам И. К. выздоравливали безнадежно больные, не только те, которые встречались с пастырем, но и те, о ком он молился заочно. И. К. не бла-

коиться, подождите и увидите, каков будет конец» (*Сурский*. 1994. Т. 1. С. 107). Церковное начальство не раз высказывало недовольство тем, что описание чудес, происходивших по молитвам пастыря, появлялось в светских газетах (напр., в «Московских ведомостях» и «Петербургском листке»), в то время как церковная печать подобные материалы не публиковала. Победоносцев внимательно следил, чтобы известия о чудесах не попадали на страницы печати без разрешения духовного ведомства.

Нередко сослуживцы завидовали И. К., бывали раздражены его поступками (см.: *Михаил (Семёнов)*. 1903. С. 66; *Сурский*. 1994. Т. 1. С. 105–106). В Дневнике от 26 окт. 1872 г. И. К. писал о «неосновательных, ложных упреках», в т. ч. в подаче милостыни, со стороны клириков, считавших, что он потворствует туеядцам и мошенникам. Духовенство собора жаловалось на пастыря С.-Петербургскому митр. Исидору (Никольскому). Отношения И. К. и митр. Исидора были сложными. Однажды митрополит вызвал к себе



«Отец Иоанн Ильич Сергиев Кронштадтский, посещающий болящую». Хромолитография И. и В. Морозовых. 1892 г. (ГИМ)

гословлял отказываться от медицинского лечения, но призывал прежде всего прибегать к исповеди и причастию (Там же. С. 195).

Начало всероссийской известности чудотворений И. К. положило благодарственное заявление, опубликованное 20 дек. 1883 г. в газ. «Новое время». 16 чел., объяснявшие свое исцеление молитвами И. К., описывали свои болезни, изъявляли ему благодарность и передавали «спасительный завет» пастыря — как можно чаще приступать к Св. Причастию. Обер-прокурор Святейшего Синода К. П. Победоносцев выразил неудовольствие этой публикацией в светской газете и вызвал И. К. для объяснения. По преданию, обер-прокурор сказал: «Говорят, что Вы молебны служите, чудеса творите; смотрите, как бы Вы плохо не кончили». На что И. К. ответил: «Не извольте беспо-

пастыря и сделал замечание по поводу дорогой рясы. И. К. молча снял ряску и оставил ее в приемной архиеерея (см.: *Сурский*. 1994. Т. 1. С. 106–107). В 1890 г., вспоминая прошлое, И. К. с горечью отметил, что за 30 лет митр. Исидор ни разу не встретил его «по-отечески, добрым словом или взглядом, а всегда унизительно, со строгостью и суровостью» (ГАРФ. Ф. 1067. Оп. 1. Д. 26. Л. 29).

К деятельности И. К. первоначально настороженно относились не только представители церковных властей, но и свт. *Феофан Затворник*. Еп. Феофан счел необходимым написать И. К. письмо с предупреждением о духовной опасности подвижнической жизни в миру, среди житейских соблазнов, искушений и невзгод (см.: *Артамонов-Большаков*. 1910 (1995). С. 132). Неизвестно, когда именно и по какому конкретному поводу было написано письмо святителя, но история имела продолже-





Прав. Иоанн Кронштадтский.  
Литография. 1892 г. (ГИМ)

ние. Поскольку свт. Феофан, находясь в затворе, никого не принимал, И. К. послал ему ответное письмо. Известно также письмо еп. Феофана некоей даме («г-же М. Д.») и ее мужу, в котором святитель писал: «Что касается о. Иоанна Кронштадтского, то я уверен, что он воистину муж Божий... Книжки его хороши» (*Феофан Затворник. Творения: Собр. писем. М., 1994. Т. 1. Вып. 1. С. 162–164*). В другом письме им же епископ утверждал, что И. К. «ради Бога работает, и силою Божиею укрепляем есть» (Там же. С. 165).

**Социально-просветительская и благотворительная деятельность.** Служение И. К. осложнялось тем, что Кронштадт, расположенный на о-ве Котлин Финского зал., был не только военно-морской крепостью, базой военного флота, но и местом адм. высылки. В 60-х гг. XIX в. столичное градоначальство ссылало в Кронштадт пьяниц, нищих, бродяг, не имевших определенного места жительства. Люди ютились на окраинах города в лачугах и землянках, занимались попрошайничеством и воровством. Горожане называли их «посадскими» и боялись. Ходить по улицам ночью было опасно: риск подвергнуться нападению грабителей был слишком велик. В Кронштадте проживали также чернорабочие, занятые в порту: из-за мелководья морские суда не могли подойти до С.-Петербурга, товары перегружались на др. корабли. Работы велись лишь в сезон навигации, в остальное время — практически полгода — люди оставались без дела, пьянствовали, бродяжничали.

Молодой священник стал ежедневно посещать бедных жителей Кронштадта — поступок беспрецедентный для приходского духовенства XIX в. По первому зову он являлся в трущобы для совершения треб (чего избегали сослуживцы). Раздавал свое жалованье, а порой и одежду, сапоги, возвращался домой босым и раздетым. Случалось, он покупал одиноким и больным беднякам продукты питания, одежду, приводил врачей, приносил лекарства. Супруга И. К., доведенная до отчаяния такой щедростью, обращалась в консисторию с просьбой выдавать ей жалованье мужа (*Серафим (Чичагов), еп. Слово перед панихидою в 40-й день кончины о. Иоанна Кронштадтского // Св. прав. о. Иоанн Кронштадтский: Восп. самовидцев. М., 2004. С. 676*).

Социально-просветительское служение И. К. нашло выражение в материальной и духовной помощи в семье, сначала только личными силами и средствами. На 17-м году священства И. К. создал один из первых в России Дом трудолюбия. В 1872 г. в газ. «Кронштадтский вестник» (№ 3 и 18) И. К. опубликовал 2 воззвания к обеспеченным горожанам, призвав их решить проблему нищих. Идея устройства Дома трудолюбия и положения его устава говорят о том, что И. К. был знаком с практикой т. н. работных домов и считал, что милостыня, пусть даже регулярная и щедрая, не только не решает проблему нищеты, но и усугубляет ее, развращая нищих, приучает к паразитизму (*Меньшиков М. О. Завещание о. Иоанна // Он же. Выше свободы: Ст. о России. М., 1998. С. 297*). По замыслу И. К., Дом трудолюбия должен был охватить все категории социальных низов — от детей-сирот, неработоспособных женщин и стариков до физически здоровых мужчин. Предполагалось не только предложить им полезную и доступную работу, но и создать условия, при к-рых они могли бы воспользоваться этой возможностью.

В Кронштадте, на Медвежьей ул., вполсл. названной в честь И. К. Сергиевской, было выстроено просторное здание (архитекторы В. О. Титов и А. Я. Силин) Дома трудолюбия (совр. адрес: ул. Фейгина, 7–9). Закладка его состоялась 23 авг. 1881 г., открытие и освящение — 12 окт. 1882 г. В 1885–1886 гг. при Доме

была устроена ц. во имя св. блгв. кн. Александра Невского.

Начало Дому положили 2 мастерские: пенькошпательная (в течение года за небольшую плату работало до 25 тыс. чел.) и картузная (ежедневно работало 5 тыс. чел.), работа в к-рых не требовала к.-л. специальных знаний, достаточно было желания трудиться. При участии И. К. открыли мастерскую для женщин, состоящую из 3 отделов: модного, белошвейного, вышивания и метки белья. Ежедневно здесь работало 30–40 чел. В систему учреждений социального призрения входили: богадельня для бедных женщин, где проживало от 14 до 22 бездомных старушек; ночлежный дом (располагался в 3-этажном каменном здании, построенном в 1888 на 84 муж. и 24 жен. места; за плату в 3 к. предоставлялись ночлег и стакан чая с хлебом); убежище для призрения сирот и детское дневное пристанище (соединение сиротского приюта и детского сада для детей, чьи родители работали в Доме; здесь бывало 4 тыс. чел. в год, постоянно проживало до 100 сирот); 2-й приют для малолетних беспризорников; дом милосердия.

Отдельно предусматривалась и социальная поддержка: выдача пособий и помощь на дому. Денежные пособия (временные, месячные и годовые — от неск. копеек до 20 р., регулярные пособия не могли превышать 1 р. 50 к.) выплачивались приходским «Попечительством во имя ап. Андрея Первозванного о бедных» (основано И. К. в 1874); помощь оказывалась и в виде выдачи одежды и обуви нуждавшимся. О нуждающихся предварительно собирались сведения: 1-го числа каждого месяца приходило множество стариков со свидетельствами от врачей о неспособности к физическому труду, к-рые получали небольшую пенсию (от 10 к. до 1 р. 50 к.). Под патронажем приходского попечительства в течение года находилось до 3 тыс. чел.

Система образования в Доме трудолюбия также была продуманной и дифференцированной, как для взрослых, так и для детей из малоимущих и нуждающихся семей. В 1890 г. были открыты воскресная школа для взрослых (обучалось более 250 чел. в год в возрасте от 14 до 45 лет), бесплатная начальная школа для детей (посещали более 250 чел. в год), 2 бесплатных начальных уч-ща — для



мальчиков (на 200 чел. в год) и девочек (на 150 чел.), обучение в к-рых велось по программе Мин-ва народного просвещения и было рассчитано на 3 года. Кроме того, уч-ще давало льготу по отбыванию воинской службы по 4-му разряду. Видимо, к уч-щам примыкали упоминаемые в нек-рых источниках вечерние

альная лечебница для женщин, возможно, она была подразделением амбулатории. При Доме трудолюбия были организованы платная публичная б-ка для взрослых (1-я общедоступная б-ка в Кронштадте), детская б-ка, бесплатная народная читальня, к-рую посещало до 9 тыс. чел. в год. По воскресным и праздничным дням проводились дневные и вечерние народные чтения-лекции (дневные были посвяще-



*Дом трудолюбия в Кронштадте. 1882 г. Архитекторы В. О. Титов, А. Я. Силин. Репродукция с рисунка нач. XX в. (РГБ)*

ны изучению и толкованию соответствующего дневного евангельского чтения, вечерние прохо-

дидли иногда с духовным пением). Работала книжная лавка для детей и взрослых, была собрана общедоступная зоологическая коллекция. Т. о., Дом трудолюбия имел 5 крупных построек: собственно Дом, ночлежный приют, дом «Попечительства св. ап. Андрея Первозванного о бедных», загородный дом милосердия и каменный 4-этажный странноприимный дом (1891).

Дом трудолюбия содержался почти исключительно попечением И. К., расходы составляли ок. 40 тыс. р. в год. За 20 лет существования Дома он внес на его нужды более 700 тыс. р. В нач. XX в. Дом трудолюбия оценивался более чем в 1 млн р.

Помимо учреждений, созданных для занятости взрослых и детей, в Доме трудолюбия существовал ряд благотворительных и общепросветительских заведений. К первым относилась народная столовая, где за небольшую плату ежедневно отпускались обеды, а в воскресные и праздничные дни устраивались благотворительные бесплатные трапезы на неск. сот человек. Столовая работала ежедневно 11 ч., отпуская от 400 до 800 обедов. Огороды, существовавшие при детской даче Дома трудолюбия, снабжали овощами всех живущих и работающих в Доме. В 2 специально оборудованных комнатах действовали бесплатные амбулатория и аптека. Городские врачи дежурили в амбулатории безвозмездно. Амбулаторию ежегодно посещало более 2,5 тыс. чел. Здесь же проводили вакцинацию, в т. ч. от оспы. Существовала специ-

альная лечебница для женщин, возможно, она была подразделением амбулатории. При Доме трудолюбия были организованы платная публичная б-ка для взрослых (1-я общедоступная б-ка в Кронштадте), детская б-ка, бесплатная народная читальня, к-рую посещало до 9 тыс. чел. в год. По воскресным и праздничным дням проводились дневные и вечерние народные чтения-лекции (дневные были посвяще-

ны изучению и толкованию соответствующего дневного евангельского чтения, вечерние проходили иногда с духовным пением). Работала книжная лавка для детей и взрослых, была собрана общедоступная зоологическая коллекция. Т. о., Дом трудолюбия имел 5 крупных построек: собственно Дом, ночлежный приют, дом «Попечительства св. ап. Андрея Первозванного о бедных», загородный дом милосердия и каменный 4-этажный странноприимный дом (1891). Дом трудолюбия содержался почти исключительно попечением И. К., расходы составляли ок. 40 тыс. р. в год. За 20 лет существования Дома он внес на его нужды более 700 тыс. р. В нач. XX в. Дом трудолюбия оценивался более чем в 1 млн р. В 1895 г. И. К. был назначен членом Комитета по устройству Домов трудолюбия в др. городах России. По поручению министра внутренних дел барон О. О. Буксгевден посетил неск. городов, изучая потребности и возможности организации в них Домов трудолюбия по образцу кронштадтского. Эти начинания получили поддержку и помощь вел. кнг. Александры Иосифовны. В 1886 г. был учрежден Дом трудолюбия в С.-Петербурге, в 1887 г.— в Пскове, а к 1896 г. их уже было 44: в 1888–1892 гг. было открыто 7 (в Смоленске, Тамбове, Киеве, Саратове, Орле, Митаве и Ярославле), в 1893 г.— 11 (в Твери, Вильне, Н. Новгороде, 2 в Варшаве, Гродно, Рязани, Вятке, Слободском, Елабуге и Кукарке), в 1894 г.— 13 (в Москве, Ковно, Херсоне, 2 в С.-Петербурге, Архангель-

ске, Полтаве, Царицыне, Чернигове, Петрокове, Люблине, Воронеже и Самаре) и в 1895 г.— 10 Домов трудолюбия (во Владимире, в Симбирске, Калуге, Торжке, Туле, Киеве, Витебске, С.-Петербурге, с. Белом и Одессе). За 20 лет по всей России было создано ок. 100 Домов трудолюбия. В первые годы существования они были своеобразной биржей труда, предназначенной для помощи в поиске или для предоставления работы лицам, ее утратившим. Дети, нетрудоспособные и профессиональные нищие оказывались вне поля их деятельности. Впосл. они решали более сложную задачу: дать работу не только ищущим, но и избегающим ее; главная цель заключалась в перевоспитании «профессиональных» безработных и в создании у них стойкой мотивации к самостоятельной трудовой жизни в дальнейшем (Белкина Е. Е. Открытие о. Иоанном Кронштадтским Работного дома в г. Калуге в 1895 г. // *ЕжБК*. 2009. Т. 1. С. 367–369).

Устройство Дома трудолюбия в Кронштадте не прекратило и частной благотворительности пастыря. Каждое утро т. н. строй или армия нищих (до 1 тыс. чел.) ждали милостыни у его дома. Случалось, что, находясь в толпе, он буквально одной рукой принимал от кого-то конверт с деньгами и, не вскрывая и не пересчитывая, др. рукой передавал кому-нибудь из просящих. И. К. распоряжался значительными суммами: по сведениям биографов, только по почте получал до 1 млн р. в год, прямые пожертвования, из рук в руки, учесть невозможно. К концу жизни он считался весьма состоятельным человеком. Однако по составленной судебным приставом А. Витовичем 21 дек. 1908 г. посмертной описи имущества и обнаруженному завещанию (Витович. 1915) оказалось, что перед смертью И. К. располагал скромным имуществом и небольшой суммой денег, неск. тыс. рублей завещал мон-рю на Карповке (Соллогуб. 1951. С. 39–40, 60). К концу жизни обстановка квартиры, в к-рой И. К. прожил 53 года, оставалась такой же простой, какой она была, когда он, получив назначение, приехал в Кронштадт, появились лишь книги и домашний иконостас в кабинете (Артамонов-Большаков. 1910 (1995). С. 263; Цветков. 1897. С. 40).

На средства И. К. были открыты и благоустроены несколько женских



мон-рей и скитов (с.-петербургский Иоанновский на Карповке (1900), *Пюхтицкий в честь Успения Пресв. Богородицы, Горницкий в честь Воскресения Господня, Феррапонтов Белозерский, даниловский в честь Казанской иконы Божией Матери* (1894) и Вауловский Успенский в Ярославской губ. (1903), *Вировский во имя Всемилоственного Спаса* в Седлецкой губ. и др.). Значительные средства И. К. передавал на строительство и поддержку именно жен. мон-рей, сведений о пожертвованиях в муж. обители меньше (в 1887 на пожертвование И. К. был восстановлен сгоревший Никифоров Важеозерский в честь Преображения Господня муж. мон-рь, при его помощи построено и в 1894 освящено столичное подворье этой обители; известны также пожертвования мужским *Артемиеву Веркольскому, Второафонскому в честь Успения Пресв. Богородицы и Городецкому в честь Феодоровской иконы Божией Матери* монастырям). Возможно, И. К. считал братию обязанной обеспечивать себя собственным трудом (*Сурский*. 1994. Т. 2. С. 435). В родном селе И. К. основал Сурскую Иоанно-Богословскую жен. обитель (1899) и снабдил сестер всем необходимым. В прошениях на имя еп. Архангельского и Холмогорского Иоанникия (Надеждина) об учреждении этого монастыря И. К. писал: «Опытном дознано, что иноческие обители весьма много способствуют не только религиозно-нравственному просвещению местного населения, но и материальному улучшению хозяйственного быта — наглядным примером трудолюбия. Заботясь о благосостоянии родины моей, села Суры, я пришел к убеждению, что основание в нем женской общины было бы весьма полезно в упомянутых отношениях. Ежедневное богослужение по уставу Святой Церкви, соблюдение постов, неустанное трудолюбие — все это, как живой пример, благоприятно повлияет на духовно-нравственное и сельскохозяйственное развитие населения» (ГААО. Ф. 310. Оп. 1. Д. 122. Л. 4; Д. 127. Л. 17). В с. Сура И. К. основал также церковное братство, передав ему подаренный почтателями пассажирский пароход «Св. Николай Чудотворец», отстроил новый каменный храм свт. Николая Чудотворца (1888–1891), лесопильню, меховой завод, часовню (1892) на могиле отца, а также каменное зда-



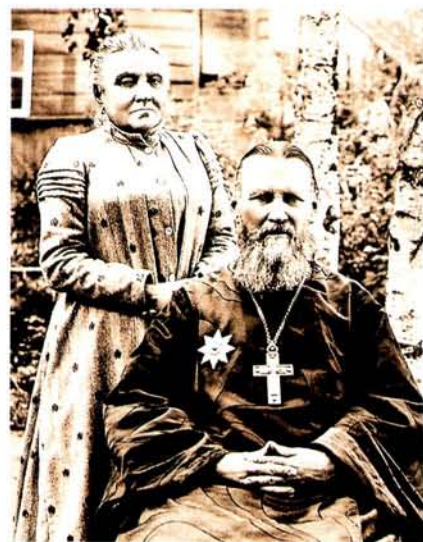
*Прав. Иоанн Кронштадтский и иером. Геннадий из Задне-Никифоровской пусты в Олонецкой губ. Фотография П. П. Шаумана. 1891 г. (РГБ)*

ние для открытой им церковноприходской школы (1894). Игуменья Сурской обители заведовала монастырской школой, попечителем был И. К., выделивший на финансирование школы капитал в 40 тыс. р.; школа содержалась на проценты с этого капитала.

При участии И. К. было открыто 2 подворья Сурского мон-ря — в Архангельске и С.-Петербурге; столичное подворье на Карповке в нач. XX в. стало самостоятельным Иоанновским монастырем. Точное число церквей, построенных или обновленных на средства И. К., назвать невозможно. Он жертвовал сам и призывал других жертвовать, в т. ч. и на церковные заграничные миссии. Так, свт. Николай (Касаткин) писал, что в июле 1900 г. начальник Корейской духовной миссии архим. Хрисанф (Щетковский) получил от И. К. посылку с Евангелием, 3 на престольными серебряными крестами, 2 полными иерейскими облачениями, литургическими сосуда-



ми и др. В окт. 1907 г. свт. Николай получил от И. К. пожертвование (1 тыс. р.) на нужды Православной Церкви в Японии, в апр. 1908 г. — еще 1 тыс. р. (*Дневники св. Николая Японского*. 2004. Т. 4. С. 279, 284–285; Т. 5. С. 339, 375). Также И. К. жертвовал средства на организацию и содержание школ, благотворительных учреждений и больниц. Многие благотворитель-



*Прав. Иоанн Кронштадтский с супругой. Фрагмент фотографии К. Булды. Нач. XX в. (ЦГА кинофотодокументов С.-Петербурга)*

ные общества в Российской империи считали И. К. своим членом.

В кон. 80-х — нач. 90-х гг. XIX в. окончательно сложился тот распорядок дня, которого И. К. с незначительными изменениями придерживался до последних лет жизни. Вставал в 4 ч. утра, ок. полудня посвящал утренним молитвам и иерейскому правилу. Молился, прогуливаясь в садике возле дома. Уже с утра, а иногда и с ночи И. К. ожидали многочисленные просители. В первые годы служения по утрам он выходил раздавать подавание собравшимся перед домом. Впосл. нищие выстраивались в своеобразные шеренги и ждали И. К. у ограды собо-

*Прав. Иоанн Кронштадтский на прогулке по родным местам. Фотография П. П. Шаумана. 1891 г. (РГБ)*

ра, где либо он сам, либо помощник раздавали определенную сумму группам по 10 чел. (*Цветков*. 1897. С. 41; РГИА. Ф. 651.



Оп. 1. Д. 1089. С. 25). Если прежде И. К., сопровождаемый просителями, шел на раннюю службу пешком, то, став всероссийски известным протоиереем, он, чтобы избежать натиска толпы, ехал зимой в саних, летом — в экипаже. Хотя И. К. выезжал прямо со двора, и за сани, и за экипаж цеплялись люди. Для беспрепятственного прохождения в собор на службу была построена специальная ограда, часто И. К. проходил в алтарь под охраной полиции. Утренняя начиналась ок. 5 ч., заканчивалась в 7 ч. Без перерыва И. К. начинал служить литургию, к-рая оканчивалась в 12 ч.; причащение длилось более 2 ч., хотя причащали из неск. чаш. После богослужения И. К. на 15–20 мин. заезжал домой выпить чаю, но чаще сразу же отправлялся к ожидавшим его паломникам в странноприимные дома и гостиницы. Во всех домах имелись большая комната или зал с иконами, где И. К. служил молебны и беседовал с богомольцами (*Александр (Семёнов-Тян-Шанский)*. 1990. С. 251). И. К. часто ездил в С.-Петербург: летом на пароходе, зимой до Ораниенбаума на саних, а далее по железной дороге. Почитатели стремились сопроводить пастыря на пароходе, поэтому для отдыха он укрывался либо в отдельной каюте, либо в капитанской рубке. В кон. XIX — нач. XX в. торговец П. А. Мотин подарил ему в личное пользование небольшой пароход «Любезный» (Там же. С. 61). Во время отъезда зимой на Балтийском вокзале, летом на пристани И. К. ждала толпа желающих увидеть его или подать ему письмо. Часто письма опускали в окно отъезжавшего вагона. В дороге И. К. прочитывал полученные записки, вычитывал вечернее правило. В обычный день он возвращался домой во 2-м ч. ночи. Спал не более 3–4 ч. в сутки на протяжении почти 53-летнего служения, часто не ложился спать вообще.

Всероссийская слава сделала И. К. желанным гостем в любом месте Российской империи, но первые 30 лет служения он почти не выезжал из Кронштадта дальше С.-Петербурга. Его звали закладывать и освящать церкви, больницы, благотворительные учреждения. Так, 1 сент. 1902 г. И. К. в присутствии главного командира Кронштадтского порта вице-адмирала С. О. Макарова отслужил молебен на начало строительства крон-

штадтского Морского собора во имя свт. Николая Чудотворца. Раз в месяц он на день приезжал в Москву, по предварительной договоренности служил в одном из храмов, в т. ч. в Успенском соборе Московского Кремля, посещал Троице-Сергиеву лавру. Отъезд из Москвы был торжественным: по Высочайшему повелению специально для И. К. открывались парадные (царские) комнаты Николаевского вокзала (*Сурский*. 1994. Т. 2. С. 270; *Соллогуб*. 1951. С. 12). Возможно, это был не только знак особого уважения, но и необходимая мера предосторожности, способ сохранить общественное спокойствие



*Прав. Иоанн Кронштадтский с семьей. Фотография К. Булды. Нач. XX в. (ЦГА кинофотодокументов С.-Петербурга)*

при скоплении народа. Распоряжением министра путей сообщения каждый раз для поездки в Москву и обратно ему предоставляли отдельное купе.

С 1888 г., обычно в кон. мая — нач. июня, И. К. отправлялся в с. Сура навещать родных (см.: Хроника посещения о. Иоанном с. Суры в 1888–1907 гг. / Сост.: В. Б. Милейко // *Кронштадтский пастырь: Церк.-ист. альм. М., 2002. Вып. 1. С. 40*). И. К. посетил мн. города империи: Астрахань, Архангельск, Брест, Вел. Устюг, Вологду, Воронеж, Выборг, Екатеринбург, Киев, Кострому, Курск, Н. Новгород, Самару, Одессу, Орёл, Ригу, Ростов-на-Дону, Саратов, Севастополь, Смоленск, Тулу, Харьков, Чернигов, Ялту, Ярославль и др. Неск. раз путешествовал по Волге (сохр. описания, относящиеся к 1893, 1894 и 1907), останавливаясь практически во всех городах и нек-рых селах от Углича до Царицына. Известны неск. особых поездок И. К. к больным за границу: одной из первых была поездка в Берлин (через Варшаву) помолиться о тяжелобольном рус. после гр. П. А. Шувалова. В 1901 г. И. К. посетил колонию прокаженных, расположенную в 25

верстах от ст. Молосковицы Балтийской железной дороги (*Михаил (Семёнов)*. 1903. С. 160).

**И. К. и царская фамилия.** Широкою известность получила поездка И. К. (в окт. 1894) в Крым к смертельно больному имп. Александру III. По свидетельству гр. С. Д. Шереметева, поездке содействовали супруга вел. кнг. Константина Николаевича вел. кнг. Александра Иосифовна и кор. эллинов Ольга Константиновна (*Шереметев С. Д. Александр III // Он же. Мемуары. М., 2001. С. 583*). И. К. прибыл в Крым вместе с вел. кнг. Александрой Иосифовной, кор. эллинов Ольгой Константиновной, вел. кнг. Марией Георгиевной (греч. принцессой, ставшей супругой вел. кнг. Георгия Михайлови-

ча) и принцем Гессенским Христофором Эрнстом Августом. Совместное путешествие с Высо-

чайшими гостями завершилось 8 окт. 1894 г.; в тот же день кронштадтский пастырь отслужил обедню и молебен. На следующий день с И. К. встречался и беседовал наследник престола, буд. имп. Николай II. 10 окт. пастырь встретился с больным царем, а 12 окт. бóльшая часть имп. семейства, пребывавшего в Крыму, присутствовала на литургии, которую в Ореандской ц. служил И. К. Наследник впервые увидел служение, столь непохожее на привычное ему с детства придворное. «Он очень резко делает возгласы, — заметил Николай Александрович, — как-то выкрикивает их — он прочел свою молитву за Папа, которая произвела сильное впечатление на меня». На обедне присутствовала и невеста наследника, буд. имп. Александра Феодоровна (*Дневники имп. Николая II. М., 1991. С. 41*). С имп. Александром III И. К. встречался еще дважды: 17 и 20 окт. 1894 г., присутствовал при его кончине. Умиравший Александр III назвал кронштадтского пастыря праведником, которого любит русский народ (О. Иоанн у Государя Императора Александра III // *Кронштадтский пастырь. СПб., 1912. № 3. С. 395*). После кон-



чины императора И. К. сопровождал его тело в С.-Петербурге.

В 1894 г. имп. Николай II повелел И. К. присутствовать при бракосочетании Их Величеств, пожаловав ему драгоценный наперсный крест. В 1895 г. И. К. присутствовал на крещении 1-й дочери царя — вел. кнж. Ольги Николаевны, получив в качестве подарка царский портрет с подписью государя. В мае 1896 г. пастырь участвовал в служении литургии в московском Успенском соборе на коронационных торжествах.

В 1902 г. вел. кнг. Милица Николаевна заявила дяде царя, вел. кн. Сергею Александровичу, что лионский «магнетизер» Филипп, обещавший Николаю II и Александре Феодоровне помощь в рождении наследника, на свою деятельность имеет благословение И. К., к которому ездил в Кронштадт. Проверивший сообщение вел. князь удостоверился в том, что И. К. встречался с Филиппом лишь однажды в имени Милицы Николаевны и благословения не давал. Напротив, И. К. заявил, что лионский врачеватель «действует от духа прелести, нехороший человек, его молитвы негодны... от таких молитв плод жить не может» (*Слюнькова И. Н. О пребывании на празднике в Сарове 1903 г. Царской семьи // V Всерос. ист. науч.-практ. конф., посвящ. 100-летию канонизации Серафима Саровского. Саров, 2004. С. 134*). После случившегося в царской семье к И. К. не обращались, только в 1904 г. пригласили на крестины наследника престола цесаревича Алексея Николаевича. Вместе с высшими иерархами И. К. участвовал в совершении крещения и служении литургии в Петропавловской ц. Петергофского дворца. К этому торжеству ему был Высочайше пожалован золотой наперсный крест с украшениями.

В околоцерковной среде бытует неск. легенд о встрече И. К. с Г. Е. *Распутиньм*. Согласно одной из них, однажды Распутин приехал на богослужение в Андреевский собор, простоял всю службу на коленях. Когда И. К. вышел из алтаря, то сразу же заметил сибир. странника, выделил его из неск. тысяч молившихся, благословил и причастил (*Терещук А. В. Григорий Распутин: Последний «старец» империи. СПб., 2006. С. 44–46*). Существуют и противоположные свидетельства. Так, певчий соборно хора вспоминал, как по окончании



Прав. Иоанн Кронштадтский.  
Фотография. 1906 г. (РГБ)

службы к И. К. подошел Распутин, к которому пастырь в резкой форме отказал в благословении (*Макушинский А. Воспоминания бывшего певчего Кронштадтского Андреевского собора // Св. Иоанн Кронштадтский в восп. современников. СПб.; М., 2003. С. 126–127*). Насельницы столичного Иоанновского мон-ря, окормлявшиеся И. К., сделали все возможное, чтобы Распутин прекратил посещение обители (*Евлогий (Георгиевский). 1994. С. 203–204*).

**Общественно-политическая позиция И. К.** Назначение в 1907 г. И. К. членом Святейшего Синода можно рассматривать как офиц. поддержку его церковно-общественной позиции, четко заявленной в годы политических нестроений 1905–1907 гг. Революционные катаклизмы, в т. ч. в Кронштадте, И. К. воспринимал как беснование, утверждал, что «если в России так пойдут дела, и безбожники и анархисты-безумцы не будут подвержены праведной каре закона, и если Россия не очистится от множества плевел, то она опустеет, как древние царства и города». При этом пастырь осуждал и «высшее правительство, потворствовавшее беспорядкам» (*Александр (Семёнов-Тян-Шанский). 1990. С. 243*). Русско-япон. войну (1904–1905) И. К. воспринял как суд и наказание Божие, обличал безверие, праздность, стремление к роскоши и удовольствиям образованных и состоятельных людей, пьянство, сквернословие и маловерие простого народа. Объектом особых опасений

И. К. была деятельность революционной антицерковной интеллигенции. Главной причиной революционного брожения в России он считал отпадение людей от Церкви. Еще до революционных событий 1905–1907 гг. широкую известность получило выступление И. К. против евр. погрома в Кишинёве 6–8 апр. 1903 г. Ознакомившись с первыми сообщениями о погроме, И. К. безоговорочно осудил погромщиков, заявив, что «вместо праздника христианского (6 апр. 1903 — 1-й день правосл. Пасхи.— *Авт.*) они устроили скверноубийственный праздник Сатане» (*Мои мысли по поводу насилий христиан с евреями в Кишиневе // Материалы для истории антиеврейских погромов в России. Пг., 1919. Т. 1. С. 352*). После такого высказывания «правые» не только критиковали И. К., но и угрожали ему. Когда через нек-рое время поступила информация о том, что погром был следствием провокации, И. К. вынужден был публично извиниться, за что подвергся нападкам со стороны либеральных кругов (*Киценко. 2006. С. 298*). В годы революции 1905–1907 гг. И. К. был избран почетным членом Союза русского народа, освящал хоругви и знамя союза, жертвовал деньги на его нужды. Однако, выступая против революционеров и видя в них преимущественно безбожников, И. К. не разделял националистической фразеологии черносотенцев.

Резкое неприятие встречали у И. К. религиозные искания Л. Н. Толстого (О душепагубном еретичестве гр. Л. Н. Толстого. СПб., 1907<sup>4</sup>). Толстой знал об этом: 3 авг. 1890 г. в письме своему единомышленнику кн. Д. А. Хилкову он писал об И. К. и о его почитателях: «Между нами и ими, то есть их деятельностью и нашей... нет ничего общего» (*Толстой Л. Н. ПСС. М., 1992<sup>р</sup>. Т. 65. С. 134–135; Т. 79. С. 271*). Для рус. общества рубежа XIX и XX вв. отношение к Толстому и его учению и к И. К. стало критерием отношения к Русской Церкви и Православию вообще, а также знаком общественно-политической позиции, своеобразной «партийной принадлежности».

После разрешенной Манифестом 17 окт. 1905 г. свободы слова нападки на И. К. со страниц леворадикальной печати, имевшие место и ранее, усилились: его критиковали за



выступления против Толстого, за резкое неприятие революционного движения и поддержку самодержавной формы правления. В газетах писали, что И. К. окружил себя недостойными людьми, разворовавшими значительную часть пожертвованных, к-рые контролировали общение паломников с ним, допуская преимущественно тех, с кого можно было получить мзду; что особой статьей доходов стало распространение молитв, якобы составленных И. К., крестиков и др. предметов, «освященных» им (О. Иоанн Ильич Сергиев, прот. Андреевского собора в Кронштадте. СПб., 1890. С. 5, 6). На основе этих «разоблачительных» материалов бывш. епархиальный миссионер В. П. Протопопов написал в дек. 1907 г. представил публике пьесу «Черные вороны», высмеивавшую И. К. и его окружение. Пастырь был изображен как псевдоцелитель, а его сторонники — как сектанты. Неск. иерархов, в т. ч. митр. Московский сщмч. *Владимир (Богоявленский)*, а также представители белого духовенства выступили в защиту И. К. 11 дек. 1907 г., во время аудиенции у имп. Николая II, еп. Саратовский сщмч. *Ермоген (Долганёв)*, сщмч. *Серафим (Остроумов)* и прот. св. *Иоанн Восторгов* подробно рассказали о травле пастыря. Царь отдал приказ П. А. *Столыпи-ну* снять пьесу с репертуара (*Артамонов-Большаков*. 1910 (1995). С. 766, 778–779; *Дневники св. Николая Японского*. 2004. Т. 5. С. 354–355).

Активные почитатели И. К. (протопр. А. А. *Дернов* и др. заслуженные столичные протоиереи, представители аристократии и чиновничества) решили основать Общество для защиты о. Иоанна от клеветы. Был разработан устав об-ва, получено согласие И. К., но митр. С.-Петербургский и Ладожский *Антоний (Вадковский)* не благословил начинание. Лишь в 1909 г., после Высочайшего повеления увековечить память И. К., об-во было официально учреждено под председательством протопр. *Дернова*. Общество издавало ж. «*Кронштадтский пастырь*», оказывало духовную и материальную помощь нуждающимся, открыло странноприимный дом для паломников, приют для девочек-сирот, б-ку и др.

Служение И. К. было отмечено мн. церковными и гос. наградами. Указом духовной консистории от

16 марта 1860 г. он был награжден набедренником; 21 апр. 1861 г.— бархатной фиолетовой скуфьей; 26 марта 1866 г.— бархатной фиолетовой камиллавкой («за отлично-усердную службу при Кронштадтской гимназии в качестве законоучителя»). 23 окт. 1869 г. И. К. было получено благословение Святейшего Синода «за усердную службу и ревностное исполнение обязанностей». 19 апр. 1870 г. И. К. удостоился золотого наперсного креста от Святейшего Синода. 26 апр. 1875 г. он был возведен в сан протоиерея. В 1881 г. по благословению столичного митрополита И. К. было дозволено принять и носить подаренный прихожанами крест с драгоценными украшениями. В годы царствования имп. Николая II он был удостоен палицы (1895), митры (1899), 2 благодарностей Синода. Светские власти также многократно отмечали служение И. К. 26 авг. 1856 г. он получил бронзовый наперсный крест и «светлобронзовую медаль» на андреевской ленте в память о войне 1853–1856 гг.; 15 апр. 1878 г. («за отлично-усердную службу при Кронштадтской гимназии») был награжден орденом св. Анны 3-й степени, а 15 мая 1883 г.— орденом св. Анны 2-й степени. В 1887 г. И. К. стал кавалером ордена св. Владимира 4-й, а в 1891 г.— 3-й степени. В связи с коронацией имп. Николая II в 1896 г. И. К. получил орден св. Анны 1-й степени. Утверждения некоторых биографов о награждении И. К. орденом св. Александра Невского не находят документального подтверждения. Служение и деятельность И. К. были отмечены также знаками Имп. Российского об-ва спасения на водах (серебряным в 1891 и золотым в 1893), Имп. Православного Палестинского об-ва (1893), Об-ва восстановления Православия на Кавказе (знаком св. Нины 3-й степени в 1891 и 2-й степени в 1893), Холмского правосл. братства (золотым знаком 1-й степени). Кроме того, И. К. имел дипломы почетного члена мн. благотворительных об-в России.

По преданию, И. К. благословил на подвижническую жизнь мч. *Виктора Матвеева*, прп. *Варсонофия (Плиханкова)* Оптинского, прот. св. *Алексия Мечёва*, буд. епископов *Арсения (Жадановского)* и *Варсонофия (Вихвелина)*. Он общался с прп. *Анатолием (Копьёвым (Зерцаловым))* Оптинским, с игум. *Таисией (Солоповой)*, с игум. *Антонией Московской*

(Троилиной), со схиигум. *Ангелиной (Сергеевой)*, с С. А. *Нилусом* и со мн. др.

В последние годы жизни И. К. страдал от воспаления предстательной железы. Мучительные боли не давали ему покоя ни днем, ни ночью, прекращаясь лишь на 15–20 мин. Только во время служения литургии боль утихала. В последние дни И. К. почти ничего не слышал, что явилось следствием удара, полученного от некоего студента во время революционных событий 1905 г. По нек-рым сведениям, незадолго до кончины его посетил архиеп. Ярославский свт. *Тихон (Беллавин)* (*Е. К.* 1909. С. 34–35). 10 дек. 1908 г. И. К. совершил последнюю литургию, затем ежедневно причащался на дому. После долгой прогулки в экипаже 17 дек. И. К. простудился и окончательно слег; 19 дек. пребывал в полубессознательном состоянии и смог причаститься Св. Таин только Св. Крови. Раннюю литургию в ночь на 20 дек. служили в 3 ч., чтобы успеть последний раз причастить умирающего. Ок. 4 ч. утра свящ. Иоанн Александрович Аржановский (в монашестве архим. Иаков, 1868–1931) и соборный свящ. Николай Петровский причастили И. К. С 6 ч. утра родственник И. К., прот. Иоанн Орнатский (брат сщмч. *Философа Орнатского*), читал отходную. В 7 ч. 40 мин. И. К. скончался.

Его похороны стали общественно значимым событием. Невзирая на сильный мороз, в Кронштадт устремились тысячи паломников. По завещанию И. К. местом его погребения должен был стать храм прор. Илии и прав. Феодоры (небесных покровителей его родителей) в крипте с.-петербургского Иоанновского жен. монастыря на Карповке. Еще в 1904 г. И. К. ходатайствовал перед императором и получил разрешение императора и митр. С.-Петербургского Антония (Вадковского) быть погребенным в Иоанновском мон-ре в качестве исключения из существовавшего законодательства. И. К. просил, чтобы его тело в С.-Петербург сопровождал еп. Гдовский сщмч. *Кирилл (Смирнов)*, а отпевание совершил митр. Антоний (Вадковский). Гроб с останками И. К. был выставлен в кронштадтском Андреевском соборе, всю ночь на 22 дек. шло прощание с пастырем, непрерывно совершались панихиды. Заупокойные службы по завещанию И. К. совер-







Петра и Николая Николаевичей. В рескрипте от 12 янв. 1909 г. на имя митр. Антония (Вадков-

*Иоанновский мон-рь на Карповке в С.-Петербурге. Фотография. 2007 г.*

шал еп. Гдовский Кирилл. Утром 22 дек. после литургии и панихиды траурная процессия направилась по льду Финского зал. к железной дороге в Ораниенбаум. Гроб везли на катафалке в сопровождении 94-го Енисейского полка, несколько военных оркестров и более чем 20 тыс. чел. В Ораниенбауме гроб был помещен в вагон специального траурного поезда и доставлен на столичный Балтийский вокзал, откуда много увеличившаяся процессия двинулась на Карповку. По пути следования служились литии или панихиды. Во время частых остановок желающие прощались с усопшим, поскольку вход в Иоанновский монастырь был ограничен. Одна из остановок была у здания Синода, гроб был внесен в помещение, и была совершена лития. По особому повелению государя для совершения литии на нек-рое время траурное шествие остановилось у Зимнего дворца. В монастырском верхнем соборе на Карповке несколько архиереев во главе с митр. Антонием и в сослужении ок. 60 пресвитеров и 20 диаконов отслужили литургию и чин отпевания. Затем гроб был перенесен в нижнюю церковь-усыпальницу, помещен в беломраморную гробницу и закрыт массивной мраморной плитой с изображением креста, Евангелия и резной митры. В 1911 г. на гробнице был помещен образ прп. Иоанна Рильского работы академика живописи Н. П. Шаховского. Перед образом горела неугасимая лампада. На гроб от имени имп. Александры Феодоровны обер-церемониймейстером Двора гр. В. А. Гендриковым был возложен крест из цветов. На груди почившего лежал венок, присланный вдовствующей имп. Марией Феодоровной. 25 дек. 1908 г. поклониться гробнице прибыли вел. княгини Милица и Анастасия Николаевны — супруги вел. князей

ского) имп. Николай II назвал почившего «великим светильником Церкви Христовой» и «молитвенником Земли Русской» (Высочайший рескрипт // ЦВед. 1909. № 3. С. 11–12).

По определению Синода от 15 янв. 1909 г., 28 янв., на 40-й день после кончины И. К., митрополиты С.-Петербургский, Московский и Киевский совершили заупокойную литургию, затем — панихиду. Архиереи и протопресвитеры придворного и военного духовенства также отслужили заупокойную литургию и панихиду в подведомственных им храмах, духовно-учебных заведениях и церковных школах. Синод установил 20 дек., в день кончины пастыря, ежегодно служить заупокойную литургию и литию по И. К. во всех храмах империи. В 1-ю годовщину кончины И. К. всех епархиальных преосвященных и протопресвитеров придворного и военного духовенства обязали устроить внебогослужебные собеседования с чтением на темы, посвященные памяти имп. Александра III и И. К. Предусматривалось приглашение духовенства к пожертвованиям на учреждение стипендий им. Иоанна Кронштадтского и к приобретению его портретов для размещения в актовых залах духовных учебных заведений. В программы семинарий (по гомилетике и практическому руководству для пастырей) планировалось ввести изучение биографии И. К. Архангельский архиерей должен был представить в Синод заключение об учреждении уч-ща пастырства им. Иоанна Кронштадтского; ранее открытое в Житомире уч-ще получило его имя. Иоанновский жен. мон-рь, где был погребен кронштадтский пастырь, возводился в ранг первоклассного. Синод выпустил распоряжение напечатать портреты почившего (в количестве 40 тыс. экз.) и разослать их по всем церковным школам империи (Определение Св. Синода // ЦВед. 1909. № 3. С. 12–13). Подобное увекове-

чивание памяти пастыря было в синодальной истории впервые. Речь шла о подготовке материалов к канонизации И. К.

Сразу после погребения гробница И. К. стала местом паломничества многочисленных богомольцев. В особых книгах, заведенных в Иоанновском монастыре, фиксировалось множество чудес, совершавшихся по молитвам к пастырю. Главной целью «Общества памяти о. Иоанна Кронштадтского» (17 марта 1909–1917) стала подготовка прославления И. К. На страницах ж. «Кронштадтский пастырь» публиковались жизнеописания, фиксировались чудеса. Прилегающие к мон-рю улицы становились мемориальной зоной. Постановлением Городской думы Силин пер. был переименован в Иоанновский, соседний назван Сурским.

В 1918 г. по благословению Патриарха Московского св. Тихона в кронштадтской квартире И. К. была освящена ц. во имя Св. Троицы (закрыта в 20-х гг.). В 1923 г. был закрыт Иоанновский монастырь, но верующие приходили к обители как к месту упокоения подвижника. Родственники И. К. решили перезахоронить его останки на Смоленском кладбище. Спустя некоторое время они получили необходимый мандат на захоронение, но на Богословском кладбище города. Однако монахини, проживавшие несколькими общинами в городе, выступили против перенесения останков, в результате родственники отказались от идеи перезахоронения. Президиум Ленсовета принял секретное постановление: «Помещение гробницы Иоанна Кронштадтского замуровать, и спустя два-три месяца гроб опустить ниже на один-два аршина, а пол над могилой забетонировать» (см. подробнее: Шкаровский. 2006). С апр. по июнь 1926 г. мощи И. К. в оцинкованном гробу были сокрыты под полом усыпальницы на глубине 0,8–1,6 м и пол забетонирован. Среди верующих распространялись слухи о том, что мощи якобы тайно вывезены и перезахоронены на одном из кладбищ Ленинграда или уничтожены. Но поток паломников на Карповку не иссякал: люди приходили к внешней стене мон-ря с молитвой к И. К., над окном недоступной крипты был выбит крест, стояли свечи, лежали записки.





Первые предложения канонизировать И. К. прозвучали в 1953 г. на Соборе епископов РПЦЗ; 3 июня 1964 г. Собор епископов РПЦЗ постановил «признать праведного отца Иоанна Кронштадтского Божиим Угодником, причисленным к лику Святых, в земле Российской просиявших». Торжественное прославление состоялось 19 окт. 1964 г. Представителями правосл. общественности это решение было оценено неоднозначно, в нем видели политические мотивы. «Русские участники заседания комиссии «Веры и устройства», проф. прот. Г. Флоровский, проф. прот. И. Мейендорф, проф. Б. Евдокимов делились мнениями по поводу постановления Карловацкого собора о канонизации прот. И. Кронштадтского,— писал архиеп. Алексей (Ридигер; в посл. Патриарх Московский и всея Руси Алексей II).— Реакция у всех на этот акт отрицательная. По словам прот. И. Мейендорфа, митрополит Анастасий еще три года тому назад поставил решительное вето на вопрос канонизации, считая себя частью Русской Церкви, а такое решение может принимать

Соборе 7–10 июня 1990 г. И. К. был причислен к лику святых РПЦ. В восстановленном Иоанновском мон-ре раскрыт и отреставрирован храм, являющийся усыпальницей. Мощи святого, опущенные ниже уровня пола и забетонированные, не обретыены. Каменная гробница установлена на прежнем месте, вероятно над мощами.

Почитание И. К. приобретает все большие масштабы. К 2010 г. во имя И. К. освящены женский монастырь в с. Кислуха Алтайского края, неск. храмы в городах Ютика (близ Джорданвилла, США), Сан-Диего (США), Гамбург (Германия), Кастровиллари (Италия), Москва, С.-Петербург, Киев, Минск, Одесса, Волгоград, Ростов-на-Дону, Брянск, Чебоксары, Кострома, Тверь, Владивосток, Тольятти, Красноуральск; при Казанской ДС, в Поморском гос. ун-те в Архангельске; в городах Судак (Крым, Украина), Локса (Эстония), Электросталь, Мытищи и пос. Белые Столбы Московской обл., Всеволожск, в поселках Вырица, Подборовье, в с. Павлове Ленинградской обл., Жигулёвске и пос. Волжский Утёс Самарской обл., Гай и поселках Саракташ Оренбургской обл., Берёзов-

празднование 180-летия со дня рождения И. К. в С.-Петербурге прибыло ок. 350 представителей храмов, приходов, школ, различных учреждений, посвященных святому, из 93 епархий РПЦ, а также из США, Канады, Австралии, Европы. В 1999 г. в восстановленной квартире И. К. в Кронштадте (ул. Посольская, д. 21, кв. 12) был открыт мемориальный музей, в С.-Петербурге и др. городах регулярно проходят церковно-научные Свято-Иоанновские чтения. Именем И. К. названа одна из площадей С.-Петербурга, на которой находится посвященный ему храм. В июне 2000 г. в с. Сура открыт Музей св. Иоанна Кронштадтского.

*Свящ. Филипп Ильяшенко,*

*С. Л. Фирсов*

**Сочинения.** Наследие И. К. обширно и в наст. время опубликовано не полностью, включает преимущественно гомилетические труды (проповеди, Слова, поучения) и дневниковые записи. В 1890–1894 гг. было издано Полное собрание сочинений И. К. в 6 томах, в к-рое вошли «Катехизические беседы», Слова на Господские и Богородичные праздники, годичный цикл воскресных проповедей, поучения и речи на храмовые праздники кронштадтского Андреевского собора и в гос. торжественные дни, а также выдержки из дневника И. К. под названием «Моя жизнь во Христе». Издание было рекомендовано Святейшим Синодом для б-к, церковноприходских школ и законоучителей (ЦВед. 1894. № 8. С. 81); уже в 1893–1894 гг. было осуществлено 2-е издание. В 1897–1903 гг. опубликовано 2-е собрание сочинений, названное издателями полным, хотя в него были включены только Слова и речи за 1896–1902 гг. В 1912 г. было начато 3-е издание Полного собрания сочинений, однако напечатан только 1-й т. В 1993–1994 гг. переиздано Полное собрание сочинений И. К. (репринт, в 6-й т. включены «Мысли о Церкви и православном богослужении», изд. в 1905), а в 2006 г. вышло собрание сочинений (перенабор), к-рое объединило собрания 1890–1894 и 1897–1903 гг.

Особую известность приобрела кн. «Моя жизнь во Христе», только при жизни И. К. выдержавшая 8 изданий. Из ее текста составлялись тематические подборки, напр. 12 выпусков «Извлечений»: «О Святой Троице», «О храме Божием...», «О вере



*Надгробие  
над мощами прав. Иоанна  
Кронштадтского  
в Иоанновском мон-ре  
в С.-Петербурге.  
Фотография. 2007 г.*

лишь Поместная Церковь в целом... Вышеназванные лица, с которыми были беседы на эту тему, считают акт канонизации больше политическим, чем церковным делом, и выражают сожаление, что карловчане будут подчеркивать политические высказывания прот. И. Кронштадтского и тем самым затруднят канонизацию его всей Русской Церковью» (Отчет архиеп. Алексея Ридигера о заседании комиссии «Веры и устройства» в г. Аргусе, Дания // ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 537).

В окт. 1989 г. Архиерейский Собор РПЦ поручил Комиссии по канонизации подготовить материалы для прославления И. К. На Поместном

Новосибирска), Березник Архангельской обл., Карамышево и дер. Лудони Псковской обл., в поселках Мокроус и Алексеевка Саратовской обл. и др.

Именем пастыря названы благотворительные заведения, приюты, медицинские и учебные заведения, в т. ч. епархиальные Свято-Иоанновские богословско-педагогические курсы (С.-Петербург), правосл. гимназии в городах Оренбург, Бийск и Железнодорожный Московской обл., школы при *Макариевом Решемском мон-ре*, костромском Богоявленско-Анастасиинском мон-ре, Душепопечительский центр (Москва), Православное братство трезвости (Луцк, Украина) и др. В 2009 г. на







и надежде христианской», «О любви к ближним» и т. п. В 1894 г. вышел 6-й т. сочинений под названием «Моя жизнь во Христе», к-рый включал новую подборку дневниковых записей «Мысли о богослужении православной Церкви». В том же году было издано «Продолжение» 6-го т. — «Мысли о Церкви и православном богослужении». И. К. публиковал выдержки из своих дневников вплоть до смерти. Кн. «Правда о Боге, мире и человеке» (1900) составлена из дневников за 1894–1899 гг.; на ее основании создано 6 выпусков брошюр «Об иконопочитании...», «О таинстве Покаяния...», «О причащении Святых Таин», «О почитании и призывании святых в молитвах», «О молитвенном поминовении живых и усопших», «О Пресвятой Богородице». В кн. «Благодатные мысли о небесном и земном» (1901) вошли дневники за 1895 г. В 1902 г. «Общество распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви» издало «Христианскую философию» — извлечения из дневников И. К. за 1897–1899 гг., расположенные по плану, который был выработан под непосредственным рук. И. К. Дневники за 1902 г. опубликованы частично в кн. «Жизнь в недрах Церкви» (1903). В 1905 г. то же об-во издало дневники И. К. под общим заглавием «Моя жизнь во Христе» в 4 томах: первые 2 тома были взяты из 1-го издания Полного собрания сочинений, в 3-й т. вошли дополненные «Мысли о Церкви и православном богослужении», 4-й т. под названием «Путь к Богу» включал части «Христианской философии», «Жизни в недрах Церкви» и др. изданий. Дневники за 1905–1906 гг. опубликованы под заглавием «Слово мудрости духовной» (1908) и «Горе сердца» (1908). В год смерти И. К. вышла кн. «Созерцательное подвижничество», включившая выдержки из дневников за 1906–1907 гг. Наконец, в 1909 г. издан последний подготовленный при жизни И. К. сборник дневниковых записей за 1907–1908 гг. «Живой колос с духовной нивы о. Иоанна Кронштадтского». При жизни И. К. была опубликована лишь малая часть его дневников; тетради за 1856–1884, 1890–1892, 1894, 1897–1898 гг. хранятся в ГАРФ (Ф. 1067), а последняя тетрадь за 2-ю пол. 1908 г. — в РГИА (Ф. 2219). С нач. 90-х гг. XX в. ведет-

ся работа по расшифровке и изданию архива И. К. Изд-во Валаамского монастыря в 1997 г. опубликовало предсмертный дневник И. К. В 1998 г. изд-во «Отчий дом» по благословению Святейшего Патриарха Алексия II приступило к подготовке издания полного корпуса дневников И. К. 1-й т. вышел в 2001 г. С 2005 г. параллельное издание осуществляет фонд «Память мучеников и исповедников Русской Православной Церкви» (изд-во «Булат»).

Отдельными выпусками при жизни И. К. издавались его проповеди, не вошедшие в собрания сочинений, такие как «Против графа Л. Н. Толстого, других еретиков и сектантов нашего времени и раскольников» (1902), «О душепагубном еретичестве гр. Л. Н. Толстого» (1905), «Новые грозные слова о. Иоанна (Кронштадтского) «О страшном суде Божиим, поистине грядущем и приближающемся»: 1906–1907 гг.» (1907) и др., а также тематические подборки его Слов: «Поучения и слова в Неделю св. отец» (1890), «Поучения и слова в Неделю Фомину» (1890) и др. При жизни И. К. была напечатана его канд. дис. «О кресте Христовом в обличение мнимых старообрядцев» (1897).

**Богословские воззрения.** В то время как жизни и практической деятельности И. К. посвящено множество работ (более 1200 библиографических единиц), его богословские воззрения исследованы недостаточно; это касается прежде всего дневников И. К., в к-рых преимущественно выразилось его опытное богословие. Дневник И. К. вел большую часть жизни и поверял ему самые сокровенные мысли и переживания. В качестве предисловия к изданию выдержек из дневника он писал: «Все содержащееся в нем есть не иное что, как благодатное озарение души, которого я удостоился от Всепросвещающего Духа Божия в минуты глубокого к себе внимания и самоиспытания, особенно во время молитвы» (Моя жизнь во Христе // ПСС. Т. 4. Предисловие (здесь и далее цит. по изд.: Моя жизнь во Христе, или Минуты духовного трезвения и созерцания, благоговейного чувства, душевного исправления и покоя в Боге: Извлечение из дневника // ПСС. 2-е изд., испр. автором. СПб., 1893–1894, 1994<sup>р</sup>. Т. 4–5)). В дневниках И. К. содержится его размышления о Боге, о Церкви, о по-



Прав. Иоанн Кронштадтский.  
Акварель. Кон. XIX в.  
(Иоанновский мон-рь, С.-Петербург)

читанию Божией Матери и святых, о домостроительстве спасения рода человеческого, о церковных таинствах и др. Эти размышления проникнуты живой верой, записаны восторженным, поэтичным языком, к-рый по форме нередко приближается к языку богослужебных гимнов. В высказываниях на вероучительные темы И. К. не выходил за рамки современной ему рус. богословской науки, однако, как боговидец, он живо, многогранно и во многом ново излагал основы правосл. веры. На рубеже XIX и XX вв. пример опытного богопознания для мн. современников И. К. явился настоящим откровением. По высказыванию прот. Михаила Помазанского, ценность богословия И. К. «в том, что его личная жизнь оправдала, доказала, осуществила его веру» (Помазанский. 1958. С. 83).

Будучи выпускником ДА, И. К. сохранил на всю жизнь глубокое уважение к богословской науке и всегда оставался признательным академики за полученные в ней знания, благодаря к-рым, по его словам, в нем «развилось и окрепло религиозное чувство, которое было вселено еще благочестивыми родителями» (Слово в день памяти преподобного отца нашего Иоанна Рыльского, 19 октября 1899 года // Св. прав. о. Иоанн Кронштадтский: Восп. самовидцев. М., 2004. С. 25; см. также: Посещение Московской духовной академии отцом Иоанном Кронштадтским. М., 1895. С. 26–27). Ко времени его





обучения рус. богословская школа уже вполне состоялась как школа. Символично, что в те годы, когда И. К. учился в СПбДА, ректором и преподавателем в ней был митр. Макарий (Булгаков), создатель классической системы догматического богословия. Жизнеописания И. К. не сообщают о его духовных наставниках ни во время обучения, ни после. Воспитанный малообразованными родителями в простоте народной веры, И. К. видел причину своего духовного развития единственно в причастности к Церкви. По его убеждению, именно жизнь в Церкви развила в нем дары, к-рыми он обладал; как заметил митр. Вениамин (Федченков), его «воспитала Церковь» (*Вениамин (Федченков)*. 2005. С. 27, 241). В годы академической учебы И. К. активно изучал святоотеческое наследие. Из древних отцов он более всего любил свт. Иоанна Златоуста, к-рый стал для него «духовным руководителем, наставником — как бы «старцем» на всю последующую идеологию и деятельность» (Там же. С. 68); из русских — свт. Филарета (Дроздова), которого называл «русским Златоустом» (Там же. С. 924) и глубоко почитал. После написания и защиты вполне школьной канд. дис. «О кресте Христовом...» одним из первых самостоятельных сочинений И. К. стали «Катехизические беседы», читанные им в Кронштадте. Их план следует Догматике митр. Макария с нек-рым необходимым для катехизиса упрощением: троический догмат, учение о Боге Творце, затем о Боге Промыслителе, с последующим рассмотрением искупления как «чрезвычайного» или частного Промысла Божия о человеке; имеются и текстуальные совпадения (ср., напр.: *Макарий (Булгаков)*, митр. Православно-догматическое богословие: В 2 т. СПб., 1868. Т. 1. С. 350 и Катехизические беседы. 1993. С. 22). Однако уже в этот, ранний, период творчества И. К. воспринимал систему догматического богословия, подчас схоластичную, живо, вне отрыва от церковного Предания и жизни в Церкви. В изложении вероучительных истин для И. К. характерно стремление связать их с опытом внутренней жизни. И. К. говорил, что всегда исполнял «древнее великое правило: познай самого себя», посредством чего ему открылись не только немощи человеческой природы, но и «главные

свойства Божии»: «Я на себе познаю, я испытал, насколько Господь наш милосерд, долготерпелив, всемогущ, в помощи нам скоропослушлив» (Беседа с пастырями в Сарапуле. 2005. С. 246). Этот принцип положен и в основу последней крупной работы И. К. «Христианская философия» (1902). 1-я гл. рассматривает «богодарованную красоту» человека, описание к-рой почерпнуто из живого созерцания: «Благодарю Тебя, Господи, верховный, премудрый, велелепотный, прекраснейший, всемогущий Творче и Художниче всех тварей, создавший всех и все с изумительным великолепием и восхитительною красотой, и особенно венец земных тварей — человека и наипаче созданную от ребра... Но даруй нам благодать смотреть чисто, неблаженно, безгрешно на все дела Твои и на прекраснейшее дело рук Твоих — человека...» (Христианская философия. 2004. С. 17). Из осознания затруднительности «неблаженного» отношения людей к творению Божию И. К. делает вывод о поврежденности человеческой природы, о чем повествует 2-я гл. 3-я гл. возводит читателя от человека к спасающему Богу. Обычный порядок изложения сoterиологии в ней смещен, на 1-е место поставлено личное переживание христианином факта искупления: «...мне, грешнику, необходимы всякий день и час заслуги моего Спасителя... И я прибегаю к Нему, моему Искупителю, непрестанно, каждый день и час, и получаю богатство щедрот Его...» (Там же. С. 82). От искупления в работе протягиваются нити и к предвечному Промыслу, и к буд. Суду и Царству.

**О Боге.** В Свящ. Писании, учит И. К., «мы видим лицом к лицу Бога и — себя, каковы — мы» (Моя жизнь во Христе // ПСС. Т. 4. С. 3). Подобно книге говорит о Творце и природа: «...езде и во всем жизнь и премудрость, во всем видишь выраженные мысли, как в целом, так и во всех частях. Это — настоящая книга, на которой можно, хоть и не так ясно, как из откровения, учиться богопознанию» (Там же. С. 60). И. К. любил природу, в его дневниках сохранилось много записей, где он восхищается совершенством сотворенного мира. По мысли И. К., все в природе свидетельствует о премудрости и благодати Создателя: «Невольно возбуждаешься к славо-



Прав. Иоанн Кронштадтский.  
Хромолитография Штадлера и Паттинота.  
1890 г. (РГБ)

словию, когда в удивлении видишь бесконечное разнообразие сотворенного на земле, в царстве животном, царстве растительном и минеральном. Какое мудрое устройство во всем — в великом и малом! Невольно славословишь и говоришь: «чудны дела Твоя, Господи, вся премудростию сотворил еси» [Пс 103. 24 слав.]; слава Ти, Господи, сотворившему вся» (Моя жизнь во Христе // ПСС. Т. 4. С. 142). Бога человек может познать также из опыта собственной духовной жизни. Прежде всего опыт внимания к себе свидетельствует о том, что Бог — это единственный источник жизни и блага, «все, что составляет истинную жизнь, покой и радость души — от Бога! Опыт», — пишет И. К. (Там же. С. 13). Цитируя слова из кн. Деяния св. апостолов: «...мы Им живем и движемся и существуем» (Деян 17. 28), он поясняет: «Бог есть бытие и жизнь всего существующего. Потому Он и называется Сый, как бы единственное бытие, первое, несозданное бытие, или как Глава, от Которой всякое бытие» (Моя жизнь во Христе // ПСС. Т. 5. С. 330). К этому источнику должен припадать человек и не прилепляться сердцем ни к чему тварному (Там же. Т. 4. С. 328). Истинно верующему человеку открывается особое видение мироздания: «...всякое вещество земное и всех видимых миров как бы исчезает, нет для него и одной мысленной линии пространства без Бога; везде он созерцает единое, бесконечное Существо — Бога. Он представляет, что с каждым дыха-



нием воздуха он дышит Богом; Господь для него везде и все, а тварей как бы не существовало, и сам он охотно исчезает мысленно, чтобы дать и в себе место Единому Существу Богу, вся в нем действующему» (Там же. С. 159). По учению И. К., самопознание открывает такие свойства Бога, как премудрость, правосудие, всеведение (Там же. С. 14), всеприсутствие (Там же. С. 131), всемогущество (Там же. С. 37). «Размышляй чаще, — пишет он, — чья мудрость проявилась в устройстве твоего тела и постоянно поддерживает его в бытии и отправлениях? — Кто предписал законы твоей мысли, и она доселе следует им у всех людей? Кто начертал на сердцах всех людей закон совести, и она доселе у всех людей добро награждает, а зло наказывает? — Боже всемогущий, премудрый и всеблагий! ...Зачем мне ходить далеко — искать следов Твоей благодати, Твоей премудрости и Твоего всемогущества? Ах! следы эти так явно видны во мне. Я — чудо Божией благодати, премудрости и всемогущества» (Там же. Т. 5. С. 300–301). Большое значение И. К. придавал «простоте» Бога. Бог — «простое Существо», в Нем нет никакой сложности, никакого внутреннего противоречия, Он весь «чистейшая святость, чистейшее добро и правда» (Там же. Т. 4. С. 305), и все, что относится к Нему, непременно просто (см., напр.: Там же. С. 393). Именно как простое существо Бог вездесущ, все проникает, все наполняет (Там же. С. 306). По образу Бога и душа человека проста, в силу этого она, согрешив, может вдруг вся обратиться ко злу и стать «беспокойна, мрачна, тяжела» (Там же. Т. 5. С. 220). Чтобы уподобиться Богу, человек должен уподобиться Его простоте, т. е. «стяжать совершенную простоту добра, святости и любви» во всех своих проявлениях: делах, помышлениях, чувствах, словах — т. е. стать нелицемерным, прямодушным, искренним в отношении всех людей, честным и т. п. (Там же. Т. 4. С. 305–306). «Старайся дойти до младенческой простоты в обращении с людьми и в молитве к Богу. Простота — величайшее благо и достоинство человека. Бог совершенно прост, потому что совершенно духовен, совершенно благ. И твоя душа пусть не двоятся на добро и зло» (Там же. Т. 5. С. 301).

Бог — трисиятельная любовь (Там же. С. 314), «Троичность, чуждая

всякой сложности. Единое существо, Единый Бог» (Творения: Дневник. М., 2003. Т. 2: 1859–1860. С. 701). Свойственное Богу свойственно всем трем Ипостасям: «Веселюсь и восхи-



Прав. Иоанн Кронштадтский.  
Фотография. Нач. XX в.  
(ЦГА кинофотодокументов  
С.-Петербурга)

щаюсь бесконечным совершенством Божества; веселюсь и восхищаюсь, что Божество в трех Лицах и каждое Лице самоипостасно и есть Бог всесовершенный — един в трех: — что всемогущ Отец, всемогущ Сын, всемогущ и Дух Святой; вездесущ Отец, также Сын и также Дух Святой; жизнь Отец, жизнь Сын, жизнь и Дух Святой; любовь Отец, любовь Сын, любовь и Дух Святой» (Моя жизнь во Христе // ПСС. Т. 5. С. 347–348). Учение о Боге Троице — это стержень всего христианства, самое важное и возвышенное его учение. Христианство, названное по имени Спасителя, немислимо без исповедания Троицы, поскольку Христос, Сын Божий, открывает верующим в Него Отца и Св. Духа (1 Ин 2. 23; Лк 4. 18). Являть взыскующим Троицу — это особое, свойственное Второй Ипостаси Св. Троицы, дело. «Слава Тебе, Сыне Божий, — восклицает И. К., — открывай нам таинство Пресвятыя Троицы — Отца, Сына и Святого Духа!» (Моя жизнь во Христе // ПСС. Т. 4. С. 110). Подобно тому как слово человека открывает, «что есть на уме и на сердце человека... так несколько подобно Слово Божие являет нам Отца,—

этот великий, всесотворивший Ум, и чрез Слово же вечно исходит и является людям от Отца Дух Святой Животворящий, Который есть сила Вышнего... Видишь? Только Сын открывает людям Отца, как наше слово — сокровенную в душе мысль нашу. Вот какое теснейшее единение между Отцом и Сыном!» (Там же. С. 109–110). Христиане должны стремиться к познанию Пресв. Троицы, поскольку это познание «есть жизнь вечная для разумных тварей» (Катехизические беседы. 1993. С. 2). Однако «троичность Лиц Божества есть величайшая тайна», перед которой человеческий разум должен смириться и призвать себе на помощь веру: «Смиренная простота веры необходима каждому из нас» (Там же. С. 3). Верующий во Христа непременно верует и в Пресв. Троицу. Эта вера должна наполнять жизнь христиан, пронизывать все их существо, питать ум и сердце. «Троица Святая — жизнь... отвергни сердцем Отца — отвергнешь жизнь твоего сердца; отвергни Сына — отвергнешь жизнь свою; отвергни Духа Святого — отвергнешь жизнь свою... и отзовется твое сомнение смертью в твоём сердце, скорбью, теснотою мучительною, а Бог останется Богом жизни в трех Лицах» (Там же. С. 111). Без исповедания Пресв. Троицы не было бы ни Церкви, ни таинств. Такие слова, как «Страшный Суд», «воскресение мертвых», «воздаяние», обретают подлинный смысл только тогда, «когда мы веруем в Бога Отца, Который есть предвечная Любовь и Правда; — в Бога Сына, как Искупителя человек, и — в Бога Духа Святого, как Освятителя и Утешителя верующих» (Там же. С. 3). Церковь побуждает своих чад постоянно молиться, славословить и благодарить Пресв. Троицу, для чего за каждым богослужением многократно призывает и прославляет Ее. В дневниках И. К. неоднократно славословит Св. Троицу: «О Троице, Боже наш! простое Существо, создавший и душу нашу по образу Твоему, да в Тебе жизнь и мир свой имеем! О Троице, Питательница и Надежда наша! Дажь нам в Тебе единой всегда надежду свою полагать, в Тебе единой жизнь и покой обретать» (Моя жизнь во Христе // ПСС. Т. 5. С. 381). Бог Троица ближе к человеку, чем тот может помыслить: «Дух Святой, Сын Божий Иисус Христос и Вина



и Источник Их, Бог Отец, так близки к нам, как ничто в мире; Они над нами, в нас и чрез всех нас, особенно во время божественной литургии» (Мысли о Церкви. 1994. С. 134 (здесь и далее цит. по изд.: Мысли о Церкви и православном богослужении. СПб., 1905. Т. 1–4; То же // ПСС. СПб., 1993–1994. Т. 6)). Поэтому И. К. советует: «Когда молишься Отцу и Сыну и Святому Духу — в Троице единому Богу,— не ищи Его вне себя, но созерцай Его в себе, как в тебе живущего, совершенно тебя проникающего и знающего» (Там же. С. 253).

Почитание Бога Троицы должно подвигать верующих к взаимному единению «мыслями, желаниями и добрыми делами» (Катехизические беседы. 1993. С. 9). Всякий, кто называет Бога Отцом, должен относиться ко всем людям как к братьям, детям Божиим. В Царстве Божиим праведники соединятся «совершеннейшим единством мыслей, чувств и стремлений для славы Божией и собственного блаженства» (Там же. С. 10). «Как Троица — Бог наш Едино Существо, хотя и три Лица, так должны быть и мы — едино. Как прост Бог наш, так должны быть и мы просты, так просты, как бы все мы были один человек, один ум, одна воля, одно сердце, одна доброта без малейшей примеси злобы,— словом, одна чистая любовь, как Бог есть Любовь.— «Да будут едино, якоже Мы едино есмы» [Ин 17. 22 слав.] (Моя жизнь во Христе // ПСС. Т. 4. С. 130). К этому единению готовит христиан Церковь уже здесь, на земле, «единством веры, надежды и любви» (Катехизические беседы. 1993. С. 10).

**О спасении.** До грехопадения первых людей Господь Бог «всегда был с ними; имел обитель в их сердцах; любил их и подавал им неизреченный мир и радость» (Там же. С. 112). Поддерживать союз с Богом они должны были через повиновение Творцу. Единственная заповедь, данная человеку, подчеркивает И. К., «должна была укрепить его волю в согласовании ее с волею Божией так, чтобы воля Божия была одно с волею человеческою, как воля одного Лица в Троице была совершенно тождественною с волею второго и третьего Лица» (Мысли о Церкви. 1994. С. 53). Но Адам и Ева не исполнили заповеди Божией, «не исполнили послушания, данного им Твор-

цем, и, возмечтав быть больше, чем сколько они были, оказались гордыми, самолюбивыми и неверными» (Катехизические беседы. 1993. С. 112). Согрешив, они удалились от Бога, и Он удалился от них. Поскольку «оброки греха — смерть», то люди подверглись смерти телесной и душевной, греховному рабству (Мысли о Церкви. 1994. С. 53); через это их природа стала доступна диаволу — всякому злу (Там же. С. 60). Без Бога в их душе водворились беспорядок, смятение, скорбь, они почувствовали тесноту душевную, поскольку, как отмечает И. К., «по закону Божией правды, «скорбь и теснота на всякую душу человека, творящего злое» [Рим 2. 9 слав.]» (Катехизические беседы. 1993. С. 113). Говоря о «правде Божией», И. К. в то же время указывает, что «Господь любя нас наказывает» (Там же. С. 125), употребляя тяжкие наказания в качестве лекарства. У И. К. свойства правосудия и милосердия Бога уравновешены: он созерцает Бога как справедливого, строгого судью и в то же время как любящего Отца. Так, напр., размышляя о проведенной 1-й седмице Великого поста, И. К. пишет о народном покаянии как о приготовлении «примириться с разгневанным Богом» (Мысли о Церкви. 1994. С. 73); однако вслед за этим восклицает: «Боже мой, какая необъятная любовь, какое благоволение! Какое полное дарование! Всего Себя отдал мне в пищу и питье со всеми вечными и безконечными благами!» (Там же. С. 74).

Вслед греха в человеке дезориентировались силы души, что стало источником постоянного душевного беспокойства, появились болезни, страдания и смерть. Человек стал ощущать вредные действия стихий на себе, животные вышли из подчинения ему. «Но что всего ужаснее, диавол, который утешается страданиями человека, возымел над ними власть» (Катехизические беседы. 1993. С. 113). Состояние первых людей после греха естественным образом распространилось на их потомство, ибо «каково дерево, таковы и плоды» (Там же. С. 113); т. о., все человечество несет на себе печать греха. «Греховное состояние нашей природы, с которым и в котором мы рождаемся, называется первородным грехом, а все худыя последствия его для людей — следствиями первородного греха» (Там же. С. 114).

Достойным слез, по выражению И. К., следствием греха стало то, что «плоть человеческая возоблудала над душой» (Там же), т. е. исказилась иерархия естества человеческого. «...Душа — Божественное дыхание — вместо того чтобы господствовать над плотью, сама стала жить сообразно с греховными влечениями плоти» (Там же). При этом в душе остались, хоть и слабо выраженные, первоначальное ведение о Боге и желание соединиться с Ним. Т. о., в падшем человеке присутствуют как бы 2 активных начала — доброе и злое, и всякий человек «в продолжение всей жизни... должен терпеть неизбежную борьбу между плотью и духом» (Там же. С. 115). И. К. описывает это противостояние как непрерывающийся процесс, ежеминутно ставящий человека перед нравственным выбором, от которого зависит конечная участь человека: «...плоть хочет гордиться, величаться, а дух, напротив, хочет смиряться; плоть хочет гневаться, злобиться, ссориться, мстить делом или словом, а дух этого не хочет; напротив — все хочет с кротостию прощать... плоть бежит от молитвы или собеседования с Богом, а дух только и хочет жить молитвою; плоть силится истребить веру во все небесное и жить только земным, а дух все свое наслаждение полагает в созерцании небесного, невидимаго» (Там же. С. 115–116). Внутреннее зло, присутствие к-рого каждый человек ощущает в себе, невозможно объяснить только поврежденностью природы, это также действие духов злобы поднебесной, существованием к-рых многое объясняется «в судьбах и жизни человечества» (Там же. С. 39). По словам И. К., «на бытии злых духов основывается самое таинство искупления нашего Сыном Божиим, потому что Он пришел «разрушить дела диавола» [1 Ин 3. 8]» (Катехизические беседы. 1993. С. 40). Время пришествия в мир Сына Человеческого было обусловлено тем, что крайнего предела достигло мучительство диавола (Там же. С. 130). Тема противоборства диавола с Христом в сердце человека является одной из сквозных в богословском наследии И. К. Миросприятие И. К. антиномично: во всем он видит борьбу света и тьмы, добра и зла, в конечном счете — Бога и диавола. «Мы замечаем в себе борьбу веры с неверием, доброй силы со







злю, а в свете — духа церковности с духом мира... — пишет он. — Знаете, отчего это? — от борьбы двух противоположных сил: силы Божией и силы дьявольской» (Моя жизнь во Христе // ПСС. Т. 4. С. 89). Царство дьявола может быть «внутри нас», подобно царству Христа (Мысли о Церкви. 1994. С. 234). Есть люди, к-рые облакаются в дьявола так же, как другие — во Христа. Вкушением запрещенного плода в человека вселяется дьявол, так же как вкушением Тела и Крови Христа — Христос (Там же. С. 257). И. К. считал, что нужно дополнить определение Катехизиса свт. Филарета об избавлении нас Сыном Божиим «от греха, проклятия и смерти» (*Филарет (Дроздов), свт.* Пространный христианский катехизис Православной кафолической восточной Церкви. М., 2006. С. 52) словами «от дьявола» (Мысли о Церкви. 1994. С. 172).

Вскрывая противоречия человеческой природы, «эту застарелую болезнь человеческого рода», и указывая, что человек сам не в состоянии справиться с «мысленным Голиафом» (Христианская философия. 2004 С. 84), И. К. говорит о необходимости божественной помощи человечеству. «Чтобы одолеть жало смерти, уязвившее род человеческий, и истребить проклятие за грех, надо было Самому Сыну Божию воплотиться и быть человеком и исполнить всю правду Божию...» (Мысли о Церкви. 1994. С. 61–62). И. К. находился в стороне от богословских дискуссий о догмате искупления, набравших силу при его жизни, и оставался верным и терминологически и доктринально т. н. юридической теории искупления. И. К. исповедовал необходимость Искупительных заслуг Сына Божия, воспринявшего в Голгофской Жертве всю полноту гнева Божия на согрешившее человечество. «Чтобы спасти человека, нужно было удовлетворить правде Божией за грех человека, но ни один человек не только за других, но и за себя не может дать «измены» (т. е. выкупа) и «цену избавления души своей» [Пс 48. 8 слав.], а удовлетворение безконечной правде Божией, безконечно оскорбленной грехом непослушания человеческого, должно было быть тоже безконечное» (Катехизические беседы. 1993. С. 143–144; ср.: Поучение в Великий пяток // ПСС. СПб., 1993–1994. Т. 2. С. 156–157; Поучение пред свя-

тою плащаницею // ПСС. СПб., 1993–1994. Т. 2. С. 161; и др.). По этой причине в жертву за грех принес Себя Сын Божий. Отец Небесный делом доказал свою любовь и бесконечную премудрость, послав в мир на страдания и смерть Своего Единородного Сына ради спасения людей (Моя жизнь во Христе // ПСС. Т. 4. С. 99–100). «Через воплощение, страдания и смерть вочеловечившагося Сына Божия принесено удовлетворение правде Божией за грехи человеков; а через Его спасительное учение или заповеди, через Его жизнь, через Его животворящее тело и кровь и другие таинства обновлена, воссоздана, и воссозидается человеческая природа» (Катехизические беседы. 1993. С. 144). Учению о спасении, унаследованному И. К. от богословской школы сер. XIX в., он находил подтверждение в опыте евхаристического служения. Литургия, по словам И. К., «есть, так сказать, непрестанное заступление Божия Агнца... непрестанно продолжающаяся и до конца мира продолжаться имеющая жертва Богочеловека Христа Богу Отцу Своему за нас грешных» (Мысли о Церкви. 1994. С. 135–136). «Когда я, — писал он, — произношу слова: «Твоя от Твоих Тебе приносяще о всех и за вся» — я представляю торжественность и величие данной минуты, когда архиерей или священник, стоя лицом к лицу с вечною, совершенною, неизменною правдою Отца Небеснаго, карающего грех, приносит от лица всех и за всех единую, безмерную, всеправедную, умиловательную Жертву Христа, Сына Божия, единую могущую преклонить на милость Бога Отца, искупить весь мир от праведнаго проклятия и исходатайствовать всем верующим прощение грехов и благословение, а усопшим в вере и надежде воскресения и жизни вечныя — оставление согрешений и покой со святыми» (Там же. С. 171).

**О Церкви.** «Церковь есть видимый союз Бога с людьми, царство Божие на земле» — так начинает свои «Мысли о Церкви и православном богослужении» И. К. (Там же. С. 3). Он определяет Церковь как «общество верующих в Господа, соединенных в одно тело Главою Христом и одушевляемых одним Духом Божиим» (Там же. С. 13), общество спасаемых во Христе (Слово в день Святыя Троицы // ПСС. СПб., 1993–

1994. Т. 1. С. 389), к-рых Бог соединяет со Своим Божеством (Мысли о Церкви. 1994. С. 65). «Господь основал на земле Церковь Свою, которой вручил небесное, спасительное учение, Свои спасительные таинства, дал Своих учителей и пастырей, которым вверил руководство к небу искупленного человечества» (Слово в день Рождества Христова // ПСС. СПб., 1993–1994. Т. 1. С. 275). Церковь указывает верный путь к спасению и хранит неповрежденным учение Христово, отвергает ереси, сохраняет таинства, возвращает святых. Церковь — это и «духовное ополчение Христово» против дьявола, и духовная лечебница, где врачует язва греха, это общая купель очищения, возрождения, освящения, это святилище Божие, духовное солнце в мире (Мысли о Церкви. 1994. С. 41–42). В Церкви созерцается Бог в Своих неопишуемых совершенствах («средоточие святости, правды Божией, премудрости, силы, мира Божия, истинной свободы» — Там же. С. 17), и здесь же находится средоточие духовной жизни людей. Церковь, по выражению И. К., подлинное царство чудес Божиих (Там же. С. 16).

Церковь основана Спасителем, от Него приемлет божественную силу для совершения своего служения (Там же. С. 243), поэтому она больше, чем сообщество единомышленников, она есть «здание не человеческое, а Божие» (Там же. С. 129). Всё в Церкви установлено с соизволения ее Основателя и Главы — «Господа Иисуса Христа и Кормчего ее — Духа Святого» (Там же. С. 17); по выражению И. К., Церковь «имеет ум Христов». В силу этого «все ее молитвы, возгласы, песнопения, уставы, обряды и прочее имеют особенно высокое, достойно уважаемое значение и силу» (Там же. С. 37).

Из свойств Церкви особое значение И. К. придавал единству. Единство Церкви, по И. К., означает объединение, с одной стороны, Первообраза и образа, т. е. Бога и рода человеческого (Там же. С. 175), с другой — небесных, земных и преисподних, т. е. живых и усопших христиан, как достигших святости, так и нуждающихся в молитвенной помощи (Там же. С. 178). Объединяющим началом Церкви является Сам Бог. Подобно тому как Христос — Глава церковного Тела, его душа — Св. Дух. Единство Церкви — это образ





единства Пресв. Троицы (Моя жизнь во Христе // ПСС. Т. 4. С. 130). Единение с Церковью — жизнь, разрыв с Ней — смерть — такова логика мн. высказываний И. К. Бог влечет всех людей к единению с Собой и друг с другом, а диавол, зная спасительность этого союза, всеми силами стремится его расторгнуть через влечение человека к греху и плотским страстям (Мысли о Церкви. 1994. С. 51). По этой причине И. К. называет единство, достигаемое в Церкви, «великой задачей христианства» (Там же. С. 30). Опыт единения с Церковью, по словам И. К., открывается в богослужении; осознание этого единства важно для каждого молящегося. По признанию И. К., «живое убеждение, что я член Церкви, что в этом живом Телѣ — постоянное взаимодействие членов одних другим, совершенных — слабым, сильных — немощным, при жизни и по смерти, по ту сторону гроба, — служит для меня величайшим утешением, ободрением, подкреплением в скорбные часы жизни» (Там же. С. 6–7). Человек должен дорожить честью быть членом Христова Тела. Чувство единения с Богом, с Его Матерью, с ангелами и со всеми святыми сохраняет человека от греха. Большое значение И. К. придает «церковности», неоднократно призывает впитывать в себя дух церковный, дух покаяния, богомыслия, дух любви, кротости, смирения и т. д. Впитывающий дух Церкви «присваивается» Богу и Его святым, поэтому после смерти может войти в Царство Небесное (Там же. С. 54–55).

Церковь освящает всего человека, всю его жизнь: «Святая Церковь — наша мать, ходатаица, питательница, просветительница, нежная попечительница, успокоительница, наша заступница и стена нерушимая, наше очищение, освящение... Она вместе и наш духовный воздух: ею дышат наши души, — ее живительным, здоровым, ободряющим воздухом» (Там же. С. 28–29). Церковь — самый ясный и совершенный источник самопознания (Там же. С. 101), только благодаря ей человек познает свое положение в мироздании, происхождение и предназначение, рождается к новой жизни во Христе, получает необходимую поддержку, очищение и, наконец, обожение. В Церкви сохраняется «все чудное домостроительство нашего спасения» (Там же. С. 4) благодаря освящающей силе

«духа Христова», обитающего в ней. «Божественный план» спасения: избавление от рабства диаволу, возрождение благодатию таинства Крещения, усыновление Богу и дарование Св. Духа — совершается ежедневно в Церкви.

В Церковь, как в сокровищницу духовного опыта, И. К. советовал нести духовные радости и горести, ибо «никто сильнее и искреннее не поболит с тобою, как Церковь: ея лучшие чада испытали все то, что ты испытал...» (Там же. С. 15). Для И. К. пренебрежение Церковью — явление «странное, дикое», непостижимое для здравого рассудка (Там же. С. 5).

Вера в Церковь, по И. К., требует от человека напряжения всех жизненных сил души, только живущий Церковью и в Церкви истинно верует в нее. И. К. объяснял, что веровать в Церковь — значит каждого правосл. христианина признавать своим собратом, частью Тела Христова, за каждым человеком — будь то нищий или архиерей — видеть Самого Христа. Веру в Церковь нужно возвращать и укреплять молитвой, участием в таинствах. Невозможно верить в Церковь, если не верить в предстательство святых за людей, в рай и ад, в посмертное воздаяние, если не стремиться к спасению и не соблюдать церковных установлений (постов, праздников и т. п.). В целом, подытоживает И. К., «если ты на земле живешь жизнью церковною, если стараешься жить жизнью небожителей, свято, в мире, то ты веруешь в Церковь» (Там же. С. 38–40).

В понимании И. К. формальное отнесение себя к правосл. христианам не означает еще принадлежности к Церкви. Пребывание в Церкви — это не данность, это непрекращающийся процесс. «...Нужно непрестанное покаяние, непрестанное к себе внимание в духе веры, непрестанная молитва, непрестанное исправление, непрестанное подвизание себя вперед, непрестанное совершенствование себя...» (Там же. С. 54). Не ведущий духовной жизни, по И. К., не христианин. Отделившиеся от Церкви люди или целые сообщества, как мертвые члены, теряют право на ходатайство святых, противлением своим навлекают на себя вечную погибель. Вне Церкви нет спасения, нет духа благодати (Там же. С. 8).

Ни одно исповедание христ. веры, кроме православного, не может привести христианина к совершенству христ. жизни, или святости, полагал И. К., потому что неправосл. исповедания «примешали суемудрие и ложь к истине и не обладают теми богодарованными средствами к очищению, освящению, возрождению, обновлению, коими обладает православная Церковь» (Там же. С. 14). «Кто не в Церкви, тот не со Христом, и общения с Богом ни здесь на земле, ни там на небе иметь не будет», — заключает И. К. (Там же. С. 98).

**О богослужении.** На протяжении мн. лет жизни И. К. ежедневно совершал литургию. В богослужении он черпал силы для активной пастырской деятельности: «Я угаваю, умираю духовно, когда не служу в храме целую неделю, — писал И. К., — и возгораюсь, оживаю душою и сердцем, когда служу» (Моя жизнь во Христе // ПСС. Т. 5. С. 173). Богослужение — сквозная тема его дневников; в его рассуждениях раскрывается основополагающее значение служения Богу в жизни праведника. Для И. К. церковная служба — это необходимое выражение покорности Творцу, благоговения перед Ним, воспоминание творения мира, спасительного домостроительства в истории обоих заветов, выражение благодарности Богу, акт теснейшего единения всей Церкви, приготовление и начало небесного равноангельного служения, подлинная, осязаемая встреча с Богом. «В Богослужении, как на хартии, изображены в лицах все судьбы человеческого рода, от начала до конца; богослужение — альфа и омега судьбы мира и человеков», — писал он (Мысли о Церкви. 1994. С. 111).

Церковное богослужение, по определению И. К., — это взаимное служение Бога людям и людей — Богу: Бог дарует людям божественную силу, исцеляет и освящает Свое создание, подает мир и просвещение душам; люди же непрестанно взируют на Небесного Отца, прославляют Его чистой жизнью и славословием (Там же. С. 269). В этом служении люди соединяются самым тесным образом с Источником жизни, Подателем всех благ. Основанием органической связи Творца и творения является образ Божий, к-рым запечатлен человек. На этом основании зиждется таинство воплощения Сына Божия, на нем же «покоится





богослужение», поскольку как образ Божий человек не просто творение Божие, он родной и близкий Богу (Там же. С. 183). Единение с Богом и служение Ему — органическая потребность человеческого естества, высшая потребность души, вместе с тем это и первейшая обязанность человека, «ибо Господь Сам служит ему, его спасению, дивным Своим смотрением, или промыслом, домостроительством» (Там же. С. 274). При совершении церковных священнодействий и обрядов Бог Сам «совершает Свои животворные силы в нас» (Там же. С. 233–234), но совершает обязательно через нечто чувственное — ради нашей телесности: Он Сам вселяется в хлеб и вино в Евхаристии, Сам разрешает кающихся; Он «привязывает Свое присутствие к храму, к образам, к кресту, к крестному знамению, к имени Своему, состоящему из членораздельных звуков, к святой воде, к освященным хлебом, пшенице, вину» (Моя жизнь во Христе // ПСС. Т. 5. С. 296). Он, будучи Первообразом, говорит устами образа, посредством чего в богослужении восстанавливается связь между духовным и чувственным, между божественным и человеческим, между вечным и сиюминутным. Словесная и бескровная служба дарует верным истинное Тело и честную Кровь Христа в хлебе и вине. Погружаемый «с молитвою веры» в воду крест животворит ее, как если бы в нее погрузился Сам Господь (Там же. С. 261). Таким же образом произносящий с верой имя Господа в этом имени имеет «все существо Господа: в нем Его благодать безконечная, премудрость безпредельная, свет непреступный, всемогущество, неизменяемость» (Там же. С. 129). Вместе с тем данная священнику власть, по учению И. К., проявляется в том, что он выступает в роли «содетеля» Самому Богу в таинствах, и без него совершиться таинство не может. Напр., И. К. объяснял, что претворение хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы совершается «тотчас по произнесении слов: «Сотвори убо хлеб сей честное Тело Христа Твоего; а еже в чаши сей — честную Кровь Христа Твоего, преложив Духом Твоим Святым», — после этих последних слов и благословения крестообразно рукою во мгновение хлеб и вино прелагаются в Тело и Кровь Христовы, но не прежде, ибо божественное все-



Прав. Иоанн Кронштадтский.  
Икона. 2004 г.  
Иконописец Г. В. Гашев  
(собор ап. Андрея Первозванного,  
С.-Петербург)

могущество ожидает содействующего ему слова священника: «Богу бо есть споспешник» [ср.: 1 Кор 3. 9]» (Моя жизнь во Христе // ПСС. Т. 4. С. 293–294).

По содержанию правосл. богослужение неисчерпаемо, в нем — все вероучение и вся церковная история (Мысли о Церкви. 1994. С. 135–136). Прежде всего любое богослужение посвящено Св. Троице, Творцу и Промыслителю мира. В канонах, стихирах, гимнах исповедуется вера во Христа, в Его воплощение, искупительную Жертву, воскресение (Там же. С. 224). Богослужение содержит источник знания о человеке, в нем выражается, «с одной стороны, все величие образа Божия в человеке, с другой стороны — все его растение греховное, все немощи его, сознание им этого растения и этой немощи» (Там же. С. 185). Все евангельское благовестие, весь многовековой духовный опыт верных сынов Церкви содержится в сокровищнице богослужения, вся христ. вера и упование запечатлены в богослужебных книгах и обрядах. Каждая часть богослужения обладает глубокой символикой и подает уму молящихся обильную пищу для бого-

мыслия. Подобным образом и место духовной Трапезы — храм, его устройство и все принадлежности: престол, Евангелие, кресты, алтарная завеса, царские врата, кадило, филям, светильники, свечи и т. д. — говорит о присутствии Бога (Там же. С. 114, 116–117). И. К. восхищался атмосферой храма. Храм для него — это преддверие рая на земле, источник бессмертия (Там же. С. 118), в нем происходит величественное и поразительное зрелище того, как закаляется Агнец Божий (Там же. С. 119). Во время литургии алтарь — само небо, а священник предстает перед престолом Божиим, он же и Сионская горница, где священник присутствует на Тайной вечере и слышит голос Спасителя. Вместе с тем духом иерей предстает на Голгофе кресту, на к-ром умирает Господь: «...где я стою и что слышу? ...У ног Его я стою в церкви Его...» (Там же. С. 121). Когда отверзаются царские врата, И. К. созерцает отверзающиеся врата неба: «Вижу на этих вратах божественного архангела, благовествующаго Пречистой Деве о чудесном зачатии и рождении; вижу четырех евангелистов Спасовых... как некогда св. Иоанн Богослов видел написанными на стенах таинственного града небесного двенадцать имен апостолов Агнца» (Там же). Вокруг врат стоят Сам Господь, Мать Его, лики апостолов, иерархов, мучеников, преподобных, праотцов и патриархов — «Где я? я на небеси» (Там же. С. 123). Храм со всеми его принадлежностями и богослужением, по мысли И. К., воплощение идеи о том, что Церковь — это Тело Христово (Там же. С. 124). «Храм — грань, соединяющая землю с небом» (Там же. С. 125).

Сердцем богослужебной жизни Церкви является Божественная литургия. Евхаристия в понимании И. К. — это «брак Агнца», на к-ром Он соединяется с душами верующих (Там же. С. 127), более того, это действие всей Св. Троицы (Там же. С. 133). Вместе со священником в служении принимают участие ангелы, святые, вся небесная торжествующая Церковь. Т. о., литургия — это исполнение Церкви (Там же. С. 159), в ней весь правосл. род «приводится к единому знаменателю, т. е. к единому Телу Христову и к единой Главе — Христу, а совершающие усердно, с глубокой верой



и правдою в сердце эту Божию всемирную службу — действуют спасительно и подвижательно на всю католическую Церковь, на все три колена: небесное, земное и преисподнее» (Там же. С. 78).

На литургии ежедневно повторяется таинство Искупления рода человеческого (Там же. С. 154). В ней вершится «торжество Божественной правды и милости» (Там же. С. 97) и прославляется совершенное спасение всего мира и каждого члена Церкви в отдельности (Моя жизнь во Христе // ПСС. Т. 5. С. 177–178). Литургия представляет собой «сокращение всего Евангелия» (Мысли о Церкви. 1994. С. 167), в ней «наглядное изображение в лицах, различных вещах, словах и действиях рождения, жизни, учения, заповедей, чудес и пророчеств, страданий, распятия на кресте, смерти, воскресения и вознесения на небо Начальника нашей веры» (Моя жизнь во Христе // ПСС. Т. 5. С. 195–196). Бог дарует через таинство Тела и Крови освящение и обожение, совершает «восстановление» человека, обратное грехопадению. «Литургия — противовес и отпор для верных постоянному растлению, господствующему в мире» (Мысли о Церкви. 1994. С. 130), это новый акт творения. Литургия не только является временем торжества, она же — время борьбы (Там же. С. 97), когда одерживается победа над злыми духами в сердце человека, из к-рого благодать изгоняет всякую нечистоту (Там же. С. 134). О себе И. К. писал: «Вступая в служение Богу и облакаясь в оружия Божии (священные одежды), я через то объявляю войну диаволу, врагу Божию...», с тем чтобы Сам Бог победил диавола (Там же. С. 165–166).

Совершение литургии имеет вселенское значение: жертва бескровная и молитвы приносятся Господу о всей вселенной; через совершение литургии Господь долготерпит всему миру и милует его, даруя ему изобилие плодов земных, успехи в науках, искусствах, в земледелии, в домашнем хозяйстве, милует не только людей, но и скот, служащий человеку (Там же. С. 159). Божественная литургия, по образному выражению И. К., — это рычаг, к-рым можно подвинуть все народы к Богу, «ибо Агнец объемлет весь мир, Агнец земный грехи мира, просвещая вся языки к познанию Его» (Там же. С. 160).

Созерцая величие литургии, И. К. писал: «Дело Божие, совершаемое литургиею, превосходит своим величием все дела Божии, совершенные в мире, и самое сотворение мира», поскольку это в собственном смысле небесное служение, совершаемое на земле (Там же. С. 129), и вообще «нет ничего выше и более литургии — ни на небе, ни на земле» (Там же. С. 157).

Значимость таинства определяет высоту служения священника. По мнению И. К., священническое служение созвучно апостольскому служению (см.: *Кищенко*. 2006. С. 60). Параллель не случайна, апостолы — самые близкие люди ко Христу в Его земной жизни и благовестники спасения, принесенного Им на землю; так и священник в момент совершенной литургии является посредником между Христом и молящимися. Апостольское призвание священника состоит в его служении миру, в рачении о спасении паствы и всего мира. Священник не имеет права заботиться о спасении только своей души, только о своем совершенстве, для него это грешно. И. К. сравнивает священника с родителем, для к-рого благо дитя — самая первая забота (Моя жизнь во Христе // ПСС. Т. 5. С. 240–241). Ему прежде всего необходимо иметь любовь к людям (Мысли о Церкви. 1994. С. 161, 164). Священник — это молитвенник, ходатай перед Богом за людей, к-рый, по мысли И. К., «уполномочен» Богом для спасения пасомых. Для этого пастырю через таинство хиротонии подаются право и сила говорить и действовать от лица Бога, и если благодать священства живет в нем, «то она и в молчании действует через него, и в службах, и в словах, и даже — в одежде, в пище, в питье и т. п.» (*Вениамин (Федченков)*. 2005. С. 761). Нося на себе образ Христов, священник имеет право ходатайствовать за паству перед Отцом Небесным, а поскольку абсолютное выражение ходатайство Христово обрело в Голгофской Жертве, то и евхаристическое служение, «как повторение Искупительной Жертвы, и есть высший вид этого ходатайства и предстательства пред Пресвятой Троицей Самого Сына Божия» (Там же. С. 84).

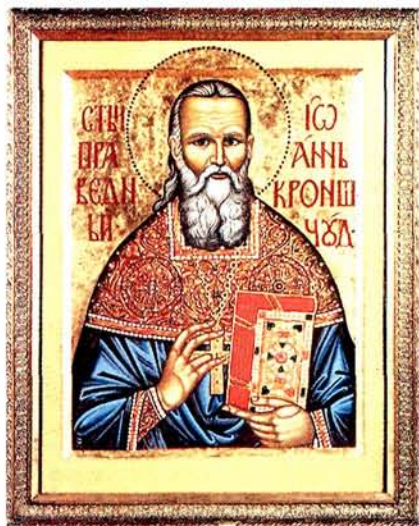
Напряженное переживание таинства Евхаристии, а также понимание сущности священнического служения, собственного призвания опре-

делили особенности богослужебной практики и манеры служения И. К. Сохранилось много рассказов очевидцев о его служении. Дерзновенная манера произносить возгласы, одушевленное чтение канона на утрене и более всего широко известные общие исповеди производили глубокое впечатление на современников. И. К., будучи человеком строго консервативных взглядов, допускал то, на что не дерзали и самые смелые реформаторы литургической жизни, — расширение текста евхаристических молитв. Характерна содержательная сторона этих вставок: о Церкви, искуплении, таинстве Священства (см.: *Мысли о Церкви*. 1994. С. 168–172). И. К. делал вставки в священнические молитвы служебника: в просительные ектении; после прочтения Символа веры; в евхаристический канон; перед причащением. В своих молитвах И. К. просил Бога о нищих, о сырых, об убогих, о всех страдающих, о всех просивших его молитв, особенно молился за молодежь, об утверждении в вере соотечественников, о присоединении отпавших от Православия «христианских великих обществ», о невежественных людях, пребывающих в различных заблуждениях и расколах. Вершины молитвенное напряжение И. К. достигало на евхаристическом каноне; после освящения Св. Даров, переживая присутствие Божие, он прибавлял слова Свящ. Писания: «Бог явился во плоти...» (1 Тим 3. 16 слав.) и «Слово плоть бысть и вселися в ны...» (Ин 1. 14 слав.). И. К. вспоминал, как иногда после освящения Св. Даров он брал в руки дискос и чашу, одновременно или поочередно, подобно тому «как блудница держалась за ноги Господа Иисуса Христа», и молился о прощении своих грехов. «Дивно, как Господь приблизился к нам в св. Таинах, как снизшел к нашему оскверненному и растленному естеству» (Мысли о Церкви. 1994. С. 98).

**Учение об имени Божиим** для И. К. было следствием учения о слове вообще, в к-ром он был близок к свт. Филарету (Дроздову). Сам факт запечатления образом Божиим праха земного при творении Адама, согласно И. К., подтверждает возможность присутствия нетварного в тварном. Особую черту образа Божия в человеке составляет дар слова — Сам Бог есть Слово, — поэтому слово, и Божественное, и человеческое, имеет существенную связь с бы-







Прав. Иоанн Кронштадтский.  
Икона. Кон. XX в.  
Иконописец А. Б. Прокофьева  
(Иоанновский мон-рь, С.-Петербург)

нием, реализуется в бытии. В тварном мире, по И. К., «всякому слову соответствует бытие» (Моя жизнь во Христе // ПСС. Т. 4. С. 290), более того, «слово предшествует каждому существу, каждой вещи, как вина их бытия — прошедшего, настоящего или будущего» (Там же. С. 260). Неотъемлемыми свойствами слова И. К. называл «силу» и «совершенство» (Там же. С. 290); он писал: «Помни, что в самом слове заключается и возможность дела; только веру твердую надо иметь в силу слова, в его творческую способность» (Там же. Т. 5. С. 134).

В слове человеческом И. К. видел черты сходства со Словом Божиим: воплощаемость и простоту. Всякое слово, по И. К., имеет «плоть» — звуки или буквы — и воплощается посредством произнесения или написания (Там же. С. 322–323). Как отмечает митр. Иларион (Алфеев), по И. К., «внешняя оболочка имени, его материальная составляющая упразднится в Царствии Небесном, тогда как содержание имени сохранится, так же как упразднится материальное тело человека, но останется его душа» (Иларион (Алфеев) еп. Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславческих споров. СПб., 2002. Т. 1. С. 284). Подобным образом И. К. объяснял причину спасительности призвания имени Господа. Бог присутствует в любом Своем имени: «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 истинный» (Моя жизнь во Христе // ПСС. Т. 4. С. 131). За многообразием имен Божиих для И. К. стоит единое таинственное «имя чудно» (ср.: Суд 13. 18), к-рое многообразно «воплощается» в словесную «плоть» произнесением или написанием его (Моя жизнь во Христе // ПСС. Т. 5. С. 322–323). Эти «воплощения» имени Божия И. К. причисляет к тем «знамениям», посредством к-рых Господь действует в Церкви (Там же. С. 296).

Важным свойством слова И. К. называл «простоту». В качестве примера он брал имя человека: каждый человек осознает себя единым целым (состоящим из души и тела) в своем имени, в одном слове и поэтому, в частности, откликается на имя. «Имя человека просто», это означает, что под ним скрывается все «богатство и глубина духа человеческого... множество делимых частей вещества» (Там же. С. 310). Имея в виду также, что по образу простоты Бога и душа человеческая проста, И. К. утверждает, что душа неким таинственным образом пребывает в имени настолько, что имя способно замещать именуемого. В его понимание во время проскомидии вынимаемая частица замещает тело, а «мыслимое в имени представляет и заменяет собою душу призываемого или поминаемого существа» (Там же. Т. 4. С. 186–187). В таком смысле для И. К. становится возможным высказывание: «В имени человека — душа человека, например в имени «Иван» душа Ивана» (Там же. Т. 5. С. 310). В этом же контексте И. К. говорит, что «в имени Иисус Христос — весь Христос, душа и тело Его, соединенные с Божеством» (Там же) или просто «Имя Божие есть Сам Бог» (Там же. С. 309). Имя воплотившегося богочеловека Иисус — имя земное, человеческое, к-рым изволил именоваться Бог Слово по плоти. Иисус Христос — истинный человек, поэтому к Нему вполне применима общая логика связи имени с душой и телом. В силу же нераздельного единства божества с человечеством во Христе Его земное имя обретает освящающую силу божества.

Условием действительности призвания имени Божия И. К. называет веру «в силу слова, в его творческую способность» (Там же. С. 134), к-рая реализуется только вслед. единения

верующего сердцем с Богом. Простота веры и любви, как условие вхождения в простоту Церкви, позволяет входить в соприкосновение, общаться с простым Богом. Если «между Богом и тобою... не будет промежутка, то и между твоим словом и между самым исполнением тоже не будет промежутка; скажешь — и тотчас совершится, как и Бог «рече, и быша; ...повеле, и создашася» [Пс 32. 9 слав.]» (Моя жизнь во Христе // ПСС. Т. 4. С. 292–293). Благодаря единству Церкви со Своим Главой «каждое слово Священного Писания, каждое слово Божественной литургии, утрени и вечерни, каждое слово священно-таинственных молитв и молитвословий имеет в себе соответствующую ему и в нем заключающуюся силу, подобно знамению Честного и Животворящего Креста. Такая благодать присуща каждому церковному слову, ради обитающего в Церкви ипостасного, вочеловечившегося Божия Слова, Которое есть Глава Церкви», — писал И. К. (Там же. Т. 5. С. 166–167). Т. о., по учению И. К., в благодатном, соборном единстве Церкви происходит восстановление разрушенной грехопадением связи между творческим словом Божиим, «глаголом силы», и словом человеческим, благодаря чему возможно говорить, в частности, и о «присутствии» Бога в Его имени.

Учение И. К. о слове и об имени Божиим после его смерти обсуждалось в ходе имяславческих споров. Высказывания И. К., такие как «Имя Божие есть Сам Бог» (о смысле этого выражения у И. К. см. в статьях *Имя Божие* и *Имяславие*), активно цитировали защитники имяславия. Их оппоненты в свою очередь указывали в текстах И. К. на первостепенное значение веры в призвании имени Божия.

**Свящ. Павел Хондзинский**

Соч.: [наиболее полные и значительные]: ПСС. Кронштадт, 1890–1894. Т. 1–6; ПСС. [Изд. 1-е]. СПб., 1892. Т. 1–4; ПСС. 2-е изд., испр. автором. СПб., 1893–1894. Т. 4–6; ПСС. Слова и поучения. СПб., 1897–1903. Т. 1–7; ПСС: Новые слова, произнесенные в 1904 г. Кронштадт, 1905; То же, произнесенные в 1905 г. Кронштадт, 1906; Катехизические беседы, говоренные в Кронштадтском Андреевском соборе. Кронштадт, 1859 (то же // ПСС. 2-е изд. СПб., 1893–1894, 1993<sup>р</sup>. Т. 1. С. 1–146); Страдания св., всехвальной вми. Евфимии и чудеса от святых, нетленных мощей ее. Кронштадт, 1863, 1868; Слово во 2-ю Неделю поста, по поводу наглого и дерзкого убийства злодеями благочестивейшего государя имп. Александра Николаевича, 1 марта 1881 г. Кронштадт, 1881; Беседы, поучения и слова,



произнесенные в Кронштадтском Андреевском соборе в разное время. Кронштадт, 1885–1889. Вып. 1–13; Акафист св. Артемию, Веркольскому чудотворцу. СПб., 1887, 1890, 1891, 1893, 1899; Беседы. СПб., 1891. Вып. 1–2; Дневник. [СПб.], 1891, 1897. М., 1892; Из дневника. К., 1893; Живой колос с духовной нивы: Выписки из дневника за 1907–1908 гг. СПб., 1909, 1910, 1911, 1914. Пг., 1915, 1918. N. Y., 1956. М., 1991. М.; СПб., 1998; Неизданный дневник: (Иоанн Кронштадтский). Восп. еп. Арсения об о. Иоанне Кронштадтском. М., 1992; Дневник: Последние записи. М., 1997; Дневник / Подгот.: игум. Дамаскин (Орловский) и др. Тверь; М., 2001–[2010]. Т. 1–[17]; Моя жизнь во Христе, или Минуты духовного трезвения и созерцания, благоговейного чувства, душевного исправления и покоя в Боге: Извлеч. из дневника. М., 1891–1896. Т. 1–3; То же. СПб., 1893–1894. Вып. 1–12; То же. М., 1894. Т. 1–2 (то же // ПСС. 2-е изд., испр. автором. СПб., 1893–1894, 1994<sup>р</sup>. Т. 4–5); То же. М., 1899. Т. 1–2; Моя жизнь во Христе: (Из дневника). СПб., 1901; То же. СПб., 1904; То же. М., 1991<sup>р</sup>; То же. Гамбург, 1945. Paris, 1984. Брюссель, 1988; То же. М., 1999; То же. М.; Ярославль, 2000<sup>р</sup>. 2 ч.; Моя жизнь во Христе: Избр. места, систематически расположенные. Ницца, 1928; Моя жизнь во Христе. М., 1990; То же. Сортавала, 1991<sup>р</sup>; Моя жизнь во Христе: [Трилогия]. М., 2001; Наставление при совершении таинства покаяния / Сост.: С. И. Охотский. СПб., 1893, 1894, 1895, 1898, 1899, 1902, 1908. М., 2001; О молитве: Из дневника. М., 1893; О посте. М., 1893, 1894, 1900, 1901, 1902; Мысли о богослужении правосл. Церкви. Мысли благоговейного христианина о Церкви или обществу верующих, о храме, о литургии и о православном богослужении вообще: Из дневника. М., 1894 (перезд.: СПб., 1900. Оропос Агтикис (Грешия), 1990); То же, изм. загл.: Мысли о Церкви и православном богослужении. СПб., 1905. Т. 1–4 (то же // ПСС. СПб., 1993–1994<sup>р</sup>. Т. 6); О силе молитвы. М., 1894, 1895, 1897, 1898, 1901, 1903, 1905, 1908, 1912, 1913, 1990; Слово в день восшествия на всероссийский престол благочестивейшего государя имп. Николая II, 21 окт. 1897 г.: Единый творец тварей есть и единый Вседержитель, удерживающий часть державы Своей избранным человеком. [СПб.], 1897; Неск. слов в обличение лжеучения гр. Льва Толстого. М., 1898, 1903; Правда о Боге, мире и человеке: Заимствовано из книги «Моя жизнь во Христе». Кронштадт, 1899–1900. Вып. 1–6 (продолж.: Правда о Боге, мире и человеке: Извлеч. из нового дневника за 1894–1899 г. СПб., 1900, 1912); То же. Л., 1991; Солнце правды: О жизни и учении Господа нашего Иисуса Христа: Избр. проповеди. СПб., 1901, 1902, 1909. М., 1991<sup>р</sup>. СПб., [1997]; Христианская философия. СПб., 1902, 2004. М., 1992; Мысли во время войны. [М.], [1904]; Братское обращение к доблестным войскам нашим на полях далекой Маньчжурии: Слово в Неделю о Страшном суде. Тула, 1905; Проповеди, произнесенные в С.-Петербургском Иоанновском жен. мон-ре. СПб., 1907; То же. СПб., 1909 (продолж.: Последние проповеди в Иоанновском мон-ре, 1906–1908 г. СПб., 1911); То же. Пг., 1915. Вып. 2: 1906–1908); Созерцательное подвижничество: Выписки из дневника за 1906–1907 г. СПб., 1907, 1909 (то же, в сокр.: Избранные места из «Созерцательное подвижничество». СПб., 1914); «Во свете Твоём узрим свет»: Извлеч. из дневника за 1894–1899 гг. СПб., 1908, 1910, 1911; Беседы с на-

стоятельницаю Иоанно-Предтеченского Леушинского 1-классного мон-ря игум. Таисию: С присовокуплением описания некоторых особых событий из жизни игум. Таисии. СПб., 1909; То же. Пг., 1915. М., 1995, 2006; Письма к настоятельнице Иоанно-Предтеченского Леушинского 1-классного мон-ря игум. Таисии. СПб., 1909; Венок на свежую могилу кронштадтского пастыря: 148 кратких поучений-экспромтов, произнесенных покойным в последний год его жизни. СПб., 1909. Вып. 1; Новые слова и поучения, произнесенные в кронштадтском Андреевском соборе в 1907–8 гг. СПб., 1909; Отец Иоанн Кронштадтский в своих письмах к родным. СПб., 1909; Последние минуты жизни имп. Александра Александровича: Письмо о Иоанне Кронштадтском // *Побединский-Платонов И. И.* Имп. Александр III. М., 1912. С. 14–17; Евангелия Страстной седмицы: С поучениями и разъяснениями. СПб., 1913; О кончине мира: Выписки. М., [1913]; Проповеди о царском самодержавии. СПб., 1914; Война — суд Божий: Выписки из поучений. М., [1916]; Мысли христианина о покаянии и причащении. Таллин, 1936 (то же. М., 1990<sup>р</sup>); То же. М., 1998, 1999 (то же, изм. загл.: Мысли о покаянии и святом причащении: Из дневника. СПб., 2001); В мире молитвы. СПб., 1991 (то же, доп. изд.: В мире молитвы: Сб. размышлений и поучений о. Иоанна Кронштадтского, а также воспоминаний о нем. М., 1994, 2008); Великий пост. М., 1991<sup>р</sup>; О Боге, мире и душе человеческой. СПб., 1991<sup>р</sup>; Новые грозные слова, произнесенные в 1907 г.: О страшном суде Божием. М., 1993. СПб., 2000; На вопросы о Церкви и духовной жизни отвечает св. Иоанн Кронштадтский / Сост.: митр. Вениамин (Федченков). [М.], 1996 (то же, изм. загл.: Ответы на вопросы о духовной жизни. [Калуга], 1999); Душа-христианка: Созерцания и чувства христианской души. Ответы на тайные или открытые запросы благочестивых душ и нравственные уроки прежде всего себе самому. Из дневника за 1904 г. М.; СПб., 1997; Полный годичный круг поучений. М., 1997; Молитвы. Самара, 1998 (то же, изм. загл.: Молитвослов. М., 1999, 2000); «Исполни заповедь любви»: Из поучений. М., 2001. Лит.: *Животов Н. Н.* [Отцу] И. И. Сергиев (Кронштадтский), прот. Андреевского собора: Биограф. очерк. СПб., 1890; *он же.* Больные о. И. Кронштадтского. СПб., 1891; *он же.* Исповедники И. Кронштадтского. СПб., 1891; *он же.* Биография о. И. И. Сергиева Кронштадтского, прот. Андреевского собора. М., 1892; *он же.* День о. И. И. Сергиева Кронштадтского, прот. Андреевского собора. М., 1892; *он же.* Детство о. И. И. Сергиева Кронштадтского, прот. Андреевского собора. М., 1892; *он же.* Дневник о. Иоанна И. Сергиева Кронштадтского, прот. Андреевского собора. М., 1892; *он же.* Дневник о. Иоанна И. Сергиева Кронштадтского, прот. Андреевского собора. М., 1892; *он же.* Пастырство о. И. И. Сергиева Кронштадтского, прот. Андреевского собора. М., 1892; *он же.* Подвиги о. И. И. Сергиева Кронштадтского, прот. Андреевского собора. М., 1892; *он же.* Проповедничество о. И. И. Сергиева Кронштадтского, прот. Андреевского собора. М., 1892; Жизнь о. Иоанна Кронштадтского. СПб., 1890; О. Иоанн Ильич Сергиев, прот. Андреевского собора в Кронштадте. СПб., 1890; Очерк жизни о. И. И. Сергиева, прот. Андреевского собора в Кронштадте / Сост.: Л-а Е. М., К-ев А. Н. СПб., 1890, 1894<sup>4</sup>; Альбом о. И. Кронштадтского. СПб., 1891; *Анисимов В.* Верный слуга Христов и строитель таин Божиих в наше время. Од., 1891, 1893<sup>2</sup>; Жизнь и труды о. Иоанна Кронштадтского: Его ав-

тобиография и подробное описание его подвигов милосердия. М., 1891, 1892; *Зыбин А. А.* И. И. Сергиев, прот., ключарь Кронштадтского Андреевского собора: (Очерк жизни и деятельности). СПб., 1891, 1892<sup>2</sup>; *Логинов И. Т.* Отец И. И. Сергиев Кронштадтский, прот. Андреевского собора. Од., 1891, 1892<sup>3</sup>; Нищие о. Иоанна Кронштадтского: Очерк благотворительной деятельности прот. Андреевского собора в Кронштадте о. И. И. Сергиева. СПб., 1891; Описание празднования 35-летнего юбилея прот. Андреевского собора в Кронштадте о. Иоанна Ильича Сергиева. Кронштадт, 1891; О. Иоанн Кронштадтский, излечивающий пьяниц: Очерк. СПб., 1891, 1896<sup>2</sup>; Биография о. Иоанна Кронштадтского, прот. Андреевского собора в Кронштадте: С приб. извлечений из дневника и поучений о. Иоанна. СПб., 1892; *Нарцизова А. Ф.* Поездка в Горичские киньви и встреча с о. Иоанном Кронштадтским. СПб., 1892; *она же.* Письма о путешествиях с о. Иоанном Кронштадтским на его родину и в др. места. СПб., 1894, 1914; *она же.* Путешествие о. прот. И. И. Сергиева, пастыря Кронштадтского, на свою родину в с. Суру, Архангельской губ. Пинежского у. в 1897 г. Ярославль, 1899; Больные о. Иоанна Кронштадтского. СПб., [1893<sup>2</sup>]; *Б-ский П.* Жизнь о. Иоанна Кронштадтского. М., 1893<sup>2</sup>; Отец И. И. Сергиев, кронштадтский протоиерей Андреевского собора. Од., 1893; О. Иоанн Сергиев (Кронштадтский) и пребывание его в Ростове на Дону. Р-на/Д., 1893; Прот. И. И. Сергиев (Кронштадтский) и его пребывание в Киеве. К., 1893; *Сикорский И. А.* Отец И. И. Сергиев Кронштадтский и его пребывание в Киеве. К., 1893, 1899<sup>2</sup>; *Таисия [Солопова], игум.* Отец прот. И. И. Сергиев как пастырь. СПб., 1893; То же // С.-Петербургские Ев. 1998. Вып. 20. С. 60–72; *она же.* Светлой памяти о. И. Кронштадтского. СПб., 1909; *Федотов В. Ф., свящ.* Моя поездка в Кронштадт // *Вольские Ев.* 1893. № 19. С. 625–630; Жизнь и труды прот. И. И. Сергиева Кронштадтского. М., 1894; *Зарницкий Я. И.* Путешествие о. Иоанна Кронштадтского по Шексне и Волге летом 1893 г. СПб., 1894; *он же.* Отец Иоанн Кронштадтский на Волге летом 1894 г. СПб., 1895; *Кудрявцев К. Ф.* Старица П. И. Ковригина: Речь и слово, сказанные [о. Иоанном Кронштадтским и прот. В. Михайловским] при гробе почившей в Кронштадте. СПб., 1894<sup>3</sup>; *Померанцев М.* Посещение г. Вильны о. Иоанном Кронштадтским. Вильна, 1894; *Попов И. К., прот.* Поездка в г. Кронштадт к о. Иоанну: (Выписка из дневника сельского священника). Воронеж, 1894. Владикавказ, 1901<sup>2</sup>; Труженический день о. Иоанна Кронштадтского и описание особенно замечательных случаев помощи, совершившихся в последнее время в силу его пастырской молитвы. М., 1894, 1899<sup>2</sup>; *Щеглов И. Л.* У о. Иоанна Кронштадтского: (Рассказ очевидца). М., 1894. СПб., 1905; Биография о. Иоанна Кронштадтского. СПб., 1895; *Жеребцова М. Ф.* У источника живой воды: День в Кронштадте и исповедь о. И. И. Сергиева: Очерк. СПб., 1895, 1903<sup>4</sup>; *она же.* Митрофорный прот. о. И. И. Сергиев (Кронштадтский): Его жизнь, деятельность и кончина. СПб., 1909; *Киселев И. П.* О. Иоанн (Кронштадтский) в Крыму. СПб., 1895; *Ольга Константиновна, кор. греч.* Новые подробности о последних днях почившего государя // Тверские Ев. 1895. № 8. Ч. неофиц. С. 1–4; *Лебедев В., свящ.* Мое восп. о поездке к о. Иоанну в Кронштадт // Псковские Ев. 1896. № 21. С. 359–362; № 22. С. 381–384; № 23. С. 405–408; № 24. С. 431–433; *Мак-*





симов В. Настоятель Кронштадтского Андреевского собора о. И. И. Сергиев. СПб., 1896; С. Д. О. Иоанн Кронштадтский среди народа: Рассказ очевидца. М., 1896; *Паозерский М. Ф., свящ.* Впечатления первого сослужения о. И. Сергиеву (Кронштадтскому) на Божественной литургии // СПбДВ. 1897. № 32. С. 619–621; *Цветков С. И. И. И. Сергиев* (Кронштадтский) и чудодейственная сила его молитвы. М., 1897; 45-летие служения прот. Кронштадтского Андреевского собора И. И. Сергиева. СПб., 1900; *Евдоким (Мещерский), архиеп.* Два дня в Кронштадте: Из дневника студента / В. М. Серг. П., 1902; *Круглов А. В.* Кронштадтский пастырь. М., 1901, 1902; *Летницкий И. Н.* Пребывание Кронштадтского Андреевского собора прот. о. И. И. Сергиева в Астрахани. Астрахань, 1901; *Кривошлык М. Г.* Мысли прот. И. И. Сергиева, настоятеля Кронштадтского Андреевского собора, о различии предметах христ. веры и нравственности. СПб., 1902, 1903; О Иоанн Ильич Сергиев (Кронштадтский): [О его благотворительной деятельности; Устав С.-Петербург. общества взаимного вспоможения на случай смерти]. СПб., 1902; О Иоанн Ильич Кронштадтский в Костроме. СПб., 1902; О Иоанн Кронштадтский, исцеляющий евреев и татар. СПб., 1902; *Преображенский И. В.* Новые и традиционные духовные ораторы: отцы Григорий Петров и Иоанн Сергиев (Кронштадтский): Крит. этюд. СПб., 1902, 1903; Прот. И. И. Сергиев как пастырь-проповедник. Х., 1902; Сила молитвы о. Иоанна Кронштадтского: [Сб.]. СПб., 1902; Суждения за границей об о. Иоанне Кронштадтском. СПб., 1902; Черты из жизни о. Иоанна Кронштадтского. СПб., 1902; *Голованов С. А.* Прот. И. И. Сергиев (Кронштадтский): Его жизнь и деятельность. СПб., 1903; *Животовский С. В.* На Север с о. Иоанном Кронштадтским. СПб., 1903; *Кротков А. А.* О кронштадтском прот. о. Иоанне: [Черты его жизни, молитвенная помощь, его мысли и отношение к нему в ученом мире]. М., 1903; *Михаил (Семёнов), иером.* О Иоанн Кронштадтский: (Полная биография). СПб., 1903; Очерк жизни о. Иоанна Ильича Сергиева, прот. Андреевского собора в Кронштадте. СПб., 1903; *Соловьев А. И., прот.* Три раза в Кронштадте у о. Иоанна. Омск, 1903; *Андрей (Узтомский), еп.* Беседа о Иоанна Кронштадтского с пастырями. Каз., 1904; *он же.* Из учения о Иоанна Кронштадтского о священстве: (По его книге: Моя жизнь во Христе). Каз., 1909; *Шебуев Н. Г.* Кронштадтские письма: Негативы 1904. СПб., 1904; *[Артамонов]-Большаков Н. И.* В защиту о. Иоанна Кронштадтского. СПб., 1905; *он же.* Добрый путь. СПб., 1906; *он же.* Правда о секте иоаннитов: Взгляд рус. народа на о. Иоанна Кронштадтского. СПб., 1906; *он же.* «Российская слава»: Прот. отец И. И. Сергиев (Кронштадтский). СПб., 1908; *он же.* Источник живой воды: Описание жизни и деятельности о. Иоанна Кронштадтского. СПб., 1909, 1910, 1995; Война и о. Иоанн Кронштадтский. СПб., 1905; О Иоанн Кронштадтский о кровопролитии на Дальнем Востоке. М., 1905; Пастырь добрый: Митрофорный прот. о. Иоанн Кронштадтский. М., 1905; *Белина В., гр.* Прозорливый пастырь. Гатчина, 1906; *Величко М. С.* Отец Иоанн Кронштадтский и его судьи. СПб., 1906; Архипастыри у болящего о. Иоанна Кронштадтского. СПб., 1907, 1908, 1909; *Духовина Е. В.* Из моих восп. об о. Иоанне Кронштадтском. СПб., 1907; *она же.* Как поставил меня на путь спасения о. Иоанн Кронштадтский. СПб., 1911; *Катанский Л. Е.* Духовник Св. Руси: Из

восп. СПб., 1907; Сила чудодейственной молитвы о. Иоанна Кронштадтского: [Сб.]. СПб., 1907; Сб. стихов, в разное время посвященных настоятелю Кронштадтского Андреевского собора митрофорному прот., члену Свяг. Синода о. И. И. Сергиеву. СПб., 1907, 1910; *Тигров В., свящ.* О Иоанн Кронштадтский. Тамбов, [1907]; Чудеса Божии в наши дни: О. И. И. Сергиев Кронштадтский. СПб., 1907; *Левашев П. Н., свящ.* Прот. И. И. Сергиев как пастырь по завету Христа. СПб., 1908; *он же.* Благодатная сила молитвы о. Иоанна и вселенское значение его молитвенного подвига. СПб., 1909; *он же.* Замечательный случай Божьего милосердия по молитвам о. Иоанна Кронштадтского в наши лукавые дни. СПб., 1910; Новая сила чудодейственной молитвы о. Иоанна Кронштадтского. СПб., 1908<sup>3</sup>. Кн 2, 3, 4; Очерки жизни о. И. И. Сергиева, прот. Андреевского Собора в Кронштадте. СПб., 1908; *Алабовский М. П., прот.* Вел. пастырь рус. народа: Блаженной памяти о. Иоанна Ильича Сергиева-Кронштадтского. К., 1909; *Алексий (Симанский), архим.* Слово при поминании о. Иоанна Сергиева-Кронштадтского (28 янв. 1909). Тула, 1909; *Барте-нев П. И.* Из зап. книжки издателя «Русского архива» // РА. 1909. № 1. С. 170–172; *Блаженский В., свящ.* Об о. И. Сергиеве Кронштадтском // Орловские Ев. 1909. № 8. С. 174–178; *Булгаков С. В.* Памяти в Бозе почившего настоятеля Кронштадтского Андреевского собора о. прот. И. И. Сергиева. К., 1909; *Восторгов И. И., прот.* Увековечение духовного светлого образа дорогого батюшки, о. Иоанна Кронштадтского. Саратов, [1909]; *Гуляев А. А., свящ.* О Иоанн Кронштадтский. Уфа, 1909; Духовные цветы на могилку дорогого батюшки о. Иоанна Кронштадтского: Сб. СПб., 1909; *Е. К.* Восп. об о. Иоанне. СПб., 1909; Жизнь и чудеса о. Иоанна Кронштадтского. СПб., 1909; *Иванов М., свящ.* Восп. о прот. о. И. И. Сергиеве-Кронштадтском // Изв. по Каз. епархии. 1909. № 8. С. 249–253; Из гимна-зических воспоминаний об о. Иоанне Сергиеве // Дневник писателя. 1909. № 2. С. XLIII–XLIV; *Ильинский В.* Около о. Иоанна Кронштадтского: (По личным впечатлениям) // Странник. 1909. Т. 1. № 2. С. 145–163; *Ильиорский И.* Из восп. об о. Иоанне Кронштадтском и быв. свящ. Гр. Петрове // Тверские Ев. 1909. № 20. С. 400–407; *Касаткин А. К.* В память вечноду да будет праведник: Посвящается памяти приснопамятного пастыря о. И. И. Сергиева (Кронштадтского). СПб., 1909; Кончина и погребение о. Иоанна Кронштадтского. СПб., 1909; Крестники всенародночтимого отца Иоанна Кронштадтского: [Из восп. об о. Иоанне]. СПб., 1909; Незабвенный пастырь – молитвенник и истинно-христианский благотворитель о. прот. И. И. Сергиев Кронштадтский. Саратов, 1909; *Никанор (Каменицкий), архиеп.* Слово об о. Иоанне Кронштадтском. Каз., 1909; *Озеров Д. А.* О Иоанн Кронштадтский: (Личные восп.) // Путь жизни. 1909. № 12. С. 68–84; О Иоанн Кронштадтский в своих письмах к родным. СПб., 1909; О Иоанн Кронштадтский как утешитель скорбящих и обездоленных. Каз., 1909; Памяти вел. священника земли русской: (Венок на гробницу о. Иоанна Кронштадтского). М., 1909; *Петров Л. П., прот.* Воспоминания. СПб., 1909; *Попов И. П.* Незабвенной памяти дорогого батюшки о. Иоанна Кронштадтского. СПб., 1909; О Иоанн Кронштадтский / Изд. Рус. нар. союза им. Михаила Архангела. СПб., 1909; *Сперанский А., свящ.* Еще из восп. о прот. о. Иоанне Ильиче Сергиеве-Крон-

штадтском. Каз., 1909; *Шемакина Р. Г.* Светлой памяти Е. К. Сергиевой. Кронштадт, 1909; *Чунихин В. И.* Жизнь и пастырская деятельность о. Иоанна Кронштадтского. СПб., 1909; *Бертенсон В. Б.* За тридцать лет: (Листки из восп.) // ИВ. 1910. Т. 121. № 8. С. 459–466; *он же.* Из восп. о К. А. Скальковском. СПб., 1912; *Дударев П. И.* Прот. И. И. Сергиев. Новочеркасск, 1910; Описание исповеди в Кронштадтском Андреевском соборе у знаменитого пастыря о. Иоанна. СПб., 1910; Опись движимого имущества в Бозе почившего прот. о. И. И. Сергиева (Кронштадтского). Кронштадт, 1910; О Иоанн Кронштадтский: (Отклики печати по поводу его кончины). Серг. П., 1910; *Орнатский И. Н., свящ.* Неск. воспоминаний об о. Иоанне Кронштадтском. СПб., 1910; *он же.* Житие и труды приснопамятного прот. праведника о. Иоанна Кронштадтского. М., 1916; *Попов М. Я., свящ.* Восп. о прозорливости и о чудесной молитве в Бозе почившего о. Иоанна Кронштадтского // Кишиневские Ев. 1910. № 3. Отд. неофиц. С. 63–68; *Пустошкин В. Ф.* Много шума из ничего. СПб., 1910; *он же.* Обличительные проповеди о. Иоанна Кронштадтского: Сказание о водке, табаке и сквернословии. СПб., 1910; *он же.* Столп Правосл. Церкви, всенародно чтимый пастырь и праведник. Пг., 1915; Сб. стихов, в разное время посвященных настоятелю кронштадтского Андреевского собора митрофорному прот., члену Святейшего Синода о. Иоанну Ильичу Сергиеву. СПб., 1910; Сила молитвы о. Иоанна Кронштадтского. СПб., 1910. Кн. 1–5; Чудесные исцеления у гробницы великого праведника и чудотворца о. Иоанна Кронштадтского. СПб., 1910; *Воробьев В., прот.* Наблюдения и впечатления от молитвенного единения и общения с о. Иоанном Кронштадтским. Саратов, 1911; *Землянички Т., прот.* О Иоанн Кронштадтский в с. Ильинской пустыни, Козмодемьянского у. Каз., 1911; Кр. биография прот. о. И. И. Сергиева (Кронштадтского). СПб., 1911; Памяти доброго рус. пастыря, прот. И. И. Сергиева (Кронштадтского). СПб., 1911; Пастырский венок дорогому батюшке о. Иоанну Кронштадтскому. СПб., 1911. Джорд., 1958<sup>2</sup>; Последние дни и блаженная кончина о. Иоанна Кронштадтского. Высочайший рескрипт и чудеса у гробницы. СПб., 1911; *Тарасов И. Ф., свящ.* Об о. прот. И. И. Сергиеве Кронштадтском по личным восп. Курск, 1911; *Ильменский С. П., прот.* О Иоанн Сергиев и гр. Лев Толстой. Саратов, 1912; *Платонова А. Ф.* Пастырь-молитвенник: Очерк жизни о. Иоанна Кронштадтского. СПб., 1912; *Климентова Г.* Предсказание исполнилось праведника Божия о. Иоанна Кронштадтского. СПб., 1912; Чудесные знамения по молитвам о. Иоанна Кронштадтского. СПб., 1912. Вып. 2; М., 1995. Вып. 3; *Введенский В. Ф., свящ.* Испытания в жизни и отношение к ним по соч. о. Иоанна Кронштадтского «Моя жизнь во Христе». Белев, 1913; Детство о. Иоанна Кронштадтского. СПб., 1913; О Иоанн Кронштадтский в Духовной Академии. СПб., 1913; О Иоанн Кронштадтский как пастырь-благотворитель. СПб., 1913; Тернии на пути о. Иоанна Кронштадтского. СПб., 1913; Чудеса Божии в наши дни: Восп. из жизни о. Иоанна Кронштадтского. СПб., 1913; Завет с свящ. гробницы приснопамятного о. Иоанна Кронштадтского. СПб., 1914; *Игнатов Ф., свящ.* Восп. об о. И. Кронштадтском // Вольские Ев. 1914. № 6. С. 151–154; *Мигулин А. А.* Светлой памяти незабвенного всерос. пастыря о. Иоанна



Кронштадтского. Астрахань, 1914; Сб. стихов, в разное время посвященных настоятелю Кронштадтского Андреевского собора митрофорному прот., члену Святейшего синода о. Иоанну Ильичу Сергиеву. Пг., 1914; *Витович А.* Наследство о. Иоанна: Зап. судебного пристава по охранительной описи имущества о. Иоанна Кронштадтского. Пг., [1915]; *Плотница А. И. О.* Иоанн Кронштадтский. М., 1915; *Полянский И. В., прот.* Клевета старообрядца [Ф. Е. Мельникова] на о. Иоанна Кронштадтского. М., 1915; Правда дорожке золота: Что говорят правосл. иерархи и иностранцы об о. Иоанне Кронштадтском. Пг., 1915; Суждения иностранцев об о. Иоанне Кронштадтском. Пг., 1915; Чудесные исцеления по молитвам о. Иоанна Кронштадтского за посл. годы. Пг., 1915; *Верховцова В. Т.* Восп. об о. Иоанне Кронштадтском его духовной дочери. Серг. П., 1916; *Измайлов А. А.* Принц и нищий: (Из восп. о К. М. Фофанове) // ИВ. 1916. Т. 144. № 5. С. 459–478; *Козеко Е. И.* Неск. слов об о. Иоанне Кронштадтском // Там же. Т. 146. № 10. С. 195–200; *Левитский П. П., прот.* Прот. И. И. Сергиев Кронштадтский: Нек-рые черты из его жизни, гл. обр. за 1902–1905 г. Пг., 1916; О чудесах и чудесных исцелениях у гробницы о. Иоанна Кронштадтского. М., 1916; *Попов В. И.* Совместное путешествие с о. Иоанном Ильичем Сергиевым (Кронштадтским) от г. Архангельска до Москвы в авг. 1890 г.: (Восп. и впечатления). Пг., 1916; *Смирнов Ф. В.* Евхаристия или Таинство Св. Причащения, по учению о. Иоанна Кронштадтского. Пг., 1916; *Спаский И.* Отец Иоанн Кронштадтский, как богослов: Канд. дис. / СПбДА. СПб., 1916 (РНБ ОР. Ф. 573. Оп. 2. Д. 220); Милость Божья и благодатная помощь по молитвам батюшки о. Иоанна Кронштадтского. Пг., 1917; *Николюк В., свящ.* Великий проповедник. Пг., 1917; Чудесные явления милости Божией и благодатной помощи по молитвам приснопамятного батюшки о. Иоанна Кронштадтского. [Пг., 1917]; О. Иоанн Кронштадтский: Его жизнь, подвиги, чудеса. П., 1929; *Шустин В., свящ.* Запись об о. Иоанне Кронштадтском и об Оптиных старцах: Из личных восп. Белая Церковь, 1929. М., 1991; *Методий, иером.* О. Иоанн Кронштадтский, 1829–1908. Сливен, 1938; *Четвериков С. И., прот.* Духовный облик о. Иоанна Кронштадтского и его пастырские заветы. Веглин, 1939; *Анастасия (Якимак), мон.* Болезнь и кончина о. Иоанна Кронштадтского // Вечное. П., 1948. № 10. С. 16–23; *Мефодий, архим.* Прот. И. И. Сергиев (Кронштадтский): 1908–1948 // Там же. С. 1–5; *Зверев В. Н.* Памяти о. Иоанна Кронштадтского // Правосл. жизнь. Джорд., 1950. № 1. С. 8–15; № 2. С. 10–17; *Соллогуб А. А. О.* Иоанн Кронштадтский: Жизнь, деятельность, избр. чудеса. Джорд., 1951; *Александр (Семёнов-Тян-Шанский), еп.* О. Иоанн Кронштадтский. Н.-Й., 1955. P., 1990. Клин, 2002; 50-летие преставления приснопамятного о. Иоанна Кронштадтского, 1908–1958: Юбил. сб. Utica (N. Y.), 1958; *Помазанский М., прот.* Очерк православного мирозерцания о. Иоанна Кронштадтского // 50-летие преставления приснопамятного о. Иоанна Кронштадтского, 1908–1958: Utica (N. Y.), 1958. С. 66–83; Приснопамятный о. Иоанн Кронштадтский и Лев Толстой: [Сб.], Jord., 1960; *[Пихонов А. Н.]* Время и люди: Восп. 1898–1905. М., 1960; *Юдин Н. И.* Правда о петербургских «святынях». Л., 1962; *Аверкий (Таушев), архиеп.* О. Иоанн Кронштадтский — пророк Божий, посланный России на вразумление. N. Y.,

1963; *он же.* Св. прав. о. Иоанн Кронштадтский и Римско-католический папизм // С.-Петербургские Ев. 1995. Вып. 13. С. 79–82; Житие св. прав. отца нашего Иоанна Кронштадтского чудотворца: Ко дню прославления 19 окт. 1964 г. / Под ред. архиеп. Аверкия (Таушева). Джорд., 1964; *Бартошевич Э. М.* Печальная память «святой» Иоанн // НиР. 1965. № 5. С. 54–56; Св. прав. о. Иоанн Кронштадтский. Чудотворец. Мюнхен, 1965; Восп. о чудесах и подвигах прав. о. Иоанна Кронштадтского. Сан-Франциско, 1967; *Белов А.* Легенда и правда о кронштадтском чудотворце // НиР. 1971. № 8. С. 46–47; *Державин Н. И.* Великий пастырь: (К 160-летию со дня рожд. прот. Иоанна Сергиева) // ЖМП. 1989. № 8. С. 22–25; *Ершов Н. М.* Личность о. Иоанна Кронштадтского по архивным мат-лам: Отчет проф. стипендиата / ЛДА. Л., 1990. Маш.; *он же.* Дар чудотворной молитвы св. прав. Иоанна Кронштадтского: (По мат-лам архивов) // СПбЕВ. 1993. Вып. 11. Ч. 1. С. 34–38; Ч. 2. 85–87; Житие св. прав. Иоанна Кронштадтского чудотворца // ЖМП. 1990. № 10. С. 58–71; *Мельников М. О.* Памяти своего пастыря // Рус. зарубежье в год 1000-летия Крещения Руси. М., 1991. С. 448–453; *Розанов В. В.* Личность о. Иоанна Кронштадтского // Там же. С. 446–448; *Верещанин В. В.* Об о. Иоанне Кронштадтском: Из зап. книжки / Вступ. и публ.: Г. П. Андреевский // Звезда. 1992. № 9. С. 172–174; *Нилус С. А.* На берегу Божьей реки: Зап. православного. М., 1992. Ч. 2. С. 38–43; Иоанн Кронштадтский: [Сб.] / Сост.: В. А. Десятников. М., 1992; *Иоанн (Самойлов), игумен.* Пастырские советы о. Иоанна совершителю богослужения // ЖМП. 1993. № 8. С. 99–106; В мире молитвы: Св. прав. Иоанн Кронштадтский: [Сб.], М., 1994; *Добрый пастырь: Биография о. Иоанна Кронштадтского. Письма к батюшке и восп. о нем.* СПб., 1994; *Евлогий (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни. М., 1994; Св. Иоанн Кронштадтский в восп. современников / Сост.: С. Л. Фирсов. М., 1994, 1998; *Сурский И. К., псевд. [Ильяшевич Я. В.]* О. Иоанн Кронштадтский. М., 1994. Т. 1–2; В честь дорогого батюшки о. Иоанна Кронштадтского: Восп. очевидцев. М., 1995; О. Иоанн Кронштадтский и К. П. Победоносцев (1883) // «Река Времени»: Кн. истории и культуры. М., 1995. Кн. 2. С. 86–92; Святильник веры и благочестия: Св. прав. Иоанн Кронштадтский чудотворец: Житие и новые чудеса / Ред.-сост.: А. Любомудров. СПб., 1996; Св. прав. Иоанн Кронштадтский в восп. самовидцев / Сост.: А. Н. Стрижев. М., 1997. СПб.; М., 1998, 2004; *Вениамин (Федченков), митр.* Великий служитель Божественной литургии // СПбЕВ. 1998. Вып. 20. С. 30–36; *он же.* О. Иоанн Кронштадтский. М., 2003, 2005; *Исакова Е. В., Шкаровский М. В.* Церковь Св. Троицы на квартире св. прав. Иоанна Кронштадтского в доме причта Андреевского собора // С.-Петербургские Ев. 1998. Вып. 20. С. 126; *Константин (Зайцев), архим.* О. Иоанн — наш православный путь // Там же. С. 90–96; *Никон (Рклицкий), иером.* Утешение в скорбях: [Статья или речь через 34 г. после смерти о. Иоанна] // Там же. С. 83–89; Письма к св. прав. Иоанну Кронштадтскому // Там же. С. 106–110; *Украинский Г., свящ.* Квартира о. Иоанна Кронштадтского // Там же. С. 133–135; *Шкаровский М. В.* Св.-Иоанновский ставропигиальный жен. мон-рь: История обители. СПб., 1998; *он же.* Тайна перезахоронения мощей св. прав. о. Иоанна Кронштадтского // Приход. М., 2006. № 10. С. 51–57;

*Берташ А. В.* История захоронения св. Иоанна Кронштадтского в 1920–1940 гг. // Правосл. летописец С.-Петербурга. 2001. № 7. С. 92–101; Из родословной семьи Сергиевых: И. И. Сергиев (Кронштадтский) и его семья / Сост.: Т. А. Санакина // Кронштадтский пастырь: Церк.-ист. альм. М., 2002. Вып. 1. С. 23–27; Страницы метрических книг Сурского прихода Пинежского у. / Публ.: Т. А. Санакина // Там же. С. 28–32; Дневники св. *Николая Японского* / Сост.: К. Никамура. СПб., 2004. Т. 2, 5, 6; *Киценко Н.* Святой нашего времени: О. Иоанн Кронштадтский и рус. народ. М., 2006; *Сухова Н. Ю.* Высшая духовная школа в период обучения св. прав. Иоанна Кронштадтского // ЕЖБК. 2009. Т. 1. С. 357–364; *Скурат К. Е.* Святой праведный Иоанн Кронштадтский // *Он же.* Русские святые — их наставления. Яхрома — Троицкий собор, 2009. С. 247–831; *Модестов. О.* Иоанн Кронштадтский и иерей Евгений Модестов // Правосл. жизнь. Б. г., б. м.; Кронштадтский пастырь: Церк.-ист. альм. Вып. 2 (в печати).

**Иконография** И. К. обширна и многообразна. Сохранилось значительное количество его прижизненных изображений различного типа и техники: фотографий, натуральных живописных портретов,



Прав. Иоанн Кронштадтский.  
Фотография П. П. Шаумана. 1907 г.  
(РГБ)

рисунков, эстампов, скульптур. Они различаются по жанру: парадные портреты, репортажные снимки, массовые групповые фотографии, семейная хроника. Совр. почитание И. К. столь широко, что его иконы находятся во мн. правосл. храмах в России и за рубежом.

Поскольку еще при жизни И. К. его святость была очевидна, практически каждый шаг всенародно любимого пастыря был документирован; собранные в альбом и аннотированные фотоснимки могли бы составить подробную летопись жизни святого. Вскоре после кончины И. К. решением Святейшего Синода было определено поручить Издательской комиссии Училищного совета напечатать 40 тыс. портретов почившего и разослать их по всем церковным школам



для размещения их там «на видном месте» (Св. прав. Иоанн Кронштадтский: Последние дни и блаженная кончина. М., 2000. С. 50). Большинство прижизненных изображений святого относится к 1890–1908 гг., более ранние портреты встречаются редко. Отсутствуют натурные изображения И. К. в детском и юношеском возрасте, фотографии его отца И. М. Сергиева; известен только фотоснимок матери, Ф. В. Сергиевой.

Фотографии И. К. можно условно разделить на выполненные в фотосалоне и натурные. К 1-й группе относятся поясные и ростовые портреты, сделанные в различных фотоателье С.-Петербурга и Кронштадта. Особую ценность представляют экземпляры, имеющие дарственные надписи и автографы И. К. Многие снимки изготовлены специально для последующего тиражирования.

Во 2-й группе можно выделить: групповые постановочные фотографии, снятые во время путешествий и офиц. встреч (на приеме у с.-петербургского губернатора, во время встречи с духовенством Важеозерской пуст., в усадьбе ген.-губернатора Н. И. Бобрíkова в Ульянове, после освящения благотворительных об-в и др.); репортажные фотографии, как правило во время поездок по России (на родине в Суре, в Леушинском мон-ре, в Вауловском скиту, в Ферапонтине и др.); фотографии в семейном кругу (с супругой, с племянником, на даче в Маргышкине); небольшое количество снимков, запечатлевших И. К. в богослужебном облачении (при закладке или освящении храма, во время проповеди, крестного хода и т. п.). За единичным исключением, отсутствуют снимки И. К. за богослужением в Андреевском соборе, что объясняется цензурным запретом на съемку внутри храмов. Наконец, значительная часть снимков выполнена во время траурной процессии и погребения И. К. (эти события запечатлены также на киноплёнку; прижизненные кинокадры с И. К. не обнаружены).

Главным фотолетописцем И. К. был кронштадтский фотограф П. П. Шауман. Святого снимали известные с.-петербургские мастера К. Булла, А. А. Оцуп, Ф. Ф. Осипов, И. Яковлев, Везенберг, И. Ленис, фотограф и худож. С. В. Живоатовский, московский мастер М. Б. Тулинов и др. Фотографии И. К. хранятся во мн. архивах, в музейных и библиотечных фондах, в частности в ЦГА кинофотодокументов С.-Петербурга, ГАРФ, РГБ, ГИМ, ГМИР, в Мемориальном музее-квартире И. К. в Кронштадте, в Иоанновском мон-ре на Карповке в С.-Петербурге, в Пюхтицком мон-ре в Эстонии, в Митрополичьих (Патриарших) палатах ТСЛ, в частных коллекциях. Благодаря совместной работе сотрудников музея-квартиры и с.-петербургского фотографа Д. Н. Горячева снимки из коллек-



Прав. Иоанн Кронштадтский.  
Портрет. Худож. М. В. Брянский. 1891 г.  
(Иоанновский мон-рь, С.-Петербург)

ции ЦГА кинофотодокументов С.-Петербурга были отпечатаны непосредственно со стеклянных негативов, неоднократно экспонировались, публиковались и т. о. введены в научный оборот.

Были изданы фотоальбомы, иллюстрирующие эпизоды из жизни И. К.: «Альбом о. Иоанна Кронштадтского» с 20 снимками Шаумана (СПб., фототипия А. И. Вильборга, 1891); «Село Сура Архангельской губ. Пишежского уезда, родина отца Иоанна, протоиерея Кронштадтского Андреевского собора. Пребывание его в селе Суре с 3-го июня по 4-ое июля 1891 г. и освящение нового храма» (издание фотографа Шаумана. Кронштадт, 1891; см.: ГАРФ. Ф. 1067. Оп. 1. Д. 27. С. 1–22). Богатые материалы содержатся в книгах Живоатова «На Север с отцом Иоанном Кронштадтским» (СПб., 1903) и иером. Михаила (Семёнова) «Отец Иоанн Кронштадтский: Полная биография с иллюстрациями» (СПб., 1903).

Газетно-журнальные публикации и книги кон. XIX — нач. XX в., хотя и не отличаются хорошим качеством изображений, нередко содержат уникальные фотодокументы. Среди наиболее значимых — ж. «Русский паломник» (прижизненные публикации разных лет); биография И. К. «Источник живой воды» с многочисленными иллюстрациями, составленная Н. И. [Артамоновым]/Большаковым (СПб., 1909). Ряд уникальных жанровых снимков в Леушинском монастыре опубликован в кн. «Беседы с настоятельницею Иоанно-Предтеченского Леушинского 1-классного монастыря игум. Таисиею» (Пг., 1915<sup>2</sup>). Эти издания и публикации 1990–2009 гг. являются важнейшим источником не только для исследователей жизни И. К., но и для иконописцев и художников.

Созданные при жизни портреты И. К. передают восприятие пастыря его современ-

никами, дополняя цветом фотографические образы. Живописные портреты И. К. образуют 2 группы: писанные с натуры и выполненные на основе фотографий (или др. изображений). К натурным относится поясной портрет святого 1891 г. худож. М. В. Брянского (Иоанновский жен. мон-рь на Карповке в С.-Петербурге). Слева автограф автора: «М. В. Брянский. мая, 4. 1891». На обороте холста идентичная по почерку надпись: «В С. Петербургъ. 4 маіа 1891 года. Написанъ съ натуры, въ пять



Прав. Иоанн Кронштадтский.  
Портрет. Худож. П. Н. Троянский. 1910 г.  
(ГМИР)

сеансовъ. Собственность дочери художника — Мариі Михайловны Брянской. Благословение Отца Иоанна». И. К. представлен прямолично, в темной рясе, на груди наперсный крест с украшениями, голова не покрыта, рук не видно. Поясной портрет И. К. — вполборота вправо, в бордовой рясе, с наперсным крестом и орденскими звездами св. Владимира и св. Анны — выполнен П. Н. Троянским в 1910 г. (ГМИР, поступил в 1937 из ГЭ).

В 1999 г. настоятелем Оптинского подворья в С.-Петербурге игум. Ростиславом (Якубовским) в Мемориальный музей-квартиру И. К. в Кронштадте был передан небольшой погрудный портрет святого кон. XIX в. (по версии Т. И. Орнатской, правнучатой племянницы И. К., мог быть написан И. Е. Репиным, т. к., по семейным воспоминаниям, художник выполнял в их доме набросок с натуры). Известен др. поясной портрет подвижника кон. XIX в. из музея-квартиры в Кронштадте, а также изображение И. К. в зимней одежде, хранящееся в Пюхтицком мон-ре.

Др. портреты И. К. основаны на известных фотоснимках: поясное изображение 1888 г. письма худож. Баранова (Пюхтицкий мон-рь; см.: Шлякина Г. Н., Шемякина С. И. Поездка в Пюхтицкий



Успенский жен. мон-рь: Музей св. прав. о. Иоанна Кронштадтского // СПбЕВ. 2005. Вып. 33. С. 241) и кон. XIX в. худож. К. Б. Венига (Мемориальный музей-квартира И. К. в Кронштадте); погрудный портрет (хромолитография?) кон. XIX в. (Иоанновский мон-рь; опубл.: Св. прав. Иоанн Кронштадтский. 2006. С. 408) — И. К. в малиновой рясе, с 2 наперсными крестами, с крестом в память Крымской войны, с орденом св. Анны и со знаком кандидата богословия. К этому же времени относится поколенный акварельный портрет сидящего И. К. в голубой рясе, со мн. наградами, правая рука лежит на столике (Иоанновский мон-рь — Там же. С. 158).

Существует поколенный портрет И. К. (в правой руке книга), исполненный в 1900 г. худож. Н. Е. Бекряшевым (частное собрание, Украина). Погрудное изображение И. К., выполненное неизвестным художником-любителем в нач. XX в. (анфас, в голубой рясе), находится в Вауловском скиту Ярославской епархии. Плохо сохранился погрудный портрет И. К. кон. XIX в. в овале — святой в синей рясе, с крестами и орденами (Полоцкий художественный музей). С фотографии написан и небольшой живописный портрет И. К. в светлой фелони и митре, с кропилом и крестом в руках (музей при Никольском соборе в Кисловодске). Подобные ростовые изображения, отпечатанные на металле, встречаются даже в Сибири (ц. свт. Николая Чудотворца в пос. Листвянка на берегу оз. Байкал). Небольшой скульптурный бюст И. К. нач. XX в. изготовлен в технике каслинского литья (Мемориальный музей-квартира И. К. в Кронштадте; дар Пюхтицкого мон-ря). На обороте клеймо: «Подделка запрещена. Художественная мастерская О. Добродеева. СПб, Ковенский, 14».

Интерес российского общества к личности И. К. был настолько велик, что в кон. XIX — нач. XX в. мн. его изображения тиражировались в технике гравюры, литографии, хромолитографии и т. п. Наиболее значительной является хромолитография на металле — по-

ясной портрет, напечатанный при участии ж. «Русский паломник» в 1899 г. И. К. изображен влобоборота вправо, с наградами, внизу факсимиле автографа. Этот портрет наиболее распространен (экземпляры в Иоанновском мона-



«Во свете Твоем узрим свет».  
Хромолитография. 1901 г.  
Мастер Э. И. Маркус  
по рис. Н. Н. Каразина (ГИМ)

стыре, ЦАК МДА), именно его упоминает А. П. Чехов в описании о-ва Сахалин. На мастерски исполненном в технике офорта портрете 1900 г. гравера В. А. Боброва (ГРМ, ГИМ, Мемориальный музей-квартира И. К. в Кронштадте) И. К. представлен в небольшом повороте вправо, с 2 наперсными крестами, с орденом и со звездой св. Анны 1-й степени. На нижнем поле справа — ремарка с проектом собора Иоанновского монастыря на Карповке.

Одно из литографированных изображений И. К. 1912 г. по рис. А. Смоликова, изданное в типографии П. П. Сойкина в С.-Петербурге, составлено из букв текстов его проповедей (ОПИ ГИМ. Ф. 1. Ед. 114. Л. 118; лист поступил в 1904–1924 в составе коллекции А. П. Бахрушина; согласно подписи, «бесплатное приложение к журналу «Русский паломник» за

Проповедь прав. Иоанна  
Кронштадтского.  
Худож. М. Альгейм. 1904 г.  
(Митрополичьи палаты ТСЛ)

1912 год»). Идентичны по иконографии (И. К. влобоборота влево, по пояс, в бордовой рясе, с наперсным крестом, рук не видно, отличия в цветовом ре-

шении) московские хромолитографии, отпечатанные в мастерских И. Д. Сытина (1892, 1899), М. Т. Соловьёва (1896, 1901), тоновый вариант 1893 г. — литография И. М. Мешкова, изданная Е. И. Коноваловой (листы из собрания Румянцевского музея в РГБ, нек-рые из ГИМ).

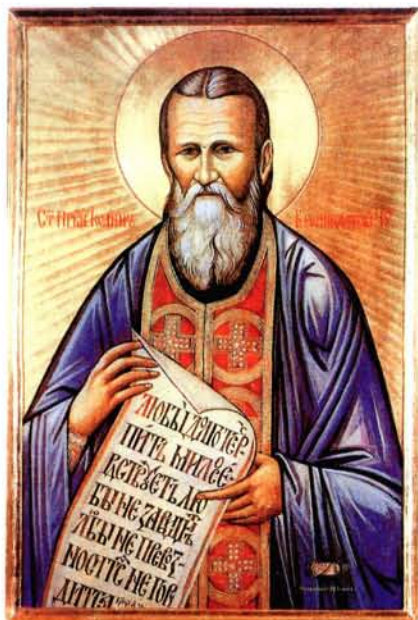
Высоким художественным уровнем отличается хромолитография 1890 г., отпечатанная в мастерской Штадлера и Паттино в С.-Петербурге, издание ж. «Русский паломник» (РГБ). На тоновой литографии 1887 г. мастерской Соловьёва (РГБ) — редкое изображение И. К. в камиллавке. Известны также хромолитографии 1888 г. с факсимиле автографа И. К. (мастерская Р. В. Хорна в С.-Петербурге, издание Н. Ф. Фёдорова, ГИМ), 1894 г. мастерской «Веферса и К°» (ОПИ ГИМ. Ф. 9. Ед. 571. Л. 21); тоновая литография 1895 г. В. Тилиа, выполненная в Одессе (в овальной золотой тисненой рамке, РГБ); ксилография 1890 г. (с.-петербургская типография Дома призрения малолетних бедных, РГБ); московские тонолитография 1888 г. и литография 1892 г. — издания Е. Захарова и Сытина (ГИМ); хромолитография нач. XX в. с тиснением (ГИМ); портреты И. К. в технике офсетной печати нач. XX в. (типография «Надежда» в С.-Петербурге, издание ж. «Кронштадтский маяк» и др., РГБ). Кроме того, в 1899–1903 гг. в С.-Петербурге были изготовлены небольшие серебряные штампованные портреты И. К. (мастер-монотраммист Т. Ф., ГИМ). Бытовали кружки с поясным изображением И. К. (музей при Никольском соборе в Кисловодске).

Несомненный исторический и художественный интерес представляют несколько жанровых картин, рисунков и сюжетных эстампов с образом И. К. (напр., литография «Благословение адмирала С. О. Макарова», 1904, ж. «Русский паломник»). На большом полотне 1904 г. с подписью автора: «М. Альгейм» (Митрополичьи палаты ТСЛ) — кронштадтский пастырь показан во время общей исповеди в Андреевском соборе (совр. копия — в Иоанновском монастыре). Наиболее подробные иллюстрации биографии И. К. выполнил Животовский для упомянутой книги 1903 г. Поскольку художник сопровождал И. К. в поездке, большинство зарисовок можно считать натурными.

На хромолитографии «Отец Иоанн Ильич Сергиев Кронштадтский, посещающий болящую» братьев И. и В. Морозовых (1892, ГИМ; 1897, РГБ) И. К. представлен в левой части композиции, в рясе и епитрахили, с книгой в руке. На литографии «Коронавание государя императора Николая II в Успенском соборе Московского Кремля 14 мая 1896 года» (Св. прав. Иоанн Кронштадтский. 2006. С. 398), выполненной с картины худож. К. В. Лебедева (1896), крайним слева







Прав. Иоанн Кронштадтский.  
Икона. 1964 г.

Иконописец архим. Киприан (Пыжов)  
(собор в честь иконы Божией Матери  
«Знамение» в Нью-Йорке)

изображен И. К. На плакате-хромоли-тографии с.-петербургской мастерской Э. И. Маркуса по рис. худож. Н. Н. Каразина 1901 г. («собственность автора и издателя К. Д. Ростовцева», экземпляры в РГБ, ГИМ, Мемориальном музее-квартире И. К. в Кронштадте) помещены поясной портрет И. К., изображения различных мест, связанных с жизнью и со служением святого: Андреевского собора, дома на родине, детского приюта и Дома трудолюбия, основанных И. К. в Кронштадте; центральная композиция — проповедь святого перед народом. На эстампе также напечатаны стихи, посвященные И. К., факсимиле его автографа; сверху надпись: «Во свете Твоём узрим свет». Этот лист можно считать своеобразным предшественником житийных икон И. К.

Написание икон И. К. связано с историей его почитания. Первые иконы появились в 1964 г., к его канонизации в РПЦ. Архим. Киприан (Пыжов) изобразил святого по пояс, в сиреневой рясе, в красной епитрахили, с развернутым свитком в руках (текст: 1 Кор 13. 4). Тогда же была создана икона др. извода: И. К. благословляет правой рукой, в левой держит потир. Этот образ широко тиражировался типографией в Джорданвилле и был отправлен в Россию, впоследствии данный извод стал самым популярным в иконографии И. К.

В России иконы И. К. стали писать еще до официальной канонизации. Одна из первых написана свящ. Георгием Иващенко в 1988 г. на основе 2-го иконографического типа: благословляющий И. К. в голубой фелони с красным плечем

и с наперсным крестом, в левой руке — потир. К прославлению И. К. в 1990 г. в иконописной мастерской СДМ была выполнена канонизационная икона святого — поясной прямолинейный образ И. К. в зеленой фелони, с золотым наперсным крестом; в левой руке — потир, на к-рый он и указывает правой рукой (иконописец И. В. Волочкова, рук. И. В. Вагагина). К такому изводу (различия в цвете и деталях облачения, в жесте правой руки) относятся иконы письма С. И. Голубева, В. О. Фронтинского, И. А. Кусова, А. Кудрявцевой, А. В. Ивоиной и мн. др. (см.: Современная православ. икона. 2003. С. 268; Образ Божий. 2009. С. 226–229).

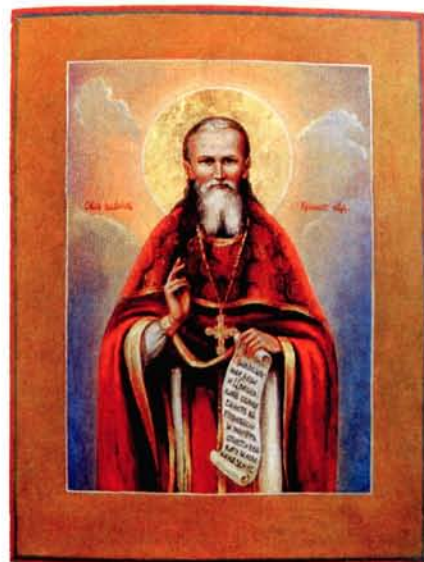
Благодаря многочисленным фотографиям и портретным изображениям совр. иконописцы имеют возможность максимально точно передать внешнее сходство с И. К. Этим, очевидно, объясняется распространение икон святого, выполненных в реалистической манере. Один из первых подобных образов был создан в Джорданвилле: И. К. изображен на фоне неба, в красной фелони, со свитком в руках. В 1999 г. этот извод повторен худож. С. Е. Большаковой для Мемориального музея-квартиры И. К. в Кронштадте, но с нек-рыми отличиями в трактовке лика, в форме наперсного креста (прототипом стал крест, подаренный святому почитателями, к-рый хранится в музее-квартире); текст на свитке взят из проповедей И. К.: «Православная вера и Церковь, как солнце, сияют в небесах и могут спасти всякого человека» (в 2001 в Москве икона экспонировалась на выставке «Обретение портрета», многократно публиковалась, см., напр.: Акафист св. прав. о. Иоанну Кронштадтскому. СПб., 2008. Обл.).

Широко известен поясной образ И. К. с приложенной к нему внизу епитрахилью святого, созданный А. С. Ефимовым в 1992 г. для Иоанновского мон-ря. Тип изображения соответствует иконе, написанной в СДМ к канонизации, но манера исполнения более реалистична. Впоследствии образ был повторен для Троицкого Измайловского собора в С.-Петербурге и для нового храма во имя И. К. в Брянске (2008, иконописец Большакова).

Реалистические тенденции в иконографии И. К. получают иногда оригинальное воплощение. Так, на иконе, выполненной иноком Варсонофием на Св. Горе Афон в 2001 г. и вложенной в Пюхтицкий мон-рь, одежды святого писаны по образцу подлинной ризы И. К., хранящейся в музее Пюхтицкой обители. Интересной с художественной т. зр. представляется икона, созданная Ю. Б. Хуторским для Иоанновского мон-ря в 2008 г. (подарена супруге Президента России С. В. Медведевой).

Иконы И. К., исполненные в реалистической манере, отличаются разно-

образием. Нередко иконописцы акцентируют те или иные события подвижнической жизни И. К., местные реалии и особенности почитания. Примером является образ, подаренный худож. В. Куликовым Свято-Духову мон-рю в Боровичах. Он был написан в окт. 2002 г. под впечатлением от Таинских чтений, впервые проходивших в Боровичах. Автор стремился создать образ И. К., благословляющего совр. Россию, под покровом новопрославленной иконы Божией Матери «Аз есмь с вами и никтоже на вы». Кронштадтский пастырь изображен в темном подряснике с Леушинской иконой Божией Матери в руках, покрытых белым платом. В этом же



Прав. Иоанн Кронштадтский.  
Икона. 1999 г.

Иконописец С. Е. Большакова  
(Мемориальный музей-квартира  
прав. Иоанна Кронштадтского  
в Кронштадте)

ряду — образ И. К. в коричневом подряснике на фоне Сурского Иоанно-Богословского мон-ря, выражающий идею духовного покровительства И. К. своей малой родине.

Иконописцы, работающие в визант. и древнерус. манере, часто используют иконографию, соответствующую традиц. типу изображения святителя: поясной образ с благословляющей десницей, в левой руке — Евангелие. К этой группе принадлежит икона из Иоанновского мон-ря (иконописец А. Б. Прокофьева), которая стала известна после мироточения. Святой изображен на золотом фоне, в голубой фелони с богато украшенным золоченым плечем, с Евангелием в левой руке. Др. подобный образ в визант. стиле (И. К. в красной фелони, с Евангелием) написан с.-петербургскими иконописцами Н. А. и Н. Г. Богдановыми к 100-летию преставления И. К. В 2008 г. он был принесен в дар рус.



Пантелеимонову мон-рю на Афоне от Мемориального музея-квартиры И. К. в Кронштадте.

Ростовые иконы И. К. разнообразны по иконографии; художники предлагают новые пространственные решения, связанные с общим замыслом. Одним из наиболее интересных является образ, выполненный архим. Зиномом (Теодором) в 1997 г. (*Зином (Теодор)*, архим. Беседы иконописца. М.; Псков, 2003. С. 89; позднее повторен для частного собрания в Финляндии). И. К. представлен вполборота вправо, в светлом облаче-



Прав. Иоанн Кронштадтский.  
Икона. 2008 г. (ц. ап. Иоанна Богослова  
подворья Леушинского мон-ря)

нии, в молении к благословляющему Спасителю в сегменте неба, фон золотой. В левой руке святого развернутый свиток со словами: «Величие несказанное и дар неизреченный, причащение преч». Развитием этой темы является икона Я. Прокофьева, где И. К. с потиром в руке обращен к Иисусу Христу, на фоне возвышается собор Иоанновского мон-ря (Образ Божий. 2009. С. 226).

В 1997 г. с.-петербургским иконописцем Г. В. Гашевым для Преображенского собора в С.-Петербурге создан репрезентативный ростовой образ, к-рый развивает тип поясных икон И. К. с потиром в руке (Современная правосл. икона. 2003. С. 85). Святой представлен прямолично на золотом фоне, в золотисто-оранжевой фелони; образ выделяется обилием ассиста в отделке одежд. Ряд икон выполнен в живописно-реалистической манере: образ А. О. Педаеса и Б. Голованова (2002; см.: *Кутейникова*. 2005. С. 107), икона мастерской Александро-Свирского мон-ря для подворья обители в С.-Петербурге, многократно опубликованный в различных

изданиях образ из Иоанновского мон-ря (Св. прав. Иоанн Кронштадтский. 2006. С. 487); И. К. представлен стоящим на облаке, в зеленом облачении и митре, с благословляющей десницей, в левой руке — крест (2000, иконописец И. А. Мельничук). На иконе Н. С. Гриценко (собственность автора, Новороссийск) традиц. фронтальный образ святого с потиром в руке представлен на фоне голубого неба, на заднем плане, как туманный мираж, показан собор.

Отдельную группу ростовых икон И. К. составляют образы, композиционно напоминающие известную фотографию пастыря с крестом и крошилком в руках (Там же. С. 421), к-рые восходят к древнерус. традиции (изображения свт. Николая Можайского и др.). В частности, это икона, написанная в каноническом стиле в мастерской Антониева Сийского мон-ря (И. К. в пасхальном облачении, с поднятыми и разведенными руками, в левой — потир; см.: Акафист св. прав. о. Иоанну Кронштадтскому. 2008. С. 15); образ 2008 г., выполненный для буд. Андреевского собора в Кронштадте (освящен в мон-ре Симонопетра на Афоне; находится в ц. ап. Иоанна Богослова подворья Леушинского монастыря); И. К. держит в правой руке крест, в левой — Андреевский собор; фигура заключена в арку на фоне неба, на заднем плане — храмы, монастыри и здания, связанные с жизнью святого.

Редкий оплечный образ И. К. работы И. И. Пивника был освящен 16 сент. 2000 г., в день 115-летия Леушинского мон-ря (собственность Орнатской). Благодаря тому что на иконе лик И. К. изображен максимально крупным планом, создается впечатление близкого молитвенного общения со святым. Известны примеры введения образа И. К. в деисусный чин иконостаса, напр. в нижнем храме Всех святых, в земле Российской просиявших, ц. свт. Николая Чудотворца в Клённиках в Москве (написан с потиром в руке). После канонизации И. К. его образ включался в группу Петербургских чудотворцев на иконах «Все святые, в земле Русской просиявшие» (2004–2005, иконописец Н. В. Масюкова, ц. свт. Николая Чудотворца на Глинках в Вологде), повторяющих с дополнениями композицию, разработанную мон. *Иулианией (Соколовой)* под рук. свт. *Афанасия (Сахарова)*.

На многих иконах И. К. представлен вместе с др. чудотворцами. Наиболее часто встречаются небесные покровители С.-Петербурга. Это парные изображения И. К. и блж. Ксении Петербургской (иконописцы В. и С. Гук), блгв. вел. кн. Александра Невского и И. К. (2001, иконописец Х. Г. Прохорова, Успенский (Блокадный) храм в С.-Петербурге; см.: Современная правосл. икона. 2003. С. 199), многофигурный образ «Собор Санкт-Пе-



Явление Божией Матери  
прав. Иоанну Кронштадтскому.  
Икона. 1998 г.

Иконописец свящ. Николай Груздев  
(ц. ап. Иоанна Богослова подворья  
Леушинского мон-ря)

тербургских святых» письма С. Н. Алёшина (2003, дар Патриарху Алексию II; см.: Там же. С. 223), где представлены блгв. вел. кн. Александр Невский, прп. Серафим Вырицкий, И. К. и блж. Ксения, вверху ангелы несут Казанскую икону Божией Матери, к-рая по традиции считается покровительницей города. Поля иконы обрамлены окладом из серебра с позолотой, перегордчатой эмалью и бериллами (2003, ювелир А. Н. Донцов). В Собор новопрославленных С.-Петербургских святых на иконе А. Козлова включены И. К., священномученики митр. Серафим (Чичагов), митр. Вениамин (Казанский) и прот. Иоанн Кочуров. Образ является парным к иконе с изображением прп. Серафима Вырицкого, святителей Феофана Затворника, Игнатия (Брянчанинова) и прот. сщмч. Философа Орнатского (Образ Божий. 2009. С. 238).

Написание образа 3 святых Иоаннов — И. К. вместе с его небесными покровителями прп. Иоанном Рильским и ап. Иоанном Богословом — является закономерностью в развитии иконографии И. К. (одна из таких икон находится в Иоанновском мон-ре; см.: Св. прав. Иоанн Кронштадтский. 2006. С. 501). Образ святого помещен С. Богатовой в одной из композиций 4-частной иконы (Там же. С. 236), в центре святительского чина, в окружении новопрославленных святых — свт. Патриарха Тихона, сщмч. Вениамина (Казанского), сщмч. Серафима (Чичагова), исп. Луки (Войно-Ясенецкого) и свт. Игнатия (Брянчанинова).

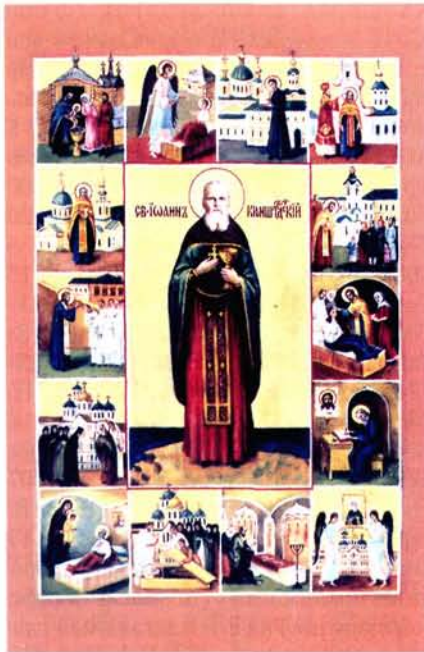




Икона выполнена в стиле палехского миниатюрного письма.

Наименее распространенная группа икон И. К. — житийные, что объясняется трудоемкостью выполнения таких образов и сложностью формирования иконографии житийного цикла. Одной из первых икон стал образ «Явление Божией Матери прав. Иоанну Кронштадскому» (1998, ц. ап. Иоанна Богослова подворья Леушинского мон-ря, иконописец свящ. Николай Груздев). Основой для разработки иконографии послужил образ Пресв. Богородицы, написанный сестрами Пюхтицкой обители и подаренный И. К. в 1894 г. (*Шпякина Г. Н., Шемякина С. И.* Поездка в Пюхтицкий Успенский жен. мон-рь: Музей св. прав. о. Иоанна Кронштадтского // СПбЕВ. 2005. Вып. 33. С. 243). Позднее этот извод был взят за основу композиции, созданной сестрами Иоанновского мон-ря, однако фоном служат не горы и леса близ Пюхтицкой обители, а стены скромной кельи И. К.

В кон. 90-х гг. XX в. выполнена икона, находящаяся в Иоанновском мон-ре (*Кутейникова.* 2005. С. 111). В среднике изображен И. К. в рост, в красном подризнике и зеленой фелони, с потиром в руке. Житийный ряд включает 14 клейм: 1. Крещение младенца Иоанна. 2. Явление ангела отроку Иоанну. 3. Обучение в С.-Петербургской семинарии. 4. Рукоположение во иерея. 5. Служение И. К.

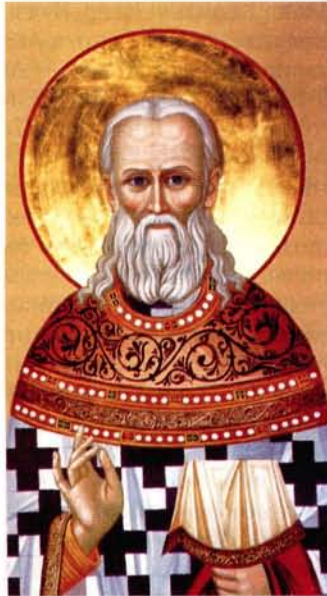


*Прав. Иоанн Кронштадтский, с житием. Икона. Кон. 90-х гг. XX в. (Иоанновский мон-рь, С.-Петербург)*

в Андреевском соборе Кронштадта. 6. Помощь И. К. бедным. 7, 8. Исцеление больных. 9. Благословение монахинь Иоанновского мон-ря. 10. Написание И. К. богословских трудов. 11. Явление Божией Матери И. К. 12. Погребение И. К.

13. Обретение гробницы И. К. 14. Прославление И. К. Особенностью иконы является совмещение разных стилистических тенденций — символического языка и стремления к реалистической трактовке образа.

Более последовательным в стилистическом решении стал житийный образ И. К., разработанный М. Мещерской под рук. С. И. Голубева в иконописной школе СПбДС в 2003 г. (позднее подарен Патриарху Алексию II). Икона написана в стиле рус. иконописи XVI в. Центральный поясной образ И. К. в белых ризах, с золотым наперсным крестом и с потиром в руке окружен 14 клеймами, которые в иконографической справке (хранится в музее СПбДА) названы автором т. о.: 1. Рождество И. К. 2. Моление И. К. о разумении грамоты. 3. Видение И. К. во сне Андреевского собора



*Прав. Иоанн Кронштадтский. Роспись ц. прп. Максима Грека в Сеуле. 1999 г. Мастер Я. О. Шкандрий*

в Кронштадте. 4. Рукоположение И. К. во пресвитера. 5. И. К. раздает свое именные нищим. 6. И. К. обучает детей Закону Божию. 7. Исцеление болящей. 8. Строительство Дома трудолюбия. 9. Общая исповедь в Андреевском соборе. 10. Молитва И. К. на литургии. 11. Исцеление бесноватой. 12. Освящение храма во имя 12 апостолов в Иоанновском мон-ре в 1902 г. 13. Погребение И. К. 14. Прославление И. К. В 2007 г. выпускницей иконописной школы при МДА С. В. Колотовой написана икона святого с 18 клеймами жития (ц. во имя И. К. в С.-Петербурге).

Образ И. К. с 4 житийными клеймами в обрамлении картушей по углам иконы исполнен в традициях ярославской иконописи в нач. 2000-х гг. иконописцем С. Гусевым в мастерской «София»

в Ярославле. Святой изображен в фелони, с крестом и наградами на груди и с потиром в руке. Над образом И. К. — в окружении облаков благословляющий Господь Саваоф в сиянии. Сюжеты житийных клейм (явление ангела отроку Иоанну; труды И. К.; проповеди и служение И. К.) в основном те же, что и на др. иконах. Новой является композиция причащения И. К. умирающего в Ливадии имп. Александра III (Там же. С. 110).

Для Мемориального музея-квартиры И. К. в Кронштадте и для собрания ГМИР в 2005 г. Большаковой были написаны житийные иконы святого, сходные по композиции, но отличающиеся по составу клейм. В центральной части — поясной образ И. К. в пасхальном облачении, с благословляющей десницей, в левой руке — потир. Житийный цикл иконы из ГМИР состоит из 14 клейм, расположенных в следующем порядке: 1. Крещение младенца Иоанна. 2. Явление ангела отроку Иоанну. 3. Обучение отрока Иоанна в Архангельске. 4. Рукоположение И. К. 5. И. К. служит литургию в Андреевском соборе. 6. И. К. пишет душеполезные книги. 7. И. К. раздает милостыню и исцеляет болящих. 8. Общая исповедь в Андреевском соборе. 9. И. К. благословляет народ с балкона дома. 10. Основание Дома трудолюбия. 11. Смерть имп. Александра III. 12. Путешествие И. К. на родину в Суру. 13. Погребение И. К. в Иоанновском монастыре. 14. Прославление И. К. в лике святых. В житийный ряд иконы из музея-квартиры внесены изменения: в 9-м клейме представлено явление Пресв. Богородицы И. К.; в 10-м клейме показаны И. К. и игум. Таисия (Солопова) с Леушинской иконой Божией Матери; в 13-м клейме — И. К. с сестрами Вауловского скита. Кроме того, изображения И. К. встречаются в клеймах житийных икон др. святых, в частности прав. Алексия Мечёва, старца Московского (2000, иконописец Ватагина, ц. свт. Николая Чудотворца в Клённых в Москве).

В последние годы появилось значительное количество образов И. К. в монументальных росписях, мозаиках, скульптуре, шитье. В качестве примеров можно упомянуть настенные росписи 1998 г. работы Мельничука в нижнем храме прп. Иоанна Рильского Иоанновского мон-ря (И. К. изображен в рост, в зеленой фелони, с потиром в руке), роспись 1999 г. худож. Я. О. Шкандрия в ц. прп. Максима Грека в Сеуле (Юж. Корея; см.: Современная правосл. икона. 2003. С. 285), мозаичные образы на стене Владимирского крепостного собора в Кронштадте (святой в рост, с храмом и развернутым свитком в руках; см.: Крепостной собор Владимирской иконы Божией Матери в Кронштадте: История, возрождение к жизни // СПбЕВ. 2005. Вып. 33. С. 162) и на стене нового храма



во имя И. К. в С.-Петербурге (поясной образ И. К. со свитком по типу иконы архим. Киприана (Пыжова)).

Одним из наиболее значимых скульптурных образов святого является памятник, установленный в 2008 г. в сквере перед Мемориальным музеем-квартирой И. К. в Кронштадте (скульптор А. В. Соколов, автор проекта создания мемориальной зоны архит. Г. Н. Бойко; см.: Там же. С. 204–207). Поясной образ И. К. со свитком выполнен О. А. Стенинг-Фронтинской в технике золотного лицевого шитья на хоругви для ц. Казанской иконы Божией Матери (подворье Валаамского мон-ря) (Божий храм. СПб., 2009. С. 85).

Иконы И. К. получили широкое распространение не только в России, но и за рубежом. Особенно часто они встречаются в православных храмах Финляндии. Один из оригинальных поясных вариантов письма авторитетного в Финляндии иконописца П. Сасаки, японца по происхождению, находится в Линтульском мон-ре (1995, икона написана к 100-летию юбилею обители). И. К. показан со свитком, поднятым вверх по типу древних пророческих изводов, в 2 медальонах помещены миниатюрные оплечные образы Спасителя и Богородицы. Др. необычный образ святого, обращенного к благословляющей его Богородице в облаках, с изображением на фоне обители в горах, вероятно, является интерпретацией сюжета «Явление Божией Матери прав. Иоанну Кронштадтскому» (написан учеником иконописной школы в Нововалаамском мон-ре в Финляндии). На фресках иконостаса ц. во имя И. К. в Гамбурге (Германия) помещен образ святого с 6 клеймами жития (2007–2008, иконописец А. В. Зданович, рук. А. Н. Солдатов).

Т. о., в совр. иконографии И. К. можно отметить следующие тенденции. В редких случаях за основу композиции избирается определенное прижизненное изображение (фотография, портрет), как правило, это собирательный образ. Требование сходства с реальным лицом привело к появлению большого количества изображений в живописно-реалистической манере. Повсеместное почитание святого стало причиной значительного разнообразия стилей, манер и техник исполнения образов. Наиболее распространенным иконографическим изводом является поясной прямолицый образ с богослужебными атрибутами — потиром, Евангелием. На иконах И. К., прославленного в РПЦ в чине праведника, прослеживаются иконографические признаки святительского чина, чина преподобных, праведников, существуют отдельные примеры изображения атрибутов пророков. Такая широкая трактовка образа И. К. оправдана особенностями его личности и подвижнического служения.

Лит.: Духовные свечотчи России. С. 252–253. Кат. 231–233; Обретение портрета: Св. прав. Иоанн Кронштадтский: Кат. выст. М., 2001; Современная правосл. икона: Альбом. СПб., 2003; *Кутейникова Н. С.* Иконописание России 2-й пол. XX в. СПб., 2005<sup>2</sup>. С. 98–112; СПбЕВ. 2005. Вып. 33: [Юб. вып. к 300-летию основания г. Кронштадта]; Образ Божий: Икона, стенопись, мозаика. СПб., 2009.

*Прот. Геннадий Беловолов,  
С. Е. Большакова*

**ИОАНН КСИР** [греч. Ἰωάννης ὁ Ἐπιρρός] (кон. XIII — сер. XIV в.), визант. мелург. Сведений о личности И. К. немного. Определение времени жизни основывается на самом раннем упоминании его имени в *Аколуфии (Пападики)* 1336 г. (Athen. Bibl. Nat. 2458). В визант. и поствизант. рукописях он упоминается как Иоанн Ксир или Ксир. В нек-рых поствизант. списках, напр. в Анастасиматарии Хрисафа Нового — Анфологии 1-й пол. XVIII в. (Ath. Gregor. 25. Fol. 6) и в Пападики 1743 г. (Meteor. S. Stephan. 52. Fol. 6v — 7), И. К. назван *доместиком*, однако таких случаев немного, и эти рукописи — поздние, следов., можно только предполагать, что И. К. занимал эту должность. Писцы и протопсалты поствизант. периода, напр. протопсалт *Иоанн Трапезундский* (см. ркп. Meteor. S. Stephan. 52), приписывали И. К. должность доместика из-за наличия в рукописях составленных им методов *метрофонии*, необходимых для обучения певч. искусству и для тренировки учеников. Составление таких песнопений было связано с педагогической деятельностью И. К., а сами методы характеризуют его не только как мелурга, но и как талантливого учителя пения (*διδάσκαλος τῆς μουσικῆς*), функции к-рого к XIII в. перешли к доместику (обязанности последнего заключались в управлении хором и в обучении певчих; см. дополнение к ст. «Доместик»: ПЭ. Т. 16. С. 751). Известны 5 методов метрофонии И. К., к-рые располагаются по 1, 2 или 3 в основной части *Протеории* Пападики или Анфологии. Включение методов И. К. в Протеории свидетельствует о широком признании его педагогических заслуг, а встречающиеся в рукописях при методах ремарки (*ὠφέλιμος* — полезный) — Ath. Xeropot. 307. Fol. 11, 1767 г.; *ὠφέλιμώτατος* (полезнейший) — Ydra. Iliou. 597 (33). Fol. 6v, кон. XVII в.) подтверждают практическое значение этих песнопений.

Творческое наследие И. К. как мелурга достаточно обширно: ему также принадлежат песнопения в пападическом стиле: стихи 1-й и 2-й «Славы»: 1-й кафизмы, калофоническая стихира Сорока мученикам Севастийским. Его имя упоминается в связи с рядом *аллагм* (термин, встречающийся в рукописях, где присутствует смена мелоса или внутри одного гласа, или при переходе в др. глас) в рукописи Athen. Bibl. Nat. 2458 (Fol. 11v — 22v), среди имен известных учителей и мелургов — *Иоанна Кукузеля, Георгия Панарета, Ксена Корониса, Иоанна Цакнопула и Георгия Контопетриса*, а также в рукописи XVIII в. (Athen. Bibl. Nat. 2175. Fol. 69v) в качестве автора калофонических стихов Пс 2. Устойчивая фиксация сочинений И. К. в рукописях XIV–XVIII вв. свидетельствует о его выдающейся роли в истории певч. искусства.

Известны следующие методы метрофонии И. К.: «Святая Троица, помогай ми» (*Ἀγία Τριάς βοήθησόν μοι*) на 2-й плагальный глас *νεονῶ* (Ath. Iver. 973. Fol. 12v, нач. XV в.; БАН. РАИК. № 154. Л. 6, 1430 г.; Ath. Philoth. 122. Fol. 11v, 1-я пол. XV в.; Meteor. Metamorph. 203. Fol. 12, сер. XV в.; Ath. Doch. 315. Fol. 7v, кон. XVII — нач. XVIII в.), «Святити вси, помогайте ми» (*Ἅγιοι πάντες βοήθησατέ μοι*) на 2-й плагальный глас *νεονῶ* (БАН. РАИК. № 154. Л. 6; Ath. Philoth. 122. Fol. 11v; Meteor. Metamorph. 56. Fol. 42, 1580 г.; 203. Fol. 12; Ath. Karakal. 237. Fol. 20, 2-я пол. XVII в.; Ath. Iver. 970. Fol. 5, 1686 г.; 973. Fol. 12v; Ath. Doch. 315. Fol. 7v; 386. Fol. 10, сер. XVII в.; 337. Fol. 5, 1764 г.; Lesb. Leim. 238. Fol. 5v, ок. 1700 г.; 279. Fol. 10v — 11, 1725–1740 гг.; 459. Fol. 6v, ок. 1700 г.; РНБ. Греч. № 203. Л. 6 об., нач. XVIII в.; № 711. Л. 8, XVIII в.; Ath. Xeropot. 329. Fol. 5, 1-я пол. XVIII в.; 307. Fol. 12, 1767 г.; Ath. Cutl. 414. Fol. 10, сер. XVIII в.; Lesb. Leim. 8. Fol. 17, кон. XVIII в.), «Владычице Богородице, помогай ми» (*Δέσποινα Θεοτόκε βοήθησόν μοι*) на 2-й плагальный глас *νεονῶ* (Ath. Iver. 973. Fol. 12v; 970. Fol. 5; Meteor. Metamorph. 203. Fol. 13; Ath. Dionys. 570. Fol. 70v, кон. XV в.; Meteor. Varlaam. 208. Fol. 14v, XV–XVI вв.; Lesb. Leim. 259. Fol. 12v — 13, 1572 г.; 238. Fol. 5v; Ath. Simon. Petr. 1. Fol. 10, нач. XVII в.; Ath. Doch. 315. Fol. 8; 337. Fol. 5; РНБ. Греч. № 203. Л. 6; Ath. Cutl. 414. Fol. 10), «Всезлатый Златоусте, све-





тило вселенней» (Ὡ πάγχρυσε Χρυσόστομε φωστὴρ τῆς οἰκουμένης) на 2-й плагальный глас (БАН. РАИК. № 154. Л. 6; Ath. Philoth. 122. Fol. 11v; Ath. Xeropot. 307. Fol. 12v; РНБ. Греч. № 203. Л. 6; № 132. Л. 8, посл. треть XVIII в.), «Господи Иисусе Христе, помилуй нас» на 4-й плагальный глас (Ath. Philoth. 122. Fol. 12; Ydra. Iliou. 597 (33). Fol. 6v; Ath. Gregor. 25. Fol. 6–11v; Meteor. S. Stephan. 19. Fol. 10, 1-я пол. XVIII в.; 52. Fol. 6v – 7; Ath. Iver. 987. Fol. 9v, сер. XVIII в.; Sourotis. 22. Fol. 9v, кон. XVIII в.) и на 2-й плагальный глас (Ath. Xeropot. 307. Fol. 11; Lesb. Leim. 8. Fol. 17, кон. XVIII в.), «Господи Иисусе Христе, Боже наш» на 4-й плагальный глас (БАН. РАИК. № 154. Л. 6 об.; Lesb. Leim. 459. Fol. 5v; РНБ. Греч. № 203. Л. 6 об.; № 711. Л. 7; № 132. Л. 8).

Из пападических сочинений И. К. известны стихи 1-й кафизмы «Блажен муж» 4-го плагального гласа (Ath. Iver. 948. Fol. 8–19v, кон. XIV в.; 974. Fol. 25–42v, 1-я пол. XV в.; 987. Fol. 44v; 993. Fol. 17v, сер. XVII в.; Meteor. Metamorph. 317. Fol. 64, сер. XV – нач. XVI в.; Ath. Philoth. 122. Fol. 57–67v; Ath. Xeropot. 307. Fol. 47v – 66v, 1767 г.), в т. ч. из 1-й статьи (Пс 1) – «И на седалищи губителей» (БАН. РАИК. № 154. Л. 31; Meteor. Metamorph. 192. Fol. 37v et al., сер. XV в.; Lesb. Leim. 259. Fol. 39v), «И в законе Его» (Ath. Iver. 984. Fol. 15–21v, сер. XV в.; Meteor. Metamorph. 192. Fol. 37v; РНБ. Греч. № 126. Л. 20 об., 2-я пол. XV в.), «И будет яко древо» (РНБ. Греч. № 126. Л. 20 об.), «От лица земли» (Там же. Л. 23), «Сего ради не воскреснут нечестивии» (Там же), «Яко весть Господь» (Meteor. S. Stephan. 127. Fol. 10v, 3-я четв. XVIII в.; Lesb. Leim. 8. Fol. 32), «И путь нечестивых погибнет» (Ath. Iver. 973. Fol. 39v; БАН. РАИК. № 154. Л. 34; № 42. Л. 21, сер. XVIII в.; Ydra. Iliou. 597 (33). Fol. 34v; Lesb. Leim. 459. Fol. 37v – 38; РНБ. Греч. № 130. Л. 22 об., нач. XVIII в.; № 132. Л. 57 об.; № 711. Л. 31 об.), из 2-й статьи (Пс 2) – «И князи собравшася вкупе» (Meteor. S. Stephan. 52. Fol. 426), «Работайте Господеви» (Ibid. 127. Fol. 14v), «И радуйтесь Ему с трепетом» (Ath. Iver. 973. Fol. 45v; Ydra. Iliou. 597 (33). Fol. 42v; Lesb. Leim. 238. Fol. 50v – 51; 8. Fol. 35; 459. Fol. 43; БАН. РАИК. № 42. Л. 29 об.; РНБ. Греч. № 132. Л. 63 об.; № 711. Л. 36; РНБ. АНЛ. Ю I<sup>2</sup>. Л. 104 об., нач.

XIX в.; в транскрипции хартофилакса Хурмузия в нотации Нового метода: S. Sepulcri. 703. Fol. 156v – 157v, 1818 г.), «Приимите наказание» (РНБ. Греч. № 132. Л. 63 об.; № 711. Л. 36; РНБ. АНЛ. Ю I<sup>2</sup>. Л. 105 об.), а также каллофоническая стихира «Лик четверодесятосиянный» (Χορὸς τετραδεκαπόρευτος) 1-го гласа (Athen. Bibl. Nat. 3324. Fol. 1–1v, 1629 г.).

Лит.: Σάθης. Χειρόγραφα. Т. 1–3; *idem*. Τὰ χειρόγραφα βυζαντινῆς μουσικῆς. Μετέωρα: Κατάλογος περιγραφικὸς τῶν χειρογράφων τῆς Ἑλληνικῆς Ψαλτικῆς Τέχνης Βυζαντινῆς καὶ μεταβυζαντινῆς, τῶν ἀποκεκμημένων εἰς τὰς βιβλιοθήκας τῶν ἱερῶν μονῶν τῶν Μετεώρων. Ἀθήνα, 2006; *idem*. Ἀναγραμματισμοὶ καὶ μαθήματα. Σ. 101; Χατζηγεωργίου. Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας; Moran N. K. Singers in Late Byzantine and Slavonic Painting. Leiden, 1986; Πολίτης Α., Πολίτη Μ. Κατάλογος χειρογράφων τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος. Ἀθήνα, 1991; Χαλδαιάκης Α. Τὰ χειρόγραφα Βυζαντινῆς μουσικῆς: Ἡσιωτική Ἑλλάς: Ὑδρα. Ἀθήνα, 2005. Т. 1.

М. Струбахис

**ИΟΑΝΝ ΚΣΙΦΙΛΙΝ** (Младший) [греч. Ἰωάννης ὁ Ξυφιλίνος] (2-я пол. XI – нач. XII в.), мон., визант. писатель.

**Жизнь.** Сведений о жизни И. К. сохранилось немного. В написанном И. К. в царствование имп. Михаила VII Дуки (1071–1078) переложении «Римской истории» Диона Кассия И. К. называет себя племянником (ἀδελφός) патриарха К-польского *Иоанна VIII Ксифилина* (1064–1075). В сохранившемся на груз. языке обращении к имп. Алексею I Комнину (1081–1118), завершающем Минологий И. К., автор говорит о себе как о «премудром философе Ксифилине, главнейшем среди дворцовых книжников» (Κεκελιδζε. 1912. С. 340) и вновь упоминает патриарха Иоанна VIII как своего родственника: «...родственный завет святого и великого патриарха нашего Ксифилина отчески и властно пригласал меня к этому [труд]» (Там же. С. 346). По оценкам К. С. Кекелидзе, опубликовавшего посвящение, оно может быть датировано 1081–1100 гг. Если признать, что И. К. принадлежит атрибутируемое ему нек-рыми исследователями собрание 53 воскресных гомилий, то его творческая деятельность продолжалась и в XII в.: вступление к 25-й гомилии содержит рассказ о расправе Алексея I Комнина над богомиллом Василием, происшедшей между 1098 и 1111 гг. Однако вступления к гомилиям могли быть написаны

позже основного текста, поэтому не являются основанием для датировки собрания нач. XII в. (*Hennephof*. 1972). К.-л. оснований говорить о трапезундском происхождении И. К. (*Krumbacher*. S. 370) не имеется.

**Сочинения.** И. К. принадлежит переложение книг 36–80 «Римской истории» Диона Кассия, к-рые охватывают период с 68 г. до Р. Х. по 229 г. по Р. Х. и озаглавлены «Эпитома Римской истории Диона из Nikei, которую сократил Иоанн Ксифилин, содержащая единоличные правления двадцати пяти цезарей от Помпея Магна до Александра [сына] Мамене», т. е. имп. Александра Севера (Ἐπιτομή τῆς Δίωνα τοῦ Νικαέως Ῥωμαϊκῆς Ἱστορίας ἦν συνέτεμεν Ἰωάννης Ξυφιλίνος περιέχουσα μοναρχίας Καισάρων εἴκοσι πέντε ἀπὸ Πομπηίου Μάγνου μέχρις Ἀλεξάνδρου τοῦ Μαμαίας). В распоряжении И. К. находился неполный текст оригинального произведения: отсутствовали первые 35 книг, в 70-й книге о правлении Антонина Пия и частично Марка Аврелия был пропуск в тексте. Это переложение, составленное И. К., является уникальным источником сведений для реконструкции практически полностью утраченных книг 61–77 и 80, описывающих события после 46 г. по Р. Х.

И. К. составил Минологий, охватывающий период с февр. по авг. Сведения о редакторской работе И. К. содержатся в дошедшем на груз. языке «докладе» имп. Алексею I Комнину, в к-ром составитель излагает причины, побудившие его обратиться к этому труду. По его словам, дело, начатое прп. *Симеоном Метафрастом*, «оставалось незавершенным», т. к. он сумел охватить лишь осенние и зимние месяцы, «все же древние... памяти святых весеннего и летнего времени... он оставил без переделки и украшения, ибо в это время, вследствие краткости ночи и естественного одоления [людей] сном, в честных храмах утренние похвалы бывают умеренны и застигаемы дневным светом, а посему чтения на них как будто и излишни» (Κεκελιδζε. 1912. С. 345–346). Т. о., И. К. не был знаком с 9-м (февр.–апр.) и 10-м (май–авг.) томом собрания Симеона Метафраста и считал себя продолжателем его дела. Опубликованное Кекелидзе обращение было обнаружено им в 1912 г. в Гелатском монастыре в составе



5-томного груз. минологического собрания, подготовленного ок. 1565 г. по распоряжению патриарха Евдемона I (Чхегидзе). По подсчетам Кекелидзе, тома 1–3 этого собрания содержат переводы 118 житий, переработанных И. К.: 16 — за февр., 24 — за март, 27 — за июнь, 31 — за июль и 20 — за авг. (по др. оценкам, 15 — за февр., 19 — за авг. — *Hogel*. 2002. P. 117). Содержание апрельского тома восстанавливается по более ранней пергаменной рукописи (№ 7 собрания Гелатского мон-ря), в к-рой содержится еще 27 житий. Перевод на груз. язык был выполнен во 2-й пол. XII в. Греч. версии переработок по большей части не сохранились, и первоначальный состав Минология И. К. остается неизвестным. Гипотеза В. В. Латышева о том, что И. К. является автором одного из опубликованных им имп. Минологиев (т. н. Минология типа А), была опровергнута А. Эрхардом (*Ehrhard*. S. 383–403).

Ряд исследователей атрибутируют И. К. собрание, содержащее 53 воскресные гомилии, к-рое было частично опубликовано Софронием (Евстратиадисом), митр. Монтпольским (гомилии 1–25), и К. Бонисом (гомилия 51). Согласно гипотезе митр. Софрония (Евстратиадиса), гомилии принадлежат Феофилакту Болгарскому, т. к. имеются текстологические параллели с экзегетическими сочинениями последнего. В нек-рых рукописях авторство приписано патриархам Иоанну IX Халкидонскому или Иоанну VIII Ксифилину, а также Никите Скутариоту. Среди исследователей, обращавшихся к собранию, нет единого мнения о его авторстве: Эрхард полагает, что автором был И. К.; Бонис высказывается в пользу Иоанна VIII Ксифилина; Г. Хеннепхоф воздерживается от суждений об авторстве, однако предлагает датировать собрание 70-ми гг. XI в.

Соч.: PG. 120. Col. 1260–1292; *Cassii Dionis Cocceiani Historiarum Romanarum quae supersunt* / Ed. U. Ph. Boissevain. B., 1901. Vol. 3; *Εὐστρατιάδης Σ. Ὁμιλία εἰς τὰς Κυριακὰς τοῦ ἐνιαυτοῦ*. Т. 1. Triest, 1903 (реп. и эмэндации: *Parageorgiu P.* // BZ. 1904. Bd. 13. S. 494–524); *Μπόνης Κ. Γ. Προλεγόμενα εἰς τὰς «ἐρμηνευτικὰς διδασκαλίαις» τοῦ Ἰωάννου VIII Ξιφιλίνου, Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως*. Ἀθήνα, 1937. Σ. 73–93.

Лит.: *Krumbacher*. Geschichte. S. 369–370; *Кекелидзе К. С.* Иоанн Ксифилин, продолжатель Симеона Метафраста // XV. 1912. Т. 1. Вып. 3. С. 325–347; *Латышев В. В.* Четырехминей Иоанна Ксифилина: Предварительное сообщение // ИИАН. 1913. Сер. 6. № 4. С. 231–240 (реп.:

*A. Ehrhard* // BZ. 1913. Bd. 22. S. 383–385); *Ehrhard*. Überlieferung. Bd. 3. Absch. 7. S. 383–403, 525–559; *Beck*. Kirche und theol. Literatur. S. 629–630; *Ziegler K. Xiphilinos* // *Pauly, Wissowa*. Bd. 9. Tl. A/2. Sp. 2132–2134; *Hennephof H.* Der Kampf um das Prooimion im xiphilinischer Homiliar // *Studia Byzantina et Neohellenica Neerlandica* / Ed. W. F. Bakker e. a. Leiden, 1972. S. 281–299; *Ziegler K. Xiphilinos* // *Der kleine Pauly*. 1979. Bd. 5. Sp. 1434; *Van Esbroeck M.* La légende «romaine» des SS. Côme et Damien (BHG, N 373d) et sa métaphrase géorgienne par Jean Xiphilin: I. Le texte grec // OCP. 1981. Vol. 47. P. 389–425; *Schmidt M. G.* Cassius Dio, Buch LXX: Bemerkungen zur Technik des Epitomators Iohannes Xiphilinos // *Chiron*. 1989. Vol. 19. P. 55–59; *Kazhdan A.* Xiphilinos, John the Younger // ODB. Vol. 3. P. 2211; *Hogel Chr.* Symeon Metaphrastes: Rewriting and Canonization. Copenhagen, 2002. P. 114–118.

Л. В. Луковицкий

**ИОАНН КУКУЗЕЛЬ** [Пападопул; греч. Ἰωάννης Κουκουζέλης Παπαδόπουλος, ὁ μαΐστωρ] († до 1341), прп. (пам. греч. 1 окт.; во 2-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Афонских преподобных), маистор (руководитель придворного хора), мон. *Великой Лавры* на Афоне, визант. мелург и муз. теоретик.

**Жизнь.** Основными источниками сведений об И. К. являются Житие (известно в неск. редакциях) и упоминания в певч. рукописях. Наиболее ранний список 1-й редакции Жития представлен в рукописи 1591 г. (Thessal. Vlatadon. 46). В 1892 г. П. А. Сырку опубликовал рус. перевод 1-й редакции по рукописи 1-й пол. XIX в., обнаруженной архим. *Порфирием* (*Успенским*; в посл. епископ) в мон-ре Зограф на Афоне (РНБ. Греч. № 239. Л. 6 об.— 10 об.; *Сырку*. 1892. С. 132–134). Публикация текста по 2 рукописям из б-ки *Великой Лавры* (Ath. Laur. I. 23, 1618 г.; I. 45, XVII в.) была осуществлена митр. *Софронием* (*Евстратиадисом*) (*Εὐστρατιάδης*. 1938. Σ. 4–9). Обзор других списков (Ath. Pantel. 801, 1613 г.; Marc. VII. 41 (Nap. 157). Coll. 1468. Fol. 230–233v, XVI в.; Hieros. Patr. 332, XVII в.; Ath. Karakal. 173, XVIII в.; Ath. Pantel. 204, 1850–1870 гг.) и публикаций Жития сделал Э. Уильямс (*Williams*. 1968. P. 320–388; *Герицман*. 2006. С. 458).

Согласно 1-й редакции Жития, И. К. род. в г. Диррахий (ныне Дуррес, Албания). Его отец рано умер, воспитывала И. К. мать, к-рая была славянкой (возможно, болгаркой). Мальчик обладал красивым голосом, и его послали в имп. училище в К-поле обучаться муз. искусству. Поскольку И. К. плохо знал греч.

язык, воспитанники дали ему прозвище Кукузель, к-рое, по мнению агиографа, происходит от слов *κουκιά* (бобы) и *зелия* (зелень). И. К. достиг успехов в пении и был приближен к императору, к-рый предложил ему выбрать достойную супругу. С разрешения императора он посетил Диррахий. Навестив мать после долгого отсутствия, он услышал ее причитание: «Мое мило дите,



Прп. Иоанн Кукузель.  
Миниатюра из Пападики письма  
свящ. Баласиса. Ок. 1670 г.  
(Ath. Iver. 1250. Fol. 3)

где ми си?» (слав. фраза записана в Житии греч. буквами). После пира, устроенного императором в честь его возвращения, И. К. составил полиелей на мелодию этого причитания, получивший название «болгарский». Однако придворные почести тяготили святого, и он решил удалиться в мон-рь. Воспользовавшись прибытием в К-поль игумена *Великой Лавры*, он переоделся в рубище и последовал за свитой игумена на Афон. Не зная о том, что И. К. — известный певчий, игумен постриг его в монахи и поручил пасти коз. Обеспокоенный исчезновением И. К. император вел безуспешные поиски. Однажды пение святого услышал отшельник, к-рый узнал его и сообщил об этом игумену. Удостоверившись, что И. К. действительно скрылся в мон-ре, игумен отправился к императору и попросил передать под его защиту неизвестного человека, намекая на то, что речь идет о некоем преступнике. Удивленный император согласился, и тогда игумен сообщил, что имел в виду И. К. Обрадовав-



шись, император посетил святого в Великой Лавре, однако, не желая нарушить данное им слово, разрешил ему остаться в мон-ре. После этого И. К. построил близ обители келью с ц. св. Архангелов, однако ежедневно посещал мон-рь и пел там за богослужением. Однажды после всенощного бдения в субботу Акафиста святой уснул и ему явилась Пресв. Богородица, Которая обещала И. К. покровительство и вручила ему золотую монету. Пробудившись, он обнаружил у себя в руке монету и поместил ее в церкви, где впосл. от нее происходили чудеса. От постоянного участия в длительных службах у И. К. начала гноиться рана на ноге, однако Богородица исцелила его. Предвидя кончину, святой завещал похоронить себя в ц. св. Архангелов. В конце повествования И. К. назван «великим маистором и мелургом», «вторым Иоанном Дамаскином», агиограф подчеркивает покровительство, к-рое оказывала ему Богоматерь. Житие завершается риторическим эпилогом с рассуждениями о пользе почитания И. К. и др. святых.

В агиографической традиции особое значение придавалось чудесам Богородицы в жизни И. К. Мон. *Агапий* Ландос Критянин, составивший 2-ю редакцию Жития, включил ее в сб. «Спасение грешников» (*Ἀμαρτανῶν σωτηρία*. 1641), в 3-й ч. к-рого содержатся рассказы о чудесах, совершенных Богородицей ради спасения грешников. Агапий существенно сократил текст 1-й редакции, вычеркнув из него подробности, казавшиеся ему излишними (упоминания о болг. происхождении И. К. и о встрече с матерью, о посещении Лавры императором и т. д.). Вероятно, во 2-й редакции отразились особенности афонского богослужения XVII в.: согласно первоначальному тексту, после сооружения кельи И. К. днем и ночью молился и пел в монастыре, тогда как Агапий утверждал, что в будние дни святой «исихаствовал» и только по воскресеньям и праздникам «не покидал правого хора Великой церкви». Повествование Агапия дополнено морализаторскими рассуждениями и оценками действий героев. В. Г. Григоровичу-Барскому принадлежит сокращенный пересказ 2-й редакции Жития И. К. на рус. языке (Странствования по святым местам Востока с 1723 по 1747 г. СПб., 1887. М.,



Прп. Иоанн Кукузель.  
Миниатюра из *Анфологии*  
письма Димитрия Иоанну. 1655 г.  
(*Sinait. gr. 1297. Fol. 2v*)

2005<sup>р</sup>. Ч. 3: 1744. С. 36–38). Схим. Азария (Попцов) включил в «Афонский патерик» (СПб., 1860) версию жизнеописания И. К., составленную на основе 2-й редакции. Азария датировал деятельность преподобного эпохой династии Комнинов (XI–XII вв.).

В XVII в. чудеса Пресв. Богородицы из Жития И. К. стали связывать с находящейся в Великой Лавре иконой Божией Матери Кукузелиссы, к к-рой И. К., по преданию, привесил полученную им монету. Об этой иконе упоминается в «Описании горы Афон» Иоанна Комнина (кон. XVII в.) (*Montfaucon B., de Palaeografia Graeca, sive De ortu et progressu literarum Graecarum*. P., 1708. P. 454). В сер. XIX в. архим. Порфирий (Успенский) видел надпись на серебряном окладе иконы, в к-рой говорилось о чудесном явлении Богородицы «священному Кукузелю» и о даровании ему «златицы» (*Порфирий*. 2006. С. 220–222).

Поскольку время составления 1-й редакции Жития неизвестно, достоверность изложенных в ней сведений может быть поставлена под сомнение. В житийном повествовании отсутствуют сведения о времени жизни И. К. и его певческой деятельности в К-поле, агиограф не называет имен игумена Великой Лавры и императора — покровителя святого. Для выяснения достоверности агиографического предания Уильямс использовал разрозненные упо-

минания об И. К. в певч. рукописях, содержащие дополнительные сведения. В колофоне Ирмология 1302 г. автором этого сборника песнопений назван «Иоанн Пападопул по прозвищу Кукузель» (РНБ. Греч. № 121. Л. 148 об.). В 2 колофонах Ирмология 1309 г. (*Sinait. gr. 1256. Fol. 183–183v*), выполненного дочерью «святогорца и каллиграфа Феодора» Ириной, содержится фраза «руки Иоанна Пападопула Кукузелю». По мнению исследователей, сохранившаяся рукопись является списком автографа И. К. Патроним Пападопул может свидетельствовать о том, что отец И. К. был священником. Указание на его должность — «маистор» — впервые появляется в сборнике 1332 г. (*Sinait. gr. 1257*) и повторяется в близкой по времени Аколуфии 1336 г. (*Athen. Bibl. Nat. 2358*). На основании этих сведений исследователи полагают, что к 30-м гг. XIV в. И. К. был известным музыкантом и учителем пения. На миниатюре из Пападики *Ath. Cutl. 457* (2-я пол. XIV в.) И. К. и *Ксен Коронис* представлены как ученики *Иоанна Глики*; в некоторых рукописях Глика назван «протопсалтом Святой Софии» (напр., *Sinait. gr. 1252, ser. XV v.*), что, вероятно, подтверждает факт обучения И. К. в К-поле. Ряд исследователей полагают, что И. К. умер до 1341 г., поскольку в ремарке писца Стихиаря, датированного этим годом (*Athen. Bibl. Nat. 884*), отмечено, что книга скопирована с автографа «древнего Кукузелю» (*τοῦ πάλαι Κουκουζέλου*). В 1437 г. имя И. К. упоминается в пространным колофоне *Григория Буниса Алиата*; из этого текста следует, что И. К. жил позже Михаила Анеота и Иоанна Глики: «Песнопения написаны... Михаилом Анеотом, а украшены... Иоанном Гликой. Позже они написаны и маистором Иоанном Кукузелем, сокращены и уточнены...» (*Sinait. gr. 1262. Fol. 1*). Более точную последовательность византийских мелургов приводит *Мануил Хрисаф* (сер. XV в.) в трактате «О теории искусства пения...», где И. К. занимает место после Анеота, Глики и *Никифора Ифика* (*Ath. Iver. 1120, 1458 г.*; изд.: *Manuel Chrysaphes*. 1985. P. 44). В колофоне рукописи, выполненной Хрисафом, И. К. назван «блистательнейшим маистором благочестивого и царского клира» (*Ath. Iver. 975. Fol. 212v, ser. XV v.*). На

основании указаний певческих рукописей учениками И. К. считаются *Димитрий Докиан* (см. «Введение в музыку» *Кирилла Мармаринско-го*, XVIII в.— БАН. РАИК. № 63. Л. 63 об.; изд.: *Герцман Е. В.* Петербургский теоретикон. Од., 1994. С. 788) и *Георгий Кондонетрис* (Στάθης Ἀναγυρατζιατιστοῦ. Σ. 127).

Вопрос о времени жизни И. К. одним из первых изучал еп. Порфирий (Успенский). На основе рукописных колофонов он считал, что активная деятельность И. К. в качестве мелурга относится к периоду между 1299 и 1332 гг. Исследователь отметил, что в перечне известных мелургов в Стихираре Ватопедского монастыря 1299 г. имя И. К. отсутствует, тогда как в 1332 г. он уже назван маистором. Еп. Порфирий предположил, что покровителем И. К. был *Андроник III Палеолог* (1328–1341) (*Порфирий (Успенский)*. 2006. С. 225–226). Биографию И. К. подробно исследовал Уильямс, к-рый, опираясь на косвенные данные, заключил, что преподобный род. ок. 1280 г. и обучался в грамматической школе при приюте св. Павла. Эта школа была предназначена для бедных юношей из провинции, стремившихся приобщиться к греч. культуре и сделать карьеру в К-поле. Уильямс указал на то, что в Житии И. К. представлен как человек, выросший в слав. среде, и, вероятно, славянин по происхождению (исследователь предположил, что патроном Пападопул является переводом слав. Попович). По мнению Уильямса, покровителем И. К. был имп. *Андроник II Палеолог* (1282–1328), к-рый считался любителем изящных искусств. Исследователь указал на дополнительный источник, данные к-рого позволяют предположить, что И. К. был жив в 50–70-х гг. XV в. Это стихотворная история К-польских патриархов Кирилла Лавриота (XVIII в.), в к-рой описывается встреча патриарха *Филофея Коккина* и И. К. на Афоне в 1354/55 или в 1376 г. (*Williams*. 1968. P. 312–314, 362). Однако поздний характер текста и отсутствие сведений об источниках, на к-рые опирался Кирилл Лавриот, заставляют сомневаться в достоверности текста. Большинство др. исследователей интерпретировали упоминание о «древнем Кукузеле» в рукописи 1341 г. как свидетельство того, что к этому времени И. К. уже скончался (см., напр.: Στάθης Ἀναγυρατζιατισ-

τοῦ. Σ. 127. Σημ. 4). Е. В. *Герцман* предположил, что «время активной творческой жизни мастера завершилось задолго до наступления XIV столетия» (возможно, в XII в.— *Герцман*. 2006. С. 496). Тем не менее, учитывая отсутствие упоминаний об И. К. до нач. XIV в., предпочтительной представляется традиц. датировка.

Проблема реконструкции биографии И. К. имеет источниковедческий характер: данные певч. рукописей мало соответствуют сведениям агиографической традиции. В колофонах И. К. представлен как известный мелург, носивший звание маистора и, вероятно, занимавший должность руководителя придворного хора в К-поле. Длительное пребывание И. К. в столице не получило отражения в Житии. Единственным соотнесением между текстом Жития и сведениями певч. рукописей является указание на «болгарский» (Βουλγάρων) полиелей 1-го гласа, «сочинение Иоанна Глики, которые же [говорят] что маистора Кукузеля» (РНБ. Греч. № 237. Л. 348, посл. четв. XVII в.). Однако это упоминание содержится в поздней рукописи и, возможно, отражает влияние агиографической традиции. *Герцман* указал на фразу из рукописи XV в. (Ath. Iver. 984. Fol. 48v), в которой упоминается «творение святейшего маистора, названного в божественной и монашеской схиме монахом Иоанником» (*Герцман*. 2006. С. 476). Если это упоминание относится к И. К., то оно позволяет подтвердить сведения Жития о постриге И. К. на Афоне. Отсутствие данных о придворной карьере И. К. в Житии можно объяснить спецификой памятника: агиограф пытался подчеркнуть прежде всего аскетические устремления героя, который обрел покой и умиротворение в монашеском подвиге. С этой т. зр. светская деятельность И. К. являлась промежуточным этапом его жизненного пути.

Э. Уильямс указал на то, что в Житии содержатся 4 вставные новеллы, к-рые он считал легендарными эпизодами: объяснение прозвища Кукузель, происхождение «болгарского» полиелея и рассказы о 2 чудесах Богородицы (*Williams*. 1968. P. 332). Благодаря вставке этих эпизодов агиограф подчеркнул необычность жизненного пути И. К., являясь «варваром», имеющим слабое представление о греческой культуре и плохо владеющим греч. язы-

ком, святой тем не менее обладал божественным даром — прекрасным голосом и талантом певца. Сумев реализовать этот дар, И. К. поставил его на служение Богу и сподобился похвалы Богородицы, что стало достойным завершением его подвижнической жизни. Агиограф упоминает предания о великих гимнографах и мелургах прошлого преподобных *Иоанне Дамаскине* и *Романе Сладкопевце*, которые также получили награду от Богоматери (Ibid. P. 346–348, 478–480). Наименование И. К. в Житии «вторым Иоанном Дамаскином» повлияло на позднейшую афонскую традицию: еп. Порфирий упоминал о миниатюре из рукописи 1700 г. с изображением Богоматери, подающей монету И. К. и перо Иоанну Дамаскину (*Порфирий (Успенский)*. 2006. С. 225). Из Жития И. К. чудо с монетой было заимствовано в позднейшее Житие др. афонского мелурга, домашнего прп. *Григория Гликиса* (*Williams*. 1968. P. 479–480). Одной из целей агиографа, несомненно творившего в Великой Лавре, было прославление монастыря как места явлений Богородицы и подвигов великих святых, к-рому особо покровительствовали императоры. Вероятно, агиограф стремился также объяснить происхождение чудотворной монеты, хранившейся в кафоликоне Лавры. Др. особенности Жития (отсутствие смертных чудес, сведений о почитании мощей святого и др.) характерны для афонской агиографической традиции, в к-рой представления о святом как о строгом аскете, неуклонно выполняющем предписания устава, совмещались с любовью к Афону и почитанием преимущественно Пресв. Богородицы как покровительницы Афона (в связи с этим основным объектом почитания, связанным с памятью об И. К., в посл. стала икона Божией Матери Кукузелиссы).

Т. о., Житие не может рассматриваться как достоверная биография И. К., однако оно содержит отрывочные воспоминания о мелурге, важные для монашеской общины Великой Лавры, а также легенды, к-рые связывались с его именем. Наиболее достоверными источниками являются сведения, содержащиеся в певч. рукописях, на основании к-рых можно предполагать, что в 1-й четв. XIV в. И. К., ученик Иоанна Глики, стал известен как выдаю-



щийся мелург и был назначен на должность маистра — руководителя придворного хора. О его слав. происхождении и связанных с этим обстоятельствах известно только из Жития, потому эти сведения не могут считаться вполне достоверными. Вероятно, в посл. И. К. удалился на Афон и принял монашество, благодаря чему отдельные упоминания о нем сохранились в преданиях Великой Лавры. Хронология жизни И. К. может быть лишь приблизительно определена на основании рукописных колофонов: его певческая деятельность началась до 1302 г., к 30-м гг. он приобрел известность и стал маистром. Даты принятия И. К. монашества и его кончины остаются неизвестными.

**Деятельность.** И. К. приписывают реформирование традиц. визант. певч. книг — Ирмология и Стихираря (см.: *Strunk*. 1961). Й. *Росмед*, сравнивая традиц. Стихирарь и Стихирарь И. К. (1341), выяснил, что в последнем устранены несоответствия акцентов мелодии и текста, некоторые фразы транспонированы в более высокий регистр и переходы между строками унифицированы, но в целом творчество И. К. осталось в рамках традиции (*Raasted*. 1995).

Большая часть муз. сочинений И. К. переписывалась в певч. Ан-



«Колесо» прп. Иоанна Кукузеля.  
Миниатюра из Стихираря. 1727 г.  
(Ath. Paul. 97. P. 1)

нового муз. направления — каллофонического пения. Ремарки этих книг свидетельствуют, что И. К. был их основным составителем. Мн. Аколупии включают руководство, предназначенное для изучения нотации, — Пападики И. К., или т. н. Большой исон (Τὸ μέγα ἴσον). Это руководство было составлено И. К. на основе похожей работы Иоанна Глики и представляет собой последовательность знаков нотации и формул с подтекстовкой из их названий (самый ранний список: Athen. Bibl. Nat. 2458; см. транскрипцию в нотации Нового метода: Athen. Bibl. Nat. 703. P. 1–18, 1818 г.; в 5-линейной нотации: *Dévai*. 1958). Также И. К. приписывают различные диаграммы, демонстрирующие визант. звукорядную и гласовую систему (напр., схему «Колесо» (τροχός), иллюстрирующую относительные положения гласов в системе разделенных тетрахордов (см.: *Raasted J.* *Intonation Formulas and Modal Signatures in Byzantine Musical Manuscripts*. Copenhagen, 1966. P. 51–53; *Χρύσανθος, ἀρχιεπ. Διραχίου τοῦ ἐκ Μαδύτων.* *Θεωρητικὸν Μέγα τῆς Μουσικῆς.* Τεργέστη, 1832. Σ. 28–39; РНБ. Греч. № 126. Л. 3 об., 2-я пол. XV в.; № 498. Л. 10, 11, 12, XVI в.; № 500. Л. 2, 1689 г.; № 237. Л. 4, посл. четв. XVII в.; № 130. Л. 4, нач. XVIII в.; Lesb. Leim. 253. Fol. 6, 1725–1740 гг.; 8. Fol. 13, кон. XVIII в.), или «Древо» *параллаги* (Ath. Xeropot. 269. Fol. 15, нач. XVI в.; Lesb. Leim. 259. Fol. 14, 1572 г.; 286. Fol. 12v, после 1600 г.; 238. Fol. 4, ок. 1700 г.)).

В сочинениях И. К. нашли отражение черты нового каллофонического стиля: мелизматически развитый мелос, текстовые и мелодические вставки, расширение диапазона; в псалмовых циклах нек-рые стихи дополнительно распеты, а мелос рефренов становится более пространным. Так, 103-й псалом вечерни в традиционном стиле представлял собой последовательность распетых стихов и рефрена в качестве короткой каденции к определенным стихам, в то время как рефрен, сочиненный И. К., имеет текстовые вставки и почти вдвое больше по объему, чем стихи.

Некоторые исследователи (напр., Ж. Б. *Тибо*) приписывали И. К. создание нового типа нотации, к-рая в отличие от средневизант. нотации имела большее количество *ипостасей*, графически отражающих сложные мелодические формулы или передающих ритмические и динамические нюансы мелодии (в дополнение к знакам, означающим высоту). Однако эти знаки, к-рые записывались киноварью, появлялись постепенно с XII в. и в нач. XIV в. уже были распространенным явлением в рукописных нотированных книгах, поэтому данный тип нотации точнее называть «неовизантийским» или «поздневизантийским» (*Palikarova-Verdeil*. 1953. P. 250; *Williams*. 1968. P. 318–319). Возможно, увеличение числа киноварных знаков, более подробно отражающих исполнительские нюансы, имело также дидактическую направленность; их введение связано с деятельностью великих дидаскалов, в т. ч. И. К. (о поздневизант. нотации см. соответствующий раздел в ст. *Византийская нотация*).

**Почитание И. К.**, по всей вероятности, стало распространяться с сер. XVI в., однако в месяцеслов его имя было включено значительно позже. Архиеп. *Филарет (Гумилевский)* (Святые южных славян. СПб., 1894<sup>4</sup>) относил память И. К., возможно ошибочно, к 1 сент., в «Афонском патерике» (1860) указано 1 окт., на к-рое также приходится память преподобных Романа Сладкопевца и доместика Григория Гликиса.

Известно последование И. К. с канонам Богородице Кукузелиссе 4-го гласа мон. *Герасима Микраяннани-та* и с 2 канонами преподобному — 4-го гласа А. Валлиндраса (изд.: 1980) и 4-го плагального гласа Дионисия,



«Древо параллаги»  
прп. Иоанна Кукузеля.  
Миниатюра из Пападики. 1774 г.  
(Ath. Paul. 132. P. 83)

фологиях и каллофонических Стихирарях — новых типах певч. книг, связанных с распространением *Иерусалимского устава* и с появлением



паломника Великой Лавры (изд.: *Εὐστρατιάδης*. 1938).

Ранняя иконография И. К. представлена кроме упомянутой миниатюры из Пападики Ath. Cutl. 457 изображениями в рукописях Ath. Laur. I. 178 (1377 г.) (*Ψάχος Κ. Ἡ παρασημαντικὴ τῆς βυζαντινῆς μουσικῆς*. Ἀθήνα, 1978. Σ. 38) и Ath. Laur. A. 165 (XV в.). Известна также миниатюра из рукописи ок. 1670 г. (Ath. Iver. 1250. Fol. 3), на которой И. К. изображен рядом с прп. Иоанном Дамаскином (см. ст. *Баласис*).

**Певческое наследие И. К.** является одним из самых обширных в визант. и поствизант. традиции: в рукописях XIV–XIX вв. содержится большое количество его мелодических версий неизменяемых и изменяемых песнопений разных жанров (данный обзор сделан на основе следующих описаний рукописей: *Χατζηγηρακοπούλης*. 1975; *Γερτζμαν*. 1996, 1999; *Στάθης*. *Χειρόγραφα*. Т. 1–3 (выборочно)).

Из неизменяемых песнопений черни И. К. наиболее распространены стихи *аниксандариев* (Пс 103) и «*Блажен муж*». Стихи аниксандариев, распетые И. К. на 4-й плагальный глас: «Отверзшу Тебе руку», «Отвращу же Тебе лице», «Возьмутся», «Отгымеши дух их» (2 варианта), «И в персть свою» (2 варианта), «Послеши духа Твоего», «И обновииши», «Буди слава Господня» (2 варианта), «Возвеселится Господь» (2 варианта), «Призирай на землю», «Воспою Господеви» (2 варианта), «Пою Богу моему» (2 варианта), «Да усладится Ему», «Да исчезнут грешницы», «Благослови, душе моя», «Вся премудростию сотворил еси», «Во исповедание и велелепоту облеклся еси» (БАН. РАИК. № 154. Л. 23 об., 24, 24 об., 25, 26, 1430 г.; № 30. Л. 53 об., посл. четв. XVI в.; № 38. Л. 53 об., 56 об., сер. XVII в.; № 43. Л. 256, до 1771 г.; № 42. Л. 4, 4 об., сер. XVIII в.; № 44. Л. 1 об., 2 об., 1796 г.; № 64. Л. 1, 2 об., 3 об., 6, 7 об., сер. XIX в.; Ath. Cutl. 400 (olim 399). Fol. 1–3v, сер. XIV в.; 457. Fol. 1v, 2-я пол. XIV в.; РНБ. Греч. № 126. Л. 13 об., 14, 15, 2-я пол. XV в.; № 130. Л. 10–10 об., нач. XVIII в.; № 132. Л. 44, 45–46, посл. треть XVIII в.; Lesb. Leim. 273. Fol. 26, 26v, 27, 28, 29–29v, 30, 1-я пол. XVI в.; 259. Fol. 33v, 34–34v, 1572 г.; 285. Fol. 24v – 25, ок. 1600–1630 г.; 245. Fol. 62v, 63–63v, 65v, 1649 г.; 230. Fol. 191v, ок.



Прп. Иоанн Кукузель.  
Миниатюра из рукописи. XV в.  
(Ath. Laur. A. 165)

1700 г.; 238. Fol. 24, 24v, 26v, 30–30v, ок. 1700 г.; 459. Fol. 26v, 27, 28v, ок. 1700 г.; 341. Fol. 1v – 2v, 3–4 («экзегезис» (аналог *развода*) Петра Пелопоннеского), 270, 1790–1793 г.; 8. Fol. 27, 28, кон. XVIII в.; 272. Fol. 9v – 10v, 11v – 12v, 1816–1819 г. (транскрипция «экзегезиса» Петра Пелопоннеского); Lesb. Ypselou. 48. Fol. 80v – 81, 81v – 82, 84v – 85v, 2-я пол. XVI в.; Aegio. Taxiarch. 5. Fol. 2, 1811 г. (экзегезис Петра Пелопоннеского); CPolit. Bibl. Patr. Coll. K. Ananiadou. 3. Fol. 2–24, 1811 г. («экзегезис» Петра Пелопоннеского)).

Песнопение «Блажен муж» на 4-й плагальный глас представлено в творчестве И. К. следующими стихами: из 1-й статьи – «Еже плод свой даст», «И лист его не отпадет», «Но яко прах», «От лица земли» (в т. ч. с названием «франкское» (*φραγκικόν*)), «Сего ради не воскреснут нечестивии», «В совет праведных» (Ath. Cutl. 399. Fol. 4v – 13, сер. XIV в.; 457. Fol. 6v – 8v; РНБ. Греч. № 126. Л. 21; № 130. Л. 21 об. – 22; № 132. Л. 56–56 об.; РНБ. АНЛ. Ю. I<sup>2</sup>. Л. 64, 65, 73, 74, 75, 75 об., нач. XIX в.; Lesb. Leim. 273. Fol. 34–35v; 245. Fol. 69v – 70; 230. Fol. 194–194v; 238. Fol. 36, 39v – 40; 459. Fol. 37), из 2-й статьи – «Тогда возглаголет к ним», «Аз же поставлен есмь Царь», «Над Сионом, горю святою Его», «Возвещающей повеление», «Господь рече ко мне», «И радуйтесь Ему», «Блажени вси надеющиеся», «Надеющиеся Нань» (РНБ. Греч. № 126. Л. 34; № 130. Л. 26, 30; № 132. Л. 64 об.; РНБ. АНЛ. Ю. I<sup>2</sup>. Л. 89 об., 93, 93 об., 109; Lesb. Leim. 238. Fol. 43v – 44, 52; 8. Fol. 33–33v, 35v; 238. Fol. 45–45v, 51; 459.

Fol. 40v – 41, 44), из 3-й статьи – «Ты же, Господи, Заступник мой еси» и «Аз уснух и спях» (оба стиха с названием *φραγκικόν*), «Не убоюся», «Окрест нападающих на мя», «Воскресни, Господи», «Яко Ты порази еси» (РНБ. Греч. № 130. Л. 30 об., 33–33 об.; № 132. Л. 65, 67 об., 68; РНБ. АНЛ. Ю. I<sup>2</sup>. Л. 124, 125, 126, 126 об.; Lesb. Leim. 459. Fol. 44v – 45, 46v – 47v; 238. Fol. 55–55v, 59, 59v – 60; 8. Fol. 35v, 36v).

Известны также калофонические версии И. К. для отдельных стихов песнопения «Блажен муж» на 4-й плагальный глас: «Вскую шаташася языцы» (не менее 3 вариантов), «Предсташа царие», «На Господа», «Расторгнем узы их», «Живый на Небесех», «И Господь поругается им», «Тогда возглаголет к ним», «И яростию Своею», «Аз же поставлен есмь Царь», «Проси от Мене», «Яко сосуды скудельничи», «И ныне:» (с кратимой), «Работайте Господеви», «Аз уснух и спях» (с названием *φραγκικόν*) (БАН. РАИК. № 154. Л. 432 об.; № 30. Л. 387 об.; № 42. Л. 52, 53, 54, 58 об., 60, 62; Ath. Cutl. 399. Fol. 16–18, 19–26v; 457. Fol. 23–26, 35, 38–43, 46–47, 52–53; РНБ. Греч. № 126. Л. 25, 26 об., 29, 31, 35, 550; № 750. Л. 29 об., 1656 г.; № 237. Л. 26, посл. четв. XVII в.; № 130. Л. 24, 39, 45 об., 46 об., 50 об., 52, 53 об.; № 203. Л. 12–13, нач. XVIII в.; № 132. Л. 58 об., 75–76, 79 об., 80 об., 81 об., 84, 85, 86 об.; Ath. Xeropot. 273. Fol. 19v – 21v, 2-я пол. XVI в.; Lesb. Leim. 238. Fol. 62v – 65v, 68–70v, 75–77, 78–79v; 8. Fol. 39v – 40v, 41v, 43v – 44v, 45–45v; 287. Fol. 13–16, ок. 1600 г.; 285. Fol. 37v – 40v; 257. Fol. 21v – 24v, нач. XVII в.; 245. Fol. 77–79; 459. Fol. 53–55, 58–59, 62v – 64v; Lesb. Ypselou. 40. Fol. 9–11, ок. 1750 г.; Athen. Merlier. 7. Fol. 14v – 15v, 1805 г.).

Из версий И. К. для неизменяемых песнопений утрени наиболее распространены стихи полиелея, антифоны на полиелее и пасапноарии (хвалитные стихи).

Полиелей «Раби Господа» представлен в рукописях версией Кукумы (*τοῦ Κουκουμῆ*) – стихами на 1-й глас «Молнии в дождь», «И память Твоя» с названием *βουλγάρα*, «И о рабех Своих», «Очи имут», «Уши имут», «Ниже бо есть дух» (Ath. Cutl. 457. Fol. 168–176; Lesb. Leim. 289. Fol. 71v – 74, 1-я пол. XVI в.; 277. Fol. 45–48, 2-я пол. XVI в.; 245. Fol. 99–





99v; 459. Fol. 94v, 98v — 99, 99v — 100v; 238. Fol. 123v, 128–130v; 8. Fol. 58v, 60–60v; РНБ. Греч. № 237. Л. 348; № 130. Л. 88 об., 93, 94; № 132. Л. 123 об., 127 об. — 128 об.) и осмогласником из стихов 2-й статьи (Пс 135) (Ath. Cutl. 457. Fol. 168–176) — и версией *λατρινός*: из 1-й статьи на 1-й глас — «Подобни им да будут», «И вси надеющийся на ня» (оба стиха на 1-й плагальный глас), «Доме Израилев» (3 варианта), «Доме Ааронь» (на 1-й и 1-й плагальный гласы), «Доме Левиин» (на 1-й и 1-й плагальный гласы), «Боящиеся Господа», «Благословите Господа» (2 варианта: на 1-й и 1-й плагальный гласы), «Благословен Господь от Сиона» (анаграмматизм) (РНБ. Греч. № 38. Л. 1–1 об., XIV в.; № 126. Л. 88, 89, 89 об.; № 237. Л. 45 об., 46; № 130. Л. 111 об.; № 132. Л. 142 об. — 143 об., 145; Ath. Cutl. 399. Fol. 41–48v; 457. Fol. 114v — 116v; Lesb. Leim. 273. Fol. 53v — 54; 459. Fol. 113v — 116v; 238. Fol. 110–113; 8. Fol. 66v — 67v), из 2-й статьи на 2-й глас — «Исповедайтесь Господеви, яко благ», «Сотворшему небеса», «Утвердившему землю на водах», «Сотворшему светила», «Солнце во область дне», «Луну и звезды», «И изведем Израиля» (Ath. Cutl. 399. Fol. 49–54; 457. Fol. 124v — 129v; РНБ. Греч. № 130. Л. 113–114), из 3-й статьи на глас *νεωνώ* — «Раздельшему Чермное море», «И истрясшему фараона», «В море Чермное», «Проведшему люди Своя» (РНБ. Греч. № 126. Л. 94 об. — 95; № 130. Л. 114–114 об.).

Сохранились также отдельные каллофонические стихи полиелея в распеве И. К.: «Уста имут» на гласы 1-й (в т. ч. с кратимой (пролог)), *βαρός* и 1-й плагальный, «Очи имут» на 1-й глас, «Уши имут» на 1-й плагальный глас с кратимой (пролог), «Ниже бо есть дух» на 1-й глас (анаподизм), «Доме Израилев» на 1-й плагальный глас и на глас *βαρός* с кратимой (пролог, с названием *λατρινότατος* — светлейший), «Боящиеся» на 1-й глас, «Благословите» на 1-й глас (анаподизм), «Исповедайтесь Господеви» на 2-й глас, «Утвердившему землю» на 2-й глас, «Солнце во область» на 2-й глас, «Раздельшему» на 2-й плагальный глас, «Слава» на 3-й глас с кратимой, на 1-й плагальный глас, на тот же глас с названием *ὄρφανόν* с кратимой и на глас *βαρός* с кратимой (БАН. РАИК. № 154. Л. 435 об., 436, 469, 473; № 42. Л. 119 об.; Ath. Cutl. 399. Fol. 81–84, 85–92, 96v —

99; 457. Fol. 149v — 183), «Ниже бо есть дух во устах их» на 1-й глас с названием *βουλύρα* (БАН. РАИК. № 42. Л. 120 об.).

В рукописях встречаются следующие мелодические версии И. К. для антифонов на полиелее: «Слово благо» (Пс 44) на 1-й глас — стихи «Паче причастик Твоих» (2 варианта), «В ризах позлащенных одеяна», «И забуди люди Твоя», «Слава, и ныне: Аллилуия» (БАН. РАИК. № 154. Л. 110 об., 111 об., 116; № 42. Л. 187, сер. XVIII в.; Ath. Cutl. 457. Fol. 186–191v; Lesb. Leim. 273. Fol. 66v — 67v; 238. Fol. 151; 8. Fol. 84–84v; РНБ. Греч. № 132. Л. 172 об.; № 711. Л. 110 об., 90-е гг. XVIII в.), а также «Архангелы, ангелы, престолы, господства» на 1-й плагальный глас (БАН. РАИК. № 30. Л. 39), «Ловитву его благословляяй благословлю» (Пс 131. 15) на 4-й плагальный глас (БАН. РАИК. № 154. Л. 401), «Блажен муж, бояйся Господа» на 4-й глас: «Зубы своими поскрежещет» и «И растает, аллилуия» (БАН. РАИК. № 154. Л. 127; № 42. Л. 197; Lesb. Leim. 238. Fol. 147v; РНБ. Греч. № 132. Л. 180; № 711. Л. 115).

Сохранились каллофонические стихи 88-го псалма «Милости Твоя, Господи» на глас *βαρός*: «Фавор и Ермон о имени Твоем», «Милость и истина предызидете пред лицом Твоим», «Господи, во свете лица Твоего», «Обретох Давида, раба Моего», «И мышца Моя укрепит его», «Благословен Господь во век, буди» (БАН. РАИК. № 154. Л. 438; Lesb. Leim. 238. Fol. 154v; 459. Fol. 143–143v; 8. Fol. 87v — 88; РНБ. Греч. № 132. Л. 183–183 об., посл. треть XVIII в.).

Пасапноарии, надписанные именем И. К.: «Всякое дыхание» на 1-й и на 4-й плагальный гласы, «Хвалите Господа с небес» на 1-й глас (2 варианта), «Хвалите Его, вся силы Его» на 1-й (1-й плагальный) и на 4-й плагальный гласы, «Хвалите Бога во святых Его» на 1-й, 2-й (2 варианта), 4-й (*Μανουλα Γαζισα* или И. К.) и 4-й плагальный (*Μανουλα Γαζισα* или И. К.) гласы, «Хвалите Его во утвержении силы Его» и «Хвалите Его во псалтири и гуслех» на 2-й плагальный глас (БАН. РАИК. № 154. Л. 129 об.; № 42. Л. 206; № 52. Л. 212 об., сер. XVIII в.; Ath. Cutl. 399. Fol. 73v — 74v; 456. Vol. 177v — 178v, 1443 г.; 457. Fol. 70–72v; РНБ. Греч. № 126. Л. 55, 148 об.; № 237. Л. 345; № 203. Л. 64 об.; № 188. Л. 71, 74, сер. XVIII в.; № 132. Л. 186,

192 об. — 193; № 711. Л. 118 об.; Ath. Xeropot. 273. Fol. 57; Lesb. Leim. 282. Fol. 143–144v, 2-я пол. XVI в.; 285. Fol. 70–72, 73v — 75; 245. Fol. 105v — 108; 238. Fol. 158–159v; 459. Fol. 144–145v; 8. Fol. 89–89v).

Др. неизменяемые песнопения утрени, распетые мелургом: стихи *непорочнов* «Призри на мя и помилуй мя» на 1-й плагальный глас и др. (БАН. РАИК. № 154. Л. 177 об.; Ath. Cutl. 456. Fol. 59–66v; 457. Fol. 242–249v); стихи 136-го псалма «На реках Вавилонских» на 3-й глас: «Внегда помянути нам Сиона», «Прильпни язык мой гортани моему», «Аще не предложу Иерусалима» (РНБ. Греч. № 132. Л. 176–176 об.); «Величит душа моя» («Достойно есть», *Τιμιωτέρα*) на 2-й плагальный глас *νεωνώ* (Ath. Cutl. 457. Fol. 89v — 90; Lesb. Leim. 289. Fol. 62–63v; Lesb. Ypselou. 48. Fol. 122–123v); великое слово на глас *βαρός* (БАН. РАИК. № 52. Л. 245 об. — 248 об.).

И. К. принадлежит мелос стихов прокимнов вечерни и утрени с эпифонимами: «Господь вопарися» (двухорный) и «Облечеса Господь в силу» на 4-й плагальный глас (на вечерне), «Исповемся Тебе, Господи» на 2-й плагальный глас (на утрени) (БАН. РАИК. № 154. Л. 15 об.; № 42. Л. 86, 89 об.; Ath. Cutl. 399. Fol. 37–37v, 39v — 40v; 457. Fol. 61v — 62v, 106v — 108; Lesb. Leim. 258. Fol. 168v — 171v, 1620–1650 гг.; 459. Fol. 77–78, 79v — 80v; 8. Fol. 51–51v, 52–52v; 273. Fol. 13v — 15v; CPolit. Bibl. Patr. Coll. K. Ananiadou. 6. Fol. 165–167v, 1680 г.; РНБ. Греч. № 130. Л. 71, 73; № 132. Л. 103 об., 105).

Из песнопений литургии И. К. известны: «Приидите, поклонимся и припадем» (входное) на 4-й плагальный глас (РНБ. Греч. № 132. Л. 44), *δύναμις* (Трисвятое) воскресное на 2-й глас (БАН. РАИК. № 154. Л. 183 об.; Ath. Cutl. 457. Fol. 195v — 196; Lesb. Leim. 8. Fol. 143–143v); «Кресту Твоему поклоняемся» на 2-й глас (с ремаркой «песенное трисвятое» — РНБ. Греч. № 132. Л. 284 об.); аллилуиарии на 1-й плагальный глас (БАН. РАИК. № 154. Л. 188 об.; № 42. Л. 351; CPolit. Bibl. Patr. Coll. K. Ananiadou. 6. Fol. 40v; Lesb. Leim. 459. Fol. 209v; 8. Fol. 145–145v) и на 2-й плагальный глас (Ath. Cutl. 399. Fol. 101) (см. также: Ath. Cutl. 456. Fol. 74–77v; 457. Fol. 199v–202); херувимские — «Иже херувимы» на 1-й плагальный глас (Lesb. Leim. 258. Fol. 55v — 56v; 245. Fol. 24–25



(«украшенная» *Константином из Анхиала*) и на 2-й плагальный глас с названием *πολατιανόν* (Ath. Cutl. 457. Fol. 210; Lesb. Leim. 230. Fol. 253–253v; 459. Fol. 244–244v; 8. Fol. 163v – 164; БАН. РАИК. № 42. Л. 407; РНБ. Греч. № 130. Л. 307 об.; № 132. Л. 328; № 711. Л. 195 об.), и на литургии Преждеосвященных Даров «Ныне силы небесныя» на 2-й плагальный глас (БАН. РАИК. № 154. Л. 234; Ath. Cutl. 457. Fol. 227; Lesb. Leim. 459. Fol. 333–333v; 8. Fol. 210; 248. Fol. 559–561, 1770–1790 гг.; РНБ. Греч. № 130. Л. 427; № 188. Л. 137 об.; № 132. Л. 445 об.); причастны – воскресный «Хвалите Господа» на 1-й плагальный глас (Lesb. Leim. 459. Fol. 287–287v; 238. Fol. 312; 8. Fol. 186v; РНБ. Греч. № 130. Л. 365 об.; № 132. Л. 379; БАН. РАИК. № 42. Л. 472) и на 2-й плагальный глас (Ath. Cutl. 399. Fol. 108; 457. Fol. 213v), вторника и святым «В память вечную» на 1-й плагальный глас (БАН. РАИК. № 154. Л. 215 об.), среды и Богородице «Чашу спасения» на 1-й плагальный глас (РНБ. Греч. № 126. Л. 164 об.), Недели ваий «Благословен грядый» на 2-й плагальный глас (анаграмматизм) (Там же. Л. 445), на литургии Преждеосвященных Даров «Вкусите и видите» на 1-й плагальный глас (2 варианта) (Lesb. Leim. 238. Fol. 348–348v; 8. Fol. 211; РНБ. Греч. № 130. Л. 433–433 об.; № 132. Л. 449; БАН. РАИК. № 42. Л. 531) и на 2-й плагальный глас (БАН. РАИК. № 154. Л. 237 об.; Ath. Cutl. 399. Fol. 115; 457. Fol. 228; РНБ. Греч. № 126. Л. 132; см. также: Ath. Cutl. 456. Fol. 115v) и «Благословлю Господа» на 2-й плагальный глас (Ath. Cutl. 399. Fol. 115).

Сохранилось значительное число изменяемых песнопений, распетых И. К. К ним относятся, в частности, икосы Акафиста Пресв. Богородицы (в слав. традиции меньшие строфы этого гимна называются кондаками) «Ангел предстатель» на 1-й плагальный глас (Ath. Cutl. 457. Fol. 163v – 167v), «Видящи Святая» на 1-й глас, «Разум недоразумеваемый разумети» на 4-й глас (2 варианта), «Сила Вышняго» на 4-й глас с кратимой, «Бурю внутрь» на 4-й глас, «Слышаша пастырие» на 4-й глас (2 варианта, 1-й – с кратимой), «Боготечную звезду» на 4-й глас, «Хотящу Симеону» на 4-й глас, «Странное Рождество видевшие» на 4-й глас, «Весь бе в нижних» на 4-й глас, «Спаси хотя мир» на 4-й глас, «Пение всякое по-

беждается» на 1-й плагальный глас, «О, Всепетая Мати» на 4-й глас (2 варианта) и кондак «Взбранной Воеводе» на 4-й плагальный глас (2 варианта, 1-й – Михаила Ананеота, «украшенный» И. К.) (Ath. Cutl. 457. Fol. 402–402v («Взбранной Воеводе»), 403–409v (икосы Иоанна Глики со вставками (*παρεμβολαί*) И. К.); БАН. РАИК. № 37. Л. 130, нач. XVIII в.; SPolit. Bibl. Patr. 137 (S. Trinit. 146). Fol. 129v – 135, ок. 1750 г.; Athen. Coll. M. Paidousi. 1. Fol. 1–2, 2–4, 101v – 108, 111–114v, 125v – 128v, 130v – 138v, 143v – 146, 151v – 152v, 175–190v, 204–206v, 213–216, 240–251, 251–253, 1768 г.; РНБ. Греч. № 711. Л. 479 об.).

Особую группу стихир составляют умилительны (или покаянны – *κατανοητικά*): «Увы мне, конец, человеце» (*Οἴμοι τὸ τέλος ἀνθρώπε*) на 1-й плагальный глас (пятнадцатисложник), «Плачь, рыдай, о душе, конца грядущего» (*Θρήνησον, κλαῦσον, ὦ ψυχὴ τοῦ τέλος ἐπελθόντος*) на глас βαρύς, «Се, душе, приблизися час смертный» (*Ἴδού, ψυχὴ, προσήγγισε ἡ ὥρα τοῦ θανάτου*) на глас βαρύς (БАН. РАИК. № 154. Л. 525, 530, 531; Ath. Cutl. 399. Fol. 166–166v; РНБ. Греч. № 126. Л. 509 об., 510 об.; Ath. Iver. 964. Fol. 280–280v, 1562 г.), «Внегда поставятся престолы» (*Ὅταν τίθωνται ἑθρόνοι*) на 4-й глас, «Что все мятешся, человеце» (*Τί μάτην τρέχεις, ἀνθρώπε*) на 1-й глас (пятнадцатисложник), «Всякой прелести, человеце, упразднися» (*Ἀπάσης πλάνης, ἀνθρώπε, σχολάσας*) на 1-й глас, «Воистину смерти страшнейшее» (*Ὅντως φοβερώτατον τὸ τοῦ θανάτου*) на 4-й глас, «Рыдаю и плачу, и скорблю, и сокрушаюсь» (*Θρήνῳ καὶ κλαίῳ καὶ πενθῶ καὶ τύπτω μου*) на 1-й плагальный глас (пятнадцатисложник), «Братие мои духовныя» (*Ἀδελφοί μου πνευματικοί*) на 1-й плагальный глас, «О, чуда, еже о нас» (*Ὡ τοῦ θαύματος τί τὸ περὶ ἡμᾶς*) на 4-й плагальный глас (Ath. Cutl. 399. Fol. 167–167v, 174v – 175v, 176v – 177v; РНБ. Греч. № 126. Л. 434 об., 490 об., 491 об., 499, 501 об., 504 об., 516; Ath. Iver. 964. Fol. 270–270v, 279–279v), «Стани и виждь, человеце» (*Στήθη καὶ βλέπον ἀνθρώπε*) на 4-й плагальный глас (БАН. РАИК. № 154. Л. 539 об.; Ath. Cutl. 399. Fol. 168–168v; РНБ. Греч. № 126. Л. 517 об.), «Да тяжесть мя печалей» (*Ἄν βάρος με τῶν λυπηρῶν*) на 1-й плагальный глас (Ath. Cutl. 399. Fol. 165–165v), «Да прииму в ум мои пре-

грешения» (*Εἰς νοῦν ἄν λάβω τῶν ἐμῶν ἁμαρτημάτων*) на 2-й глас (БАН. РАИК. № 154. Л. 515; РНБ. Греч. № 126. Л. 494 об.), «Увы, душе, что небрежеш» (*Οἴμοι ψυχὴ, τί ραθυμεῖς*) на 1-й глас *τετράφωνος* (пятнадцатисложник; Ath. Cutl. 399. Fol. 176; Ath. Iver. 977. Fol. 245, кон. XV – нач. XVI в.; 964. Fol. 271–271v), «Страшное Твое, Царю, второе пришествие» (*Τὴν φοβερὰν σου, Βασιλεῦ, δευτέραν παρουσίαν*) на 1-й плагальный глас (пятнадцатисложник; Ath. Cutl. 399. Fol. 163v; Ath. Iver. 964. Fol. 278–278v).

Самая большая группа произведений И. К. – *матимы*, т. е. каллофонические обработки праздничных песнопений, прежде всего стихир (в т. ч. *анаграмматизмы, анаподизмы, аллагмы*).

Среди надписанных именем И. К. матим неподвижного годового круга – «Наста вход» (*Ἐπέστη ἡ εἰσοδος*) на 1-й глас (на начало индикта (1 сент.); РНБ. Греч. № 130. Л. 531 об.), «Священник законнейший» (*Ἱερεὺς ἐννομώτατος*) на 2-й плагальный глас (сщмч. Анфиму Никомидийскому (3 сент.); РНБ. Греч. № 130. Л. 535), «Православных начальников (начальника)» (*Τοὺς ὀρθοδόξους ἀνακτας (ἀνακτος)*) на 1-й плагальный и на 2-й плагальный гласы (на Чудо арх. Михаила в Хонех (6 сент.), пятнадцатисложник; БАН. РАИК. № 154. Л. 257; Ath. Cutl. 456. Fol. 120; Lesb. Leim. 273. Fol. 161v – 163; Ath. Iver. 964. Fol. 32v – 33v), «Всемирная радость» на 1-й глас (Рождеству Пресв. Богородицы (8 сент.); РНБ. Греч. № 126. Л. 169), «Днесь Иже на разумных престолех» на 2-й плагальный глас (на Рождество Богородицы, произведение Николая *Авасиота*, «украшенное» И. К.; РНБ. Греч. № 126. Л. 172 об.), «От неплоднаго бо корне» (*Ἐξ ἀκάρπου γὰρ ρίζης*) на 1-й плагальный и на 2-й плагальный гласы (на Рождество Богородицы, анаграмматизм стихир «Днесь Иже на разумных престолех»; БАН. РАИК. № 154. Л. 248; Ath. Cutl. 456. Fol. 121–121v; РНБ. Греч. № 126. Л. 174; Ath. Iver. 964. Fol. 2v – 3; Lesb. Leim. 258. Fol. 262–264; 231. Fol. 7–7v), «Через верных царей вера» (*Διὰ πιστῶν βασιλέων ἡ πίστις*) на 2-й плагальный глас (Воздвижению Креста (14 сент.), анаграмматизм стихир «Днесь Древо явися» (*Σήμερον ξύλον ἐφανερώθη*); БАН. РАИК. № 154. Л. 248 об.; № 30. Л. 100 об.; Ath. Cutl. 456. Fol. 122–



122v; РНБ. Греч. № 126. Л. 181; Ath. Iver. 964. Fol. 9v — 10; Lesb. Leim. 231. Fol. 11–12), «Ты един покров державен еси» (Σὺ μόνον σκέπη κραταία) на 2-й глас (Воздвижению Креста; Lesb. Leim. 231. Fol. 9v — 10) и анаграмматизм этой стихирьы «Да верою и любовью поклоняюся» (Ἰνα πίστει καὶ πόθῳ προσκυνῶ) на 2-й плагальный глас (Ath. Iver. 964. Fol. 10v — 11; Lesb. Leim. 231. Fol. 10–11), «Христа Крест четверочастный» (Χριστοῦ σταυρὸς τετρομερής) на 4-й глас (Воздвижению Креста; РНБ. Греч. № 126. Л. 182 об.), «Да спасет мир» (Ἰνα σώσῃ κόσμον) на 4-й плагальный глас (Воздвижению Креста, анаграмматизм стихирьы «Днесь Владыка твари»; БАН. РАИК. № 154. Л. 320; Ath. Iver. 964. Fol. 217–218), «Богослове девственнице» (Θεολόγε παρθένε) на 4-й глас (Иоанну Богослову (26 сент.); РНБ. Греч. № 126. Л. 191), «В начале бе Слово» на 2-й плагальный глас (ап. Иоанну Богослову, анаграмматизм стихирьы «Возлег на перси»; БАН. РАИК. № 154. Л. 250 об.; № 30. Л. 109; Ath. Cutl. 456. Fol. 124v — 125; РНБ. Греч. № 126. Л. 189; Ath. Iver. 964. Fol. 13–14; Lesb. Leim. 231. Fol. 16v — 17v), «Идеже умножися грех» на 4-й глас (прп. Пелагии (8 окт.); РНБ. Греч. № 126. Л. 192 об.), анаграмматизм этой стихирьы «В молитвах и слезах» (Ἐν προσευχαῖς καὶ δάκρυσι) на 1-й плагальный глас (Там же. Л. 193), «Имеет убо Божественная твоя душа» на 4-й плагальный глас (вмч. Димитрию Солунскому (26 окт.); РНБ. Греч. № 126. Л. 197 об.; во 2-м т. Матиматария хартофилакса *Хурмузия* (S. Sepulcri. 728. Fol. 164) указано, что И. К. украсил мелос Фоки, митр. Филадельфийского) и анаграмматизм этой стихирьы «Блюди, всехвальне» (Φρούρησον πανένδοξε) на 4-й плагальный глас *νεανώ* (БАН. РАИК. № 154. Л. 253 об.; № 30. Л. 134 об.; Ath. Cutl. 456. Fol. 127v — 128; Lesb. Leim. 273. Fol. 152v — 153v; 231. Fol. 23v — 24) и на 2-й плагальный глас (РНБ. Греч. № 126. Л. 200), «Насладися чудес» (Ἀπόλαβε τῶν θαυμάτων) на 1-й глас (вмч. Димитрию Солунскому, анаграмматизм стихирьы «Веселися в Господе, граде Фессалоники»; БАН. РАИК. № 154. Л. 251 об.; Ath. Cutl. 456. Fol. 125v — 126; РНБ. Греч. № 126. Л. 195 об.; Lesb. Leim. 273. Fol. 151–152v; 258. Fol. 269–271; 231. Fol. 19v — 20v; Ath. Iver. 964. Fol. 19v — 21), «Димитрия всеславного» (Δημήτριον τὸν πανένδοξον) на 3-й

глас (вмч. Димитрию Солунскому; Ath. Cutl. 456. Fol. 126v; РНБ. Греч. № 126. Л. 194), «И победительная славно отнес» (Καὶ τὰ νικητηρία ἐνδόξως ἀπενευγάμενος) на 1-й плагальный глас и на 2-й глас (вмч. Димитрию Солунскому, анаграмматизм стихирьы «Песней красотою»; БАН. РАИК. № 154. Л. 252 об.; Ath. Cutl. 456. Fol. 126v — 127; РНБ. Греч. № 126. Л. 196 об.), «Согласно радующейся лире Соломона» (Κατὰ τὴν ἁσματίζουσαν τοῦ Σολομῶντος λύραν) на 4-й плагальный глас (вмч. Димитрию Солунскому, пятнадцатисложник; РНБ. Греч. № 126. Л. 201), «Неисцельныя болезни» (Τῶν ἀνιάτων ἀλγηδόνων) на 2-й и на 1-й плагальный гласы (св. бессребреникам Косме и Дамиану (1 нояб.), анаграмматизм (анаподизм) стихирьы «Бесконечна есть святых благодать»; БАН. РАИК. № 154. Л. 255 об.; Ath. Cutl. 456. Fol. 128v; РНБ. Греч. № 126. Л. 204 об.), «Покрый нас кровом крил твоих» (Σκέπασον ἡμᾶς ἐν τῇ σκέπῃ τῶν πτερυγῶν σου) на 2-й плагальный глас *νεανώ* (Собору бесплотных сил (8 нояб.), анаграмматизм стихирьы «Срадитесь нам»; БАН. РАИК. № 154. Л. 256; № 30. Л. 138 об.; Ath. Cutl. 456. Fol. 129–129v; РНБ. Греч. № 126. Л. 207 об.; Ath. Iver. 964. Fol. 27–27v; Lesb. Leim. 259. Fol. 148v — 150; 231. Fol. 27v — 28v), «Первостоятель бо ваш» (Πρωτοστάτης γὰρ ὑμῶν) на 1-й глас (Собору бесплотных сил; РНБ. Греч. № 126. Л. 206), «Приидите, любострадальцы, трисиянный» на 2-й глас (мученикам Виктору и Викентию (11 нояб.); РНБ. Греч. № 130. Л. 570), «Тя, великого архиерея и пастыря» на 2-й глас (свт. Иоанну Златоусту (13 нояб.); РНБ. Греч. № 126. Л. 288) и анаграмматизм этой стихирьы «Восхваляюще любовь» (Ἀνευφημοῦντες πόθῳ) на 2-й плагальный глас (БАН. РАИК. № 154. Л. 258; Ath. Cutl. 456. Fol. 130–131; РНБ. Греч. № 126. Л. 291; Ath. Iver. 964. Fol. 32v — 33v; Lesb. Leim. 231. Fol. 36v — 37v), «Труба златогласная» на 2-й плагальный глас (свт. Иоанну Златоусту; РНБ. Греч. № 126. Л. 292) и анаграмматизм этой стихирьы «Пророчески бо изыде вещание» (Προφητικῶς γὰρ ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος) на 2-й плагальный глас *νεανώ* (БАН. РАИК. № 154. Л. 259; Ath. Cutl. 456. Fol. 131v — 132; РНБ. Греч. № 126. Л. 295), «По рождестве Твоем» (Μετὰ τὸ τεχθῆναι σε) на 4-й плагальный глас (на Введение Пресв. Богородицы (21 нояб.);

РНБ. Греч. № 126. Л. 215) и анаграмматизм этой стихирьы «Пречистая, Нескверная, Благословенная Богородице» (Ἄσπιλε, ἀμόλυντε, εὐλογημένη θεοτόκε) на 1-й и на 1-й плагальный гласы, не менее 2 вариантов (БАН. РАИК. № 154. Л. 260 об.; № 30. Л. 162 об.; Ath. Cutl. 456. Fol. 132v — 133v; РНБ. Греч. № 126. Л. 218; Lesb. Leim. 231. Fol. 42v — 43v), «Демонов погубил еси полк(и)» (Τῶν δαιμόνων ὄλεσας τὴν φάλαγγα (τὰς φάλαγγας)) на 2-й плагальный глас (прп. Савве Освященному (5 дек.), анаграмматизм стихирьы «Преподобне отче, во всю землю изыде»; БАН. РАИК. № 154. Л. 261; Ath. Cutl. 456. Fol. 134–134v; РНБ. Греч. № 126. Л. 228; Ath. Iver. 964. Fol. 42–43; Lesb. Leim. 231. Fol. 56v — 57v), «Доблестей твоих, преподобне отче» (Τῶν ἀνδραγαθημάτων σου ὅσπε πάτερ) на 4-й плагальный глас (свт. Николаю Мирликийскому (6 дек.); Lesb. Leim. 273. Fol. 163–164), а также анаграмматизм этой стихирьы «Кто бо слыша безмерное твое» (Τίς γὰρ ἀκούων τὴν ἄμετρον σου) на 2-й плагальный глас (БАН. РАИК. № 154. Л. 264 об.; Ath. Cutl. 456. Fol. 137–137v) и анаподизм этой стихирьы «К скорбящим утешению» (Τῶν θλιβομένων τὸ συμπάθει) на 2-й глас (БАН. РАИК. № 154. Л. 263 об.; № 30. Л. 174 об.; Ath. Cutl. 456. Fol. 136v; Lesb. Leim. 273. Fol. 164–165v; 231. Fol. 58v — 59v; Ath. Iver. 964. Fol. 46v — 47v), «Житие твое славно и успение со святыми» (Ἡ ζωὴ σου ἐνδόξως καὶ ἡ κοίμησις μετ' ἁγίων) на 2-й плагальный глас (свт. Николаю Мирликийскому; Lesb. Leim. 231. Fol. 62v — 63v), «Всесвятый Николае, предвари» (Πανάγιε Νικόλαε πρόφθασον) на 1-й плагальный глас (свт. Николаю Мирликийскому, анаграмматизм стихирьы «Вострубим трубою»; БАН. РАИК. № 154. Л. 262 об.; Ath. Cutl. 456. Fol. 135–136; РНБ. Греч. № 126. Л. 231; Lesb. Leim. 231. Fol. 59v — 60v), «Блаженно, еже деяние сие в тебе» (Μακάριά τί τὸ δράμα τοῦτο ἐν σοί) на 2-й плагальный глас *νεανώ* (свт. Спиридону Тримифунтскому (12 дек.); Lesb. Leim. 300. Fol. 9–10, посл. четв. XV в.), «Вертепе благоукрасися, Агница» на 2-й плагальный глас (на предпраздствие Рождества Христова; Lesb. Leim. 231. Fol. 71–72), «Адам обновляется, со Евою» на 4-й плагальный глас (на часах в навечерие Рождества Христова, анаграмматизм самогласна «Вифлеме, уготовися»; БАН. РАИК. № 154. Л. 265 об.; № 30.



Л. 182; Ath. Cutl. 456. Fol. 138–139; РНБ. Греч. № 126. Л. 238; Lesb. Leim. 273. Fol. 111–112v; 258. Fol. 159–160; Ath. Iver. 964. Fol. 49v), «Сия глаголет Иосиф к Деве» на 4-й плагальный глас (тропарь на часах в навечерие Рождества Христова; РНБ. Греч. № 126. Л. 241) и анаграмматизм этого тропаря «Ктому не терплю уже поношений» (Οὐκέτι φέρω λοιπὸν τὸ ὄνειδος) на 4-й плагальный глас (БАН. РАИК. № 154. Л. 267 об.; № 30. Л. 183 об.; Ath. Iver. 964. Fol. 49v, 51–52; РНБ. Греч. № 126. Л. 242 об.; Lesb. Leim. 273. Fol. 113v – 115), «О, глубина богатства» (Ὁ βάθος πλούτου) на 4-й плагальный глас (на часах в навечерие Рождества Христова, анаграмматизм (анаподизм) самогласна «Слыши, небо»; БАН. РАИК. № 154. Л. 268 об.; № 30. Л. 185 об.; Ath. Cutl. 456. Fol. 141v – 142v; РНБ. Греч. № 126. Л. 245; № 130. Л. 600 об.; Lesb. Leim. 273. Fol. 115–116; Ath. Iver. 964. Fol. 52v – 53v), «Слава в вышних Богу, от Девы рождшемуся» (Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ τῷ ἐκ παρθένου ἀνατειλαντι) (Рождеству Христову) на 1-й глас (БАН. РАИК. № 154. Л. 271 об.; № 30. Л. 193 об.; Ath. Cutl. 456. Fol. 144v – 145) и на глас βαρύς (Ath. Iver. 964. Fol. 61–61v; Lesb. Υρ-selou. 48. Fol. 161v – 162v; РНБ. Греч. № 237. Л. 220; № 188. Л. 292; № 711. Л. 335; Lesb. Leim. 459. Fol. 438–439; 231. Fol. 76–77; 251. Fol. 409v – 411, ок. 1750 г.; 8. Fol. 409v – 411; БАН. РАИК. № 37. Л. 123 об., нач. XVIII в.; SPolit. Bibl. Patr. S. n. Fol. 238–251, 1816–1819 гг. (с кратимой протопсалта *Иоанна Трапезундского*)), «Из Девы Отроковицы» (Ἐκ Παρθένου Κόρης) на 1-й плагальный глас (на Рождество Христово, анаграмматизм стихирь «Ныне пророческое проречение»; БАН. РАИК. № 154. Л. 266 об.; Ath. Cutl. 399. Fol. 139v – 140; РНБ. Греч. № 126. Л. 240; Lesb. Leim. 273. Fol. 112v – 113v), «Матери безчадствуемы бываху» (Μητέρες ἠτεκνοῦντο) на 3-й глас (на Рождество Христово, анаграмматизм (анаподизм) стихирь «Удивляешься Ирод»; БАН. РАИК. № 154. Л. 270; № 30. Л. 189; Ath. Cutl. 399. Fol. 143–144; РНБ. Греч. № 126. Л. 246 об.; Lesb. Leim. 273. Fol. 124–125v), «Поминай и нас, предстоа Троице» (Μνημόνευε καὶ ἡμῶν παρεστῶς τῇ Τριάδι) на 1-й глас (свт. Василию Великому (1 янв.), анаграмматизм стихирь «О Божественная и священная Христовы Церкви»; БАН. РАИК. № 154.

Л. 272; № 30. Л. 203; Ath. Cutl. 456. Fol. 146v – 147; РНБ. Греч. № 126. Л. 254 об.) и на глас βαρύς (Lesb. Leim. 231. Fol. 88–89), «Премудрости рачитель быв» на 4-й плагальный глас (свт. Василию Великому; РНБ. Греч. № 126. Л. 257 об.), «Кто изнемогает, и аз не изнемогаю?» (Τίς ἀσθενεῖ καὶ οὐκ ἀσθενῶ;) на 1-й глас (свт. Василию Великому, анаграмматизм стихирь «Всех святых собрал еси добродетели»; РНБ. Греч. № 126. Л. 256), «Ко гласу вопиющего» на 4-й плагальный глас (на Богоявление (6 янв.); РНБ. Греч. № 130. Л. 607 об.) и анаграмматизм этой стихирь «Вземляй грех(и) мира» (Ὁ αἴρων τὰς ἀμαρτίας (τὴν ἀμαρτίαν) τοῦ κόσμου) на 4-й плагальный глас (БАН. РАИК. № 154. Л. 273 об.; Ath. Cutl. 456. Fol. 148–148v; РНБ. Греч. № 126. Л. 264; Lesb. Leim. 231. Fol. 98–99), «Слава в вышних Богу, славному от ангелов» (Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ τῷ δοξαζομένῳ ὑπὲρ ἀγγέλων) на глас βαρύς (на Богоявление; РНБ. Греч. № 237. Л. 220 об.; № 188. Л. 293; № 711. Л. 339; SPolit. Bibl. Patr. Coll. K. Ananiadou. 6. Fol. 145–146; Lesb. Leim. 459. Fol. 442–442v; 8. Fol. 269–269v; БАН. РАИК. № 37. Л. 127 об., нач. XVIII в.), «Иоанн свидетельствует ми глас Слова» (Ὁ Ἰωάννης συμμαρτυρεῖ μοι ἡ φωνὴ τοῦ Λόγου) на 1-й плагальный глас (на часах в навечерие Богоявления, анаграмматизм самогласна «Что возвращаеши твоя»; БАН. РАИК. № 154. Л. 274 об.; Ath. Cutl. 456. Fol. 149–150; РНБ. Греч. № 126. Л. 272 об.), «Но все исполнил еси» (Ἀλλὰ πᾶσαν ἐπλήρωσας) на 4-й плагальный глас (на Богоявление, анаграмматизм стихирь «Трепеташе рука Крестителява»; БАН. РАИК. № 154. Л. 276; Ath. Cutl. 456. Fol. 150v – 151v; РНБ. Греч. № 126. Л. 268; Ath. Iver. 964. Fol. 75–76v), «Яко человек на реку» на 4-й плагальный глас (на Богоявление, самогласен на великое водоосвящение; РНБ. Греч. № 126. Л. 262) и анаграмматизм этого самогласна «Грех ради наших» (Διὰ τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν) на 4-й плагальный глас (Ath. Cutl. 456. Fol. 147v; РНБ. Греч. № 126. Л. 263; Ath. Iver. 964. Fol. 69; Lesb. Leim. 231. Fol. 97v – 98), «Днесь вод освящается» на 4-й плагальный глас (на Богоявление, на водоосвящении; РНБ. Греч. № 126. Л. 260), «Видим вси Иоанна» (Ἴδωμεν πάντες τὸν Ἰωάννην) (на Богоявление, анаграмматизм стихирь «Днесь тварь просвещается») на 4-й плагальный глас

(БАН. РАИК. № 154. Л. 277; Ath. Cutl. 456. Fol. 152–152v; Ath. Iver. 964. Fol. 73v – 74v; Lesb. Leim. 282. Fol. 100v – 103v; 231. Fol. 93v – 94v) и на 3-й глас (БАН. РАИК. № 30. Л. 206 об.; РНБ. Греч. № 126. Л. 271 об.), «Преподобне отче, не дал еси сна» на 1-й плагальный глас (прп. Евфимию Великому (20 янв.); РНБ. Греч. № 126. Л. 284 об.; Lesb. Leim. 231. Fol. 112v – 114), «Словом Божиим отверз уста твоя» (Λόγῳ θεοῦ ἀνοίξας τὸ στόμα σου) на 4-й глас (свт. Григорию Богослову (25 янв.); Lesb. Leim. 231. Fol. 115v – 116v), «Пришедый в мир спасти» (Ὁ ἐλθὼν εἰς τὸν κόσμον σῶσαι) на 2-й глас (на Сретение Господне (2 февр.), анаграмматизм стихирь «Да отверзется дверь»; БАН. РАИК. № 154. Л. 278 об.; № 30. Л. 215; Ath. Cutl. 456. Fol. 154v – 155v; РНБ. Греч. № 126. Л. 302; Lesb. Leim. 273. Fol. 133–134v; Ath. Iver. 964. Fol. 85–86v), «Пророчески убо вопияше Давид» (Προφητικῶς μὲν ἐβόα ὁ Δαβὶδ) на 2-й глас (40 мученикам Севастийским (9 марта); РНБ. Греч. № 126. Л. 314; № 130. Л. 625 об.), «Преподобне отче, глас Евангелия» на 1-й плагальный глас (прп. Антонию Великому (17 янв.); РНБ. Греч. № 126. Л. 283; Lesb. Leim. 231. Fol. 104v – 106), «На земли ангела» на 2-й глас (стихира прп. Антонию Великому, «украшенная» Германом, митр. Нов. Патр; Lesb. Leim. 231. Fol. 102–103), «Та бо Престол херувимский явися» (Ἐνταῦθα γὰρ θρόνος χερουβικὸς ἀνεδείχθη) на 4-й глас (на Сретение Господне, анаграмматизм стихирь «Украсти твой чертог, Сионе»; БАН. РАИК. № 154. Л. 279 об.; № 30. Л. 216 об.; РНБ. Греч. № 126. Л. 305; Ath. Iver. 964. Fol. 87–87v; Lesb. Leim. 231. Fol. 124v – 125v) и на 2-й глас (Ath. Cutl. 456. Fol. 156–156v), «Божиих даров яко тезоименита» на 4-й плагальный глас (вмч. Феодору Стратилату (8 февр.); РНБ. Греч. № 130. Л. 639) и анаграмматизмы этой стихирь «Ублажим вси Феодора» (Μακαρίσωμεν πάντες Θεόδωρον) на 4-й глас (РНБ. Греч. № 130. Л. 641) и «Вселенная поборника» (Τῆς οἰκουμένης τὸν ὑπέρμαχον) на 3-й глас (РНБ. Греч. № 130. Л. 640), «Благовестует Гавриил» на 2-й глас (на Благовещение (25 марта); РНБ. Греч. № 126. Л. 319; Ath. Iver. 964. Fol. 103–103v) и анаграмматизмы этой стихирь «Радуйся, Невестная Мати и неискусобрачная» (Χαίρε ἀνύμφευτε μήτηρ καὶ ἀπειρόγαμπε)





на 2-й глас (2-е колено (πούς); БАН. РАИК. № 154. Л. 281 об.; Ath. Cutl. 456. Fol. 159v — 160; Ath. Iver. 964. Fol. 104–104v; Lesb. Leim. 282. Fol. 134v — 136; 231. Fol. 143–143v) и «Змий прельсти Еву» (Ἐφίς ἐξελάτησεν Εὐά) на 4-й плагальный глас (на Благовещение; 3-е колено; БАН. РАИК. № 154. Л. 382 об.; Ath. Cutl. 456. Fol. 160v — 161; РНБ. Греч. № 126. Л. 320; Ath. Iver. 964. Fol. 105–107; Lesb. Leim. 231. Fol. 143v — 144v), «Возсия весна» на 1-й плагальный глас (вмч. Георгию Победоносцу (23 апр.); РНБ. Греч. № 126. Л. 325) и анаграмматизм этой стихиры «Не помилова сосуда своего брэннаго» (Οὐκ ἤλέησε τὸ σκεῦος τὸ πῆλινον) на 1-й глас (БАН. РАИК. № 154. Л. 283 об.; Ath. Cutl. 456. Fol. 161v — 162; РНБ. Греч. № 126. Л. 328; Lesb. Leim. 231. Fol. 159–160), «Благочестиваго Константина» на 2-й глас (равноапостольным Константино и Елене (21 мая); РНБ. Греч. № 130. Л. 636 об.), «Апостоле Спасов, Варфоломее прехвалне» на 4-й плагальный глас (ап. Варфоломею (11 июня); РНБ. Греч. № 130. Л. 641), «Предтечу благодати» (Τὸν Πρόδρομον τῆς χάριτος) на 2-й глас (на Рождество Иоанна Предтечи (24 июня), анаграмматизм стихиры «Елисавет зачат Предтечу»; РНБ. Греч. № 126. Л. 354 об.), «Подобает Иоанну благовоние» на 4-й плагальный глас (на Рождество Иоанна Предтечи; Lesb. Leim. 231. Fol. 178–179v) и анаграмматизмы этой стихиры «Агнца провозвещаая» (Ὁ τὸν ἀμνὸν προμηνύων) на 4-й плагальный глас (РНБ. Греч. № 126. Л. 350 об.; Lesb. Leim. 231. Fol. 179v — 180v) и на 4-й глас (БАН. РАИК. № 154. Л. 288 об.; Ath. Cutl. 456. Fol. 162v — 163), «Трикратным вопрошением» на 4-й глас (апостолам Петру и Павлу (29 июня); РНБ. Греч. № 126. Л. 360) и анаграмматизм этой стихиры «Темже к нему Спас: паси овцы Моя» (Ἦθεν πρὸς αὐτὸν ὁ Σωτὴρ Ποίμανε τὰ πρόβατὰ μου) на 4-й глас (БАН. РАИК. № 154. Л. 290 об.; Ath. Cutl. 456. Fol. 165–166; РНБ. Греч. № 126. Л. 362 об.; Ath. Iver. 964. Fol. 144v — 146), «Павле, уста Господня» на 2-й глас (апостолам Петру и Павлу; РНБ. Греч. № 126. Л. 357) и анаграмматизм этой стихиры «Приидите со мною, и благих не лишимся» (Δεῦτε σὺν ἐμοὶ καὶ τῶν ἀγαθῶν μὴ ὑστερήσωμεν) на 1-й плагальный глас (Ath. Cutl. 456. Fol. 163v — 164v; Ath. Iver. 964. Fol. 141v — 142v) и на 2-й плагальный глас (БАН. РАИК.

№ 154. Л. 289 об.; № 30. Л. 257; РНБ. Греч. № 126. Л. 359; Lesb. Leim. 231. Fol. 188v — 189v), «Утвердите стадо» (Στηρίξατε ποίμνην) на 1-й плагальный глас (апостолам Петру и Павлу, анаграмматизм стихиры «Премудрость Божия»; Ath. Cutl. 456. Fol. 166v; РНБ. Греч. № 126. Л. 366; Lesb. Leim. 231. Fol. 191–192v), «Окружили раку мощей твоих» (Περικυκλοῦνται εἰς τὴν λάρνακα τῶν λειψάνων σου) на 2-й глас (прп. Афанасию Афонскому (5 июля); Ath. Iver. 964. Fol. 146v — 147v; Lesb. Leim. 231. Fol. 195v — 196v) и 2-е колено этой стихиры «Не источаем слез» (Οὐ δάκρυα χέομεν) на 2-й плагальный глас (Ath. Iver. 964. Fol. 148–148v), «Ейже и молится о нас» (Ἦτι καὶ προσβέυει ὑπὲρ ἡμῶν) на 2-й плагальный глас (прп. Афанасию Афонскому, анаграмматизм стихиры «Безсмертия тезоименитаго»; БАН. РАИК. № 154. Л. 293 об.; Ath. Cutl. 456. Fol. 167–169), «Престани, о мати моя» (Παύσον ὦ μήτηρ μου) на 4-й плагальный глас (святым мученикам Кирику и Иулитте (15 июля), анаграмматизм стихиры «Трилетен Троицу»; Ath. Cutl. 456. Fol. 169v — 170; РНБ. Греч. № 126. Л. 374), «Во граде Бога нашего» (Ἐν πόλει τοῦ Θεοῦ ἡμῶν) на 2-й глас (вмч. Марине (17 июля); РНБ. Греч. № 126. Л. 375; № 130. Л. 650 об.), «Сей бо во плоти ангел» (Οὗτος γὰρ ἐν σώματι ἄγγελος) на 1-й глас (прор. Илии (20 июля), анаграмматизм стихиры «Илия ревнивый»; Lesb. Leim. 231. Fol. 206v — 208v), «Радуйся о Господе, венценосче Стефане» на 4-й плагальный глас (св. первомч. Стефану (2 авг.); РНБ. Греч. № 126. Л. 251; Lesb. Leim. 300. Fol. 17–18v, посл. четв. XV в.), «Небеса убояшася, земля вострепета» (Οὐρανοὶ ἔφριξαν, γῆ ἐτρόμαξεν) на 1-й глас (на Преображение, анаграмматизм стихиры «Прообразуя Воскресение Твое»; БАН. РАИК. № 154. Л. 298; Ath. Cutl. 456. Fol. 170v — 171; РНБ. Греч. № 126. Л. 397 об.; № 130. Л. 661; Ath. Iver. 964. Fol. 162v — 163v; Lesb. Leim. 231. Fol. 228–229v), «Фаворская гора Светом (дымом) покрывашеся» (Τὸ Θαβώρειον ὄρος φωτὶ (καπνῷ) ἐσκέλετο) на 2-й глас (на Преображение, 2-е колено (πούς) или «переложение» (παρεκβολή) стихиры «Прообразуя Воскресение Твое»; РНБ. Греч. № 126. Л. 395; № 443. Л. 1, 1575 г.; Ath. Iver. 964. Fol. 161v — 162; БАН. РАИК. № 30. Л. 272 об.; Lesb. Leim. 231. Fol. 224–225), «Но, о Дево Пречистая» (Ἀλλ' ὦ παρθένε ἄχραντε) на

2-й плагальный глас (на Успение Пресв. Богородицы, анаграмматизм стихиры «Егда преставление»; БАН. РАИК. № 154. Л. 300 об.; № 30. Л. 295; Ath. Cutl. 456. Fol. 172v — 173v; Ath. Iver. 964. Fol. 177–178v; Lesb. Leim. 231. Fol. 233v — 235), «Радуйся, Благодатная Дево, Невесто (Мати) Безневственная» (Χαίρε κεχαριτωμένη Παρθένε Νυμφε (Μήτηρ) ἀνούμφευτε) на 2-й плагальный глас венанῶ (на Успение Пресв. Богородицы, анаграмматизм стихиры «На Бессмертное Твое усмение»; БАН. РАИК. № 154. Л. 302; № 30. Л. 289 об.; Ath. Cutl. 456. Fol. 174–175; РНБ. Греч. № 126. Л. 408; Ath. Iver. 964. Fol. 179–179v; Lesb. Leim. 231. Fol. 144v — 145v), «Яже небес вышшая сущи» (Ἡ τῶν οὐρανῶν ὑψηλωτέρα ὑπάρχουσα) на 2-й глас (на Успение Пресв. Богородицы; РНБ. Греч. № 126. Л. 400) и анаграмматизм этой стихиры «И с Нею исполняются» (Καὶ σὺν αὐτῇ πληροῦνται) на 2-й глас (Ath. Cutl. 456. Fol. 171v — 172; РНБ. Греч. № 126. Л. 407; Ath. Iver. 964. Fol. 180–180v; БАН. РАИК. № 30. Л. 285), «Номы Крестителя» на 2-й плагальный глас венанῶ (на Усекновение главы Иоанна Предтечи (29 авг.), анаграмматизм стихиры «Рождеству сотворяему»; БАН. РАИК. № 154. Л. 81; Ath. Cutl. 456. Fol. 175v — 176; РНБ. Греч. № 126. Л. 418 об.), «О, пласания льстинва, и пира с лестию» (Ὦ ὄρημα δόλлов καὶ πότος μετὰ δόλου) (на Усекновение главы Иоанна Предтечи, анаграмматизм стихиры «Паки Иродия») на 2-й плагальный глас (БАН. РАИК. № 154. Л. 304 об.; № 30. Л. 305; РНБ. Греч. № 126. Л. 421) и на 1-й плагальный глас (Ath. Cutl. 456. Fol. 170v — 171), «Светлое твое Рождество» (Λαμπρά σου τὰ γενέσια) на 1-й плагальный глас (на Усекновение главы Иоанна Предтечи; РНБ. Греч. № 126. Л. 422 об.), «В пениях песенных прославим» (Ἐν ᾠδαῖς ἁσμάτων εὐφημήσωμεν) на 2-й плагальный глас (великомученикам) (РНБ. Греч. № 139. Л. 346, 1752 г.) (см. также: Ath. Cutl. 456. Fol. 200–262v; 457. Fol. 352–381v).

Из матим И. К. для подвижного годового круга в рукописях встречаются следующие: «Покаяния отверзи ми двери» на 4-й плагальный глас (самогласен по 50-м псалме на утрне с Недели о мытаре и фарисее, анаграмматизм; РНБ. Греч. № 126. Л. 426 об.) и анаграмматизм этого самогласна «Яко Щедр, очисти» (Ὡς οἰκτίρων κάθαρων) на 4-й



плагальный глас (пятнадцатисложник; БАН. РАИК. № 154. Л. 308 об.; Ath. Cutl. 399. Fol. 143; 456. Fol. 183–184; Ath. Iver. 964. Fol. 211–212v), «О, чудесе» (Ὁ τοῦ θαύματος) на 4-й плагальный глас (в субботу мясопустную, анаграмматизм стихирь «Плачу и рыдаю»; БАН. РАИК. № 154. Л. 309 об.; Ath. Iver. 964. Fol. 203–204), «Увы мне, мрачная душе» на 4-й плагальный глас (в Неделю мясопустную, анаграмматизм; РНБ. Греч. № 126. Л. 433, 433 об.) и др. анаграмматизм этой же стихирь «Прочее, о душе» (Λοιπὸν ὃ ψυχῇ) на 4-й плагальный глас (БАН. РАИК. № 154. Л. 311; Ath. Cutl. 456. Fol. 181–181v; РНБ. Греч. № 442. Л. 1, 1434 г.), «Но о раю, ктому твоя сладости не наслаждаюсь» (в Неделю сырную, анаграмматизм стихирь «Седе Адам») на 1-й плагальный глас (Ath. Cutl. 456. Fol. 182–182v) и на 2-й плагальный глас (БАН. РАИК. № 154. Л. 315 об.; РНБ. Греч. № 126. Л. 437; Ath. Iver. 964. Fol. 210–210v), «Но печалюсь и плача, врат не обрел» (Ἀλλὰ πενθῶν, ἀλλὰ θρηνῶν τὴν εἰσοδὸν οὐχ εὔρε) на 4-й плагальный глас (в Неделю сырную; БАН. РАИК. № 154. Л. 317 об.), «Днесь Владыка твари» на 4-й плагальный глас (в Крестопоклонную неделю, анаграмматизм; РНБ. Греч. № 126. Л. 442 об.) и анаграмматизм этой стихирь «Да спасет мир» на 4-й плагальный глас (Ath. Cutl. 456. Fol. 184v – 185), «Днесь благодать» на 2-й плагальный глас (в Неделю ваий, анаграмматизм; РНБ. Греч. № 126. Л. 445) и др. анаграмматизм этой же стихирь – «Благословен Грядый во имя Господне» на 2-й плагальный глас (БАН. РАИК. № 154. Л. 337; Ath. Cutl. 456. Fol. 185v – 186), «Прежде шести дней» на 2-й плагальный глас *νεανώ* (в Неделю ваий, «древняя» (*παλαιόν*), «украшенная» И. К.; Ath. Cutl. 399. Fol. 153), «Тебе одеющагося» на 2-й плагальный глас (в Великую пятницу, анаграмматизм; РНБ. Греч. № 126. Л. 452) и анаграмматизм этой стихирь «Величаю Страсти Твоя, песнословлю и погребение Твое» (*Μεγαλύνω τὰ πάθη σου, ὑμολογῶ καὶ τὴν ταφὴν σου*) на 1-й плагальный глас (БАН. РАИК. № 154. Л. 337 об.; Ath. Cutl. 456. Fol. 184v – 185; Ath. Iver. 964. Fol. 228–229v; Lesb. Leim. 459. Fol. 466v – 467v; 238. Fol. 487v – 489; 8. Fol. 298–298v; РНБ. Греч. № 130. Л. 703; № 711. Л. 361 об.), «Сия глаголет Господь иудеом» на 4-й пла-

гальный глас (тропарь на часах в Великую пятницу, анаграмматизм; РНБ. Греч. № 126. Л. 451) и анаграмматизм этого тропаря «Ктому не терплю прочее» (Ὁὐκεῖ στέγω λοιπόν) на 4-й плагальный глас (БАН. РАИК. № 154. Л. 332 об.; Ath. Iver. 964. Fol. 227–227v), «Кто вас избави» (Τίς ὑμᾶς ἐρρύσατο) на 2-й плагальный глас (на часах в Великую пятницу, анаграмматизм тропаря «Егда на кресте пригвоздиша»; БАН. РАИК. № 154. Л. 325 об.; Ath. Iver. 964. Fol. 225v – 226v), «Разрешися естество смертных» (Ἀέλνεται φύσις τῶν βρωτῶν) на 4-й глас (на Пасху) (РНБ. Греч. № 126. Л. 460 об.), «Светися, светися» на 1-й глас (на Пасху, ирмос 9-й песни канона; Ath. Cutl. 399. Fol. 122v – 123), «Взыде Бог» (Ἀνέβη ὁ Θεός) на 4-й плагальный глас (на Вознесение Господне; Ath. Cutl. 456. Fol. 194), «Тогда упряднися безгласие» (Τότε κατηργεῖτο ἡ ἀφωνία) на 4-й плагальный глас (на Пятидесятницу, анаграмматизм стихирь «Языцы иногда размесишася»; Ath. Cutl. 456. Fol. 194v – 195v; Ath. Iver. 964. Fol. 259v – 260v).

Как аллагмы обозначены следующие матимы И. К.: «Хвалят Тя силы ангельские» (Ἀἰνοῦσι σὲ στρατιῶται τῶν ἀγγέλων) на 1-й плагальный глас (БАН. РАИК. № 154. Л. 81; РНБ. Греч. № 126. Л. 90), «Ангели, воспойте» (Ἄγγελοι ὑμνήσατε) на 1-й плагальный глас (БАН. РАИК. № 154. Л. 81; РНБ. Греч. № 126. Л. 90), «Благословите Господа» (Εὐλογῆσατε τὸν Κύριον) на 1-й плагальный глас (песенная аллагма (*ἀλλαγμα ὁσματικόν*); БАН. РАИК. № 154. Л. 80 об.), «Еммануил отроча, по написанному» (Εμμανουὴλ παιδίον κατὰ τὸ γεγραμμένον) на 1-й плагальный глас (БАН. РАИК. № 154. Л. 80; РНБ. Греч. № 126. Л. 89 об.), «Дал еси сон очима моима» (Ἔδωκας ὕπνον τοῖς ὀφθαλμοῖς μου) на 1-й плагальный глас (пятнадцатисложник; Lesb. Leim. 259. Fol. 158v – 160).

К матимам часто относят составленные И. К. мегалинарии (припевы на 9-й песни канона на утрене): на Введение Пресв. Богородицы «Ангели вхождение» на 4-й глас (Ath. Cutl. 399. Fol. 79; РНБ. Греч. № 126. Л. 221; БАН. РАИК. № 30. Л. 167 об.), на Рождество Христово «Величай, душе моя, в вертепе» на 1-й глас (Ath. Cutl. 399. Fol. 77; 456. Fol. 145v – 146; БАН. РАИК. № 154. Л. 374) и на 1-й плагальный глас (РНБ. Греч. № 126. Л. 248 об.; Lesb. Leim.

231. Fol. 77–78, ок. 1700 г.), на Богоявление «Величай, душе моя, Честнейшую горних воинств» на 2-й глас (Ath. Cutl. 399. Fol. 77v – 78v; 456. Fol. 153–154; БАН. РАИК. № 154. Л. 376 об.; РНБ. Греч. № 126. Л. 266 об.; Ath. Iver. 964. Fol. 77–78; Lesb. Leim. 231. Fol. 99–100v), на Сретение Господне «Непостижимо есть содеянное» на 3-й глас (БАН. РАИК. № 154. Л. 280 об.; Ath. Cutl. 456. Fol. 157–157v; РНБ. Греч. № 126. Л. 306; Lesb. Leim. 231. Fol. 127–128), на Благовещение «Благовестуй, земле, радость велию» на 4-й глас (БАН. РАИК. № 154. Л. 381; Lesb. Leim. 273. Fol. 127–128v; 231. Fol. 150v – 151v; РНБ. Греч. № 130. Л. 627), на Успение «Ангели Успение Пречистыя» 4-го гласа (БАН. РАИК. № 154. Л. 304; Lesb. Leim. 273. Fol. 159–160) (см. также: Ath. Cutl. 457. Fol. 79–85v).

И. К. принадлежит мелос ряда богородичных: «Свыше пророцы» на 2-й глас (БАН. РАИК. № 30. Л. 373 об.; № 38. Л. 63 об.), на 2-й плагальный глас *νεανώ* (Lesb. Leim. 258. Fol. 385–388; 459. Fol. 402v – 403v; 8. Fol. 240–240v; РНБ. Греч. № 130. Л. 502) и на глас *βαρός* (на облачении архиерея) (БАН. РАИК. № 154. Л. 529; РНБ. Греч. № 126. Л. 556; № 237. Л. 215; Ath. Xeropot. 269. Fol. 75, нач. XVI в.; Lesb. Leim. 289. Fol. 69–71; 258. Fol. 118v – 120, 388–390v; 259. Fol. 211v – 213; 282. Fol. 129v – 131; 287. Fol. 119–120; 284. Fol. 86–88v, после 1600 г.; 350. Fol. 195–197, после 1600 г.; 286. Fol. 125v – 127, после 1600 г.; 285. Fol. 216–217v; Lesb. Ypselou. 48. Fol. 124–125; «экзегезис» лампадария Петра Византийского – Athen. Merlier. 6. Fol. 122v – 125v, 1790–1800 гг.; Lesb. Leim. 247. Fol. 149–151, 1802 г.), «Благодатная, радуйся» (*Κεχαριτωμένη χαίρε*) (анаграмматизм тропаря «Богородице Дево» на хлебопреломлении) на 1-й глас, или на 1-й глас *ἔξω*, или на 1-й глас *τετράφωνος* (Lesb. Leim. 259. Fol. 138–140; 245. Fol. 185–186v; 459. Fol. 83v – 84; 238. Fol. 98v – 99v; РНБ. Греч. № 130. Л. 77; АНЛ. Ю. I<sup>2</sup>. Л. 218 об.; Athen. O. et M. Merlier. 12. Fol. 18–19, 1730–1750 гг.; 8. Fol. 53v – 64), «Благодатная, с Тобою Господь» (*Κεχαριτωμένη μετὰ σου Κύριος*) на 1-й глас *τετράφωνος* (анаграмматизм; РНБ. Греч. № 132. Л. 111), «Матерь Дева, крестные видящи страдания Слова» (*Μητὴρ Παρθένος σταυρικὸν βλέπουσα πάθος λόγου*) (крестобогородичен-пятнадцатисложник) на глас *βαρός* (БАН. РАИК. № 154.







Л. 330 об.; Ath. Cutl. 399. Fol. 123v — 124; РНБ. Греч. № 126. Л. 542 об.), «Тя чистейшую Царя палату» (Σὲ τὸ καθαρώτατον τοῦ βασιλέως παλάτιον) на 4-й глас (калофонический ирмос *Иоанна Ласкаря* или И. К.; Lesb. Leim. 277. Fol. 95v — 98), «Сущую Богородицу Тя величаем» на 4-й глас (Ath. Xeropot. 265. Fol. 115, сер. XVI в.; Lesb. Leim. 259. Fol. 213v — 215; 277. Fol. 103v — 105; 287. Fol. 107–108v, ок. 1600 г.; 284. Fol. 84–86v, после 1600 г.; 350. Fol. 192v — 195, после 1600 г.; 286. Fol. 123–125v, после 1600 г.; 285. Fol. 199–201; 258. Fol. 107–109, 390v — 395v; 245. Fol. 200–201; РНБ. Греч. № 237. Л. 339; № 130. Л. 465; Lesb. Leim. 230. Fol. 295v — 296v (с ремаркой ὄργανικὸν καὶ ὠραίων); 459. Fol. 358v — 359v), на 1-й глас (Ксена Корониса или И. К.— Lesb. Leim. 245. Fol. 189–190v), на глас βαρύς (БАН. РАИК. № 154. Л. 555 об.) и на 4-й плагальный глас (Ath. Cutl. 456. Fol. 99–99v; Ath. Iver. 964. Fol. 289–289v), «Тя величаем, сущую Богородицу» на 4-й плагальный глас (БАН. РАИК. № 154. Л. 550 об.), «Красоте девства» (Τὴν ὠραιότητα τῆς παρθενίας) на 3-й глас (с указанием: «Ласкаря» — Lesb. Leim. 277. Fol. 93v — 95v), «Радуйся, Царице человеков, Владычице ангелов» (Χαίρε Βασίλισσα βροτῶν Δέσποινα τῶν ἀγγέλων) на 4-й глас (на слова *Иоанна Клады* — БАН. РАИК. № 30. Л. 382 об.), «Юже древле предвозвестиша пророков лики» (Ἦν πάλαι προεκήρυξαν τῶν προφητῶν χορεῖαι) на 4-й плагальный глас (пятнадцатисложник; РНБ. Греч. № 126. Л. 553), «Едина Дево и Мати» (Μόνη Παρθένε καὶ Μήτηρ) на 1-й глас (стихи молебные — λόγοι παρακλητικοί; РНБ. Греч. № 494. Л. 6–7 об., 2-я пол. XIV в.; № 126. Л. 10; № 132. Л. 31 об.), «Облако легкое крестным древом» (Νεφέλη κούφη σταυρικῶ ξύλω) на 4-й плагальный глас (крестобогородичен; РНБ. Греч. № 126. Л. 543 об.; Ath. Iver. 964. Fol. 287v — 288v), «Аще крест приемлши» (Εἰ σταυρὸν ὑπομένεις) на глас 1-й τετράφωνος (крестобогородичен; БАН. РАИК. № 154. Л. 322 об.), «Егда страсть ужасающую вольно приял еси» (Ὅτε τὸ πάθος τὸ φρικτὸν ἐκὼν ἐδέχου) на 4-й плагальный глас (крестобогородичен; БАН. РАИК. № 154. Л. 331 об.) (см. также: Ath. Cutl. 457. Fol. 410–432).

С именем И. К. в нек-рых рукописях помещается *многoletие* Τὸν δεσπότην на глас βαρύς Ζω (СР Polit. Bibl. Patr. S. n. Fol. 225–227, 1816–1819 гг.).

Известны *кратимы* И. К. на все гласы: на 1-й глас (БАН. РАИК. № 154. Л. 438; Ath. Cutl. 457. Fol. 264; Lesb. Leim. 245. Fol. 179v — 180v), в т. ч. для стихов полиелея «Очи имут» (Ath. Xeropot. 270. Fol. 2, кон. XV в.) и «Слава:» (на глас *πρωτόβαρυς*; Ath. Cutl. 399. Fol. 97v), на 2-й глас (Lesb. Leim. 245. Fol. 142v — 144; БАН. РАИК. № 154. Л. 449, 542, 561 об.), на 3-й глас для «Слава:» полиелея (Ath. Cutl. 399. Fol. 98–99), на 4-й глас (Ath. Iver. 977. Fol. 220v, кон. XV — нач. XVI в.), в т. ч. с названием фторикόν (БАН. РАИК. № 154. Л. 485) или ὄργανικὸν фторикόν (Ath. Iver. 977. Fol. 199; 964. Fol. 348–349), на 4-й глас для икоса «Видящи Святая» Никифора Ифика (Patra. Omplou. 9. Fol. 96), на 4-й глас с названием *τροχός* для икоса «Возсиявый во Египте» Иоанна Глики (Ibid. Fol. 116, 119v, 120), на 4-й глас для икоса «Всякое естество ангельское» *Иоанна Цакнопула* (Ibid. Fol. 172v), на 4-й глас для икосов «Ветия многовещанная» (Ibid. Fol. 198, 199v), «Светопримную свещу» (Ibid. Fol. 216v, 218v) и «Поюще Твое Рождество» Иоанна Глики (Ibid. 9. Fol. 228v), на 1-й плагальный глас (БАН. РАИК. № 154. Л. 467 об.; Ath. Iver. 977. Fol. 225v — 229), в т. ч. с названиями *αειδών* (БАН. РАИК. № 154. Л. 469), τὸ μέγα σημαντήρι (Там же. Л. 470), *σημαντήρα* (Ath. Xeropot. 269. Fol. 15) или *σήμαντρον* (Ath. Cutl. 399. Fol. 162–163), *πολεμικόν* (БАН. РАИК. № 154. Л. 472; Ath. Iver. 977. Fol. 201; 964. Fol. 349v — 350v; Lesb. Leim. 245. Fol. 151v — 153v), *βουλγαρίτζα* (Ath. Cutl. 399. Fol. 90), *βουλγαρικόν* (Ath. Iver. 977. Fol. 229v — 231v; 964. Fol. 369v — 371), *ὄργανόν* (БАН. РАИК. № 154. Л. 473 об.) или *ὄργανόν* (Ath. Cutl. 399. Fol. 91–92; Lesb. Leim. 245. Fol. 153v — 155v) и *δύσκολον* (Lesb. Leim. 245. Fol. 159–161v), на 1-й плагальный глас для икоса «Ангел предстатель» Михаила Ананеота (Athen. Coll. M. Paidousi. 1. Fol. 15–22, ок. 1750 г.), на 2-й плагальный глас (БАН. РАИК. № 154. Л. 478, 479, 482; Ath. Cutl. 457. Fol. 63–63v; Lesb. Leim. 245. Fol. 161v — 163), на глас *βαρύς* (Ath. Iver. 977. Fol. 235–238v; 964. Fol. 373v — 375; РНБ. Греч. № 493. Л. 1, XVI в.; Lesb. Leim. 240. Fol. 45v — 46, 2-я пол. XVI в.), в т. ч.

с названием фторикόν καὶ πέρικον (Lesb. Leim. 245. Fol. 164–167) и для стиха «Работайте» (БАН. РАИК. № 154. Л. 483 об.), на 4-й плагальный глас (РНБ. Греч. № 126. Л. 348; Ath. Iver. 977. Fol. 239–241v; 964. Fol. 375v — 377v; Lesb. Leim. 240. Fol. 44–45, 2-я пол. XVI в.), в т. ч. для стиха «Яко сосуды скудельничии» (РНБ. Греч. № 132. Л. 42), с названиями *ἔθνικόν* и *μαργαρίτης* (БАН. РАИК. № 154. Л. 498; Lesb. Leim. 245. Fol. 168v — 171), *φθορικὸς терентисμός* (Lesb. Leim. 245. Fol. 171–173), *χορός* (БАН. РАИК. № 154. Л. 501 об.) и кратимы, «украшенные» И. К., с названиями *βιόλα* (Там же. Л. 496) и *τροχός* (Там же. Л. 503 об.) (см. также: Ath. Cutl. 456. Fol. 264–388v; 457. Fol. 264–332).

Большой популярностью пользовались учебные песнопения И. К., прежде всего т. н. Большой исон: «Исон, олигон, оксия и петастии» (с ремарками «знаки хирономии (σημάδια χειρονομιά), поющиеся по гласам», «лучший метод Стихира-ря» (μέθοδος ἀρίστη τοῦ στιχηραρίου) и др.; РНБ. Греч. № 494. Л. 6–7 об., 2-я пол. XIV в.; № 126. Л. 10; № 237. Л. 13; БАН. РАИК. № 154. Л. 7; Lesb. Leim. 273. Fol. 5–7; 259. Fol. 17–19v; 350. Fol. 53–55v, после 1600 г.; 285. Fol. 14–17v; 245. Fol. 9–11; 242. Fol. 174v — 176, после 1650 г.; 459. Fol. 11–12; 238. Fol. 7v — 9; 8. Fol. 19v — 20; Lesb. Ypselou. 48. Fol. 25–25v; Athen. Merlier. 7. Fol. 1–9v). С именем И. К. встречаются и др. учебные песнопения: *Προπαίδια πάνυ ὠφέλιμος* (Учебное песнопение, весьма полезное) на 1-й глас (Lesb. Leim. 238. Fol. 13–14), метод *μετροфонии* ἔσω и ἔξω «Богослове девственниче, учениче» (Θεολόγε παρθένε, μαθητά; на текст стихирь ап. Иоанну Богослову) (РНБ. Греч. № 132. Л. 9 об.).

Ист.: *Ἀγάπιος μοναχὸς τοῦ Κρητός*. Βιβλίον ὠραιώτατον καλοῦμενον ἁμαρτωλῶν σωτηρία. Ἐνετήσια, 1641 (переизд.: Ἄμαρτωλῶν σωτηρία. Βενέτια, 1889. Σ. 292–294); *Νικόδημος ὁ Νάξιος*. Ἀκολουθία ἁσματικὴ καὶ ἐγκώμιον τῶν ὁσίων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν τῶν ἐν τῷ Ἁγίῳ Ὄρει τοῦ Ἄθω διαλαμπάντων. Ἐρμούπολις, 1847. Σ. 82–84; *Λαμπάδαριος Σ. Κρητὴς* ἦτοι νέα στοιχειώδης διδασκαλία τοῦ θεωρητικοῦ καὶ πρακτικοῦ τῆς ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς. Κωνσταντινουπόλις, 1890. Σ. 47–50; *Δουκάκης Κ. Μέγας συναξαριστὴς πάντων τῶν ἁγίων*. Ὀκτώβριος. Ἀθήνα, 1895. Σ. 11–13; BHG, N 2187; *Στάθης*. Χειρόγραφα. Τ. 1–3 (passim); *Χατζηγακουμής*. Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας. Σ. 322–329; PLP, N 13391; *Manuel Chrysaphes, the Lampadarios*. On the Theory of the Art of Chanting and on Certain Erroneous Views That Some Hold About It / Text, transl. and comment. by D. Conomos. W., 1985. (MMB.



CSRM; 2); *Герцман Е. В.* Греческие муз. рукописи Петербурга. СПб., 1996. Т. 1. С. 609–620; 1999. Т. 2. С. 474–483; *Πορφυρίη (Xσπενσκίη), εν.* Первое путешествие в Афонские монастыри и скиты в 1845 г. К., 1877. Ч. 1. Отд. 1. С. 214–220. М., 2006<sup>2</sup>. С. 220–226. Лит.: *Сырку П. А.* Житие Иоанна Кукузеля как источник для болгарской истории // ЖМНП. 1892. Июль. С. 130–141; *Thibaut J.* Étude de musique byzantine: La notation de Koukouzélès // ИРАИК. 1901. Т. 6. С. 361–390; *Εὐστρατιάδης Σ.* Ἰωάννης ὁ Κουκουζέλης ὁ μαέστωρ καὶ ὁ χρόνος τῆς ἀκμῆς αὐτοῦ // ΕΕΒΣ. 1938. Т. 14. Σ. 3–38; *Palikarova-Verdeil R.* La musique byzantine chez les Bulgares et les Russes (du IX<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> s.). Copenhagen; Boston, 1953. P. 193–210. (MMB: Subs.; 3); *Dévaï G.* The Musical Study of Koukouzeles in a 14<sup>th</sup>-Century Manuscript // Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae. 1958. Vol. 6. P. 213–235; *Strunk O.* Melody Construction in Byzantine Chant // Congrès d'études byzantines, XII. Ohrid, 1961. P. 365–373; *idem.* P. Lorenzo Tardo and his «Ottoeco nei manoscritti melurgici»: Some Observations on the Stichera Dogmatika // *Idem.* Essays on Music in the Byzantine World / Ed. K. Levy. N. Y., 1977. P. 255–267; *Williams E. V.* The John Koukouzeles' Reform of Byzantine Chanting for Great Vespers in the 14<sup>th</sup> Cent.: Diss. Yale Univ. New Haven, 1968; *idem.* A Byzantine Ars Nova: The 14<sup>th</sup>-Cent. Reforms of John Koukouzeles in the Chanting of Great Vespers // Aspects of the Balkans: Continuity and Change / Ed. H. Birnbaum, S. Vryonis. Den Haag, 1972. P. 211–229; *Σεφεριάδης Σ.* Ἰωάννης Κουκουζέλης, ἰάκωβος Νουπλιώτης, οἱ ψάλται. Ἀθήνα, 1976; *Καράς Σ.* Ἰωάννης Μαέστωρ ὁ Κουκουζέλης καὶ ἡ ἐποχὴ του // Actes du XV<sup>e</sup> Congrès internationale d'études byzantines, Athènes, Septembre 1976. Athenes, 1981. Vol. 2. P. 973–984 (отд. изд.: Ἀθήνα, 1992); *Јасољевич А.* Ὁ μέγας μαέστωρ Ἰωάννης Κουκουζέλης Παπαδόπουλος // Κληρονομία. 1982. Т. 14. Σ. 357–372; *Топчиева Е.* Полилеийното творчество на Йоан Кукузел в контекста на балканската църковно-песенна практика. София, 1986; *она же.* [Из творчеството на Йоан Кукузел: Новооткрити славяноезични (преводни) творби: Полилеийни припеви от XV в.] // Българско музикознание. 2000. Т. 24. № 2. С. 5–62; *Trapp E.* Critical Notes of the Biography of John Koukouzeles // BMGS. 1987. Vol. 11. P. 223–229; ODB. Vol. 2. P. 1155; *Troelsgård C.* The Development of a Didactic Poem: Some Remarks on the «Ison, Oligon, oxeia» by Ioannes Glykys // Byzantine Chant: Tradition and Reform: Acts of a Meeting held at the Danish Institute at Athens. Århus, 1993. P. 69–85; *Raasted J.* Koukouzeles' Revision of the Sticherion and Sinai gr. 1230 // Laborare fratres in unum: FS László Dobszay zum 60. Geburtstag / Ed. J. Szendrei, D. Hiley. Hildesheim, 1995. P. 261–277; *Aleksandru M.* Koukouzeles' Mega Ison: Ansätze einer krit. Edition // CIMAGL. 1996. Vol. 16. P. 3–23; *Kujumdzieva S.* Koukouzeles, Ioannes // MGG: Personenteil. 2000. Bd. 10. S. 571–574; *она же (Крумджиева С.).* Стихирарът на Йоан Кукузел: Формиране на нотирация възкресник. София, 2004; *Williams E., Troelsgård C.* Koukouzeles [Papadopoulos], Ioannes // NGDMM. 2001. Vol. 13. P. 841–842; *Antoniou S.* La tradition de l'Hirmologion de Jean Koukouzeles // Byz. 2004. Vol. 74. P. 9–16; *Герцман Е. В.* Тайни истории древней музыки. СПб., 2006<sup>2</sup>. С. 451–506.

**И. В. Старикова, С. И. Никитин**

**ИОАНН КУЛИКА** [греч. Ἰωάννης ὁ Κουλικᾶς] († 1564), нмч. (пам. греч. 8, 18 апр.). Сведения о его происхождении, месте мученической кончины и др. детали биографии не сохранились. Согласно краткому Житию, помещенному в «Новом Мартирологие» прп. *Никодима Святогорца*, И. К. был благоразумным христианином и ревнителем правосл. веры. Однажды он рассуждал о вере с мусульманами, и те, побуждаемые злобой, избili его и привели к судье, ложно обвинив в оскорблении ислама. Судья сказал, что если И. К. отречется от христ. веры, то он освободит его. Но святой ответил, что готов 10 тыс. раз принять смерть за Христа. Тогда судья приказал казнить И. К., бросив его на железные шипы.

В основном источнике сведений об И. К., «Новом Мартирологие» прп. *Никодима Святогорца*, казнь святого отнесена к 8 апр., тогда как в др. сборнике этого автора — «Синаксаристе» она датируется 18 апр. В связи с этим в агиографической литературе возникли разногласия: К. Дукакис и Хризостом (Пападопулос), архиеп. Афинский и всея Эллады, следовали «Новому Мартирологиону», тогда как большинство авторов (К. Н. Сафас, Софроний (Евстратиадис), митр. Леонтопольский (В. Матфеос и др.) — «Синаксаристу».

Хотя в «Синаксаристе» прп. *Никодима Святогорца* И. К. назван новомучеником (в «Новом Мартирологие» чин его святости не уточ-

сиос ὁ Πάριος. Συναξαριστής νεομαρτύρων. Θεσσαλονίκη, 1996<sup>3</sup>. Σ. 430; Новомученики балканские: Жития мучеников, пострадавших на Балканах после падения К-поля. М., 1999. С. 105; *Νικόδημος. Συναξαριστής.* Т. 4. Σ. 239. Лит.: *Сергий (Спаский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 102, 113; *Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος).* Νεομάρτυρες. Σ. 26; Ἰωάννης ὁ Κουλικᾶς // ΟΠΕ. Т. 7. Σ. 39; *Περαντώνης.* Λεξικόν. Т. 2. Σ. 238–239; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 239.

**ИОАНН КУЩНИК** [Иоанн Каливит; греч. Ἰωάννης ὁ Καλυβίτης] (1-я пол. V в.), прп. (пам. 15 янв.). В агиографической традиции, посвященной И. К., практически отсутствуют сведения, позволяющие более или менее точно определить хронологические и географические рамки повествования, к-рое из-за скудости деталей приобретает полупо- легендарный характер. Время жизни святого принято относить к 1-й пол. V в., поскольку И. К. подвизался в обители *акимитов* («неусыпающих»), основанной прп. *Александром Константинопольским* в 20-х гг. V в., а в сочинениях *Георгия Кедрина* (*Cedrenus G. Comp. hist. Vol. 1. P. 610*) и *Иоанна Зонары* (*Zonara. Anapales. XIV 1*) при описании пожара в К-поле в 468 г. упоминается ц. во имя Иоанна Каливита (или Ницего) (*Janin. Églises et monastères. P. 270–271*). В Житии говорится, что подвижник род. в Риме (в данном случае следует понимать под этим топонимом «Новый Рим», т. е. К-поль) в богатой, знатной семье и был младшим из 3 сыновей. Он получил образование, обычное для мальчика из аристократической семьи, отличался

особой любовью к богослужению и чтению церковных книг. Когда И. К. было 12 лет, инок из мон-ря акимитов, на-

*Прп. Иоанн Кущник.  
Миниатюра из Миналогия  
Василия II. 1-я четв. XI в.  
(Vat. gr. 1613. P. 222)*



проявлявшийся в паломничество в Иерусалим, зашел в дом к его родителям и остался на ночлег. И. К., узнав об обра-

зе жизни акимитов, уговорил инока по возвращении из Иерусалима взять его с собой в монастырь. По просьбе сына родители подарили ему Евангелие, украшенное золотом и драгоценными камнями. Когда монах вернулся из Иерусалима,

Ист.: NM. Σ. 59; *Δουκάκης.* ΜΣ. Т. 4. Σ. 107; *Ματθαῖος.* ΜΣ. Т. 4. Σ. 272; *Μακάριος, μητρ., Νικόδημος Ἀγιορέτης.* Νικήφορος ἱερομόν., Ἀθανά-





Прп. Иоанн Кущник.  
Роспись алтарной преграды  
Успенского собора Московского  
Кремля. 1482 или 1514–1515 гг.

юноша втайне от родителей, мечтавших о его светской карьере, с помощью хитроумных уловок покинул дом и, наняв корабль, отправился с иноком в мон-рь. Ни местоположение мон-ря, ни имя игумена в Житии не упоминаются. Несмотря на юный возраст И. К., игумен, видя его стремление стать монахом, согласился принять его в число братии. Юноша провел в мон-ре 6 (в др. редакции Жития — 7) лет, удивляя всех своими подвигами, после чего решил увидеть родителей. Покинув с благословения настоятеля монастыря, он пришел в К-поль в одежде нищего и, не узнанный родителями, поселился неподалеку от входа в отчий дом под небольшим навесом или в шалаше (откуда и получил свое прозвище), который соорудил для него один из слуг. Отец И. К. посылал ему время от времени еду, а он раздавал ее нищим. Его мать, напротив, не только не подавала ему милостыню, но и приказала прогнать И. К. от ворот дома. Через 3 года И. К. получил откровение о скорой кончине, после чего позвал родителей, которые, увидев Евангелие, поняли, что он и есть их пропавший сын. И. К. попросил похоронить его на месте своих подвигов

в тех одеждах, которые он носил. Родители исполнили его волю и воздвигли на месте его погребения церковь и странноприимный дом.

Почитание И. К. было широко распространено в древности. Существуют 3 греч. редакции Жития И. К., 2 из к-рых не опубликованы, а также многочисленные его версии на вост. языках, в частности на коптском и армянском. В копто-арабском Синаксаре указано 3 дня памяти святого: преставление И. К. 16 абиба (16 хамле эфиоп. календаря), т. е. 20 июля, и 17 тубаха, т. е. 12 янв.; освящение церкви и перенесение мощей И. К. 20 тубаха (20 тэр эфиопского календаря), т. е. 15 янв. В копто-эфиоп. традиции И. К. называют Иоанном с Золотым Евангелием, его также именуют Нищим или Бедным, как и в др. восточных традициях. В арм. Синаксаре день памяти святого совпадает с днем, указанным в греч. Синаксарях, — 15 янв. (8 аряца). Между 868 и 876 гг. Анастасий Библиотекарь выполнил перевод одной из греческих редакций Жития И. К. на лат. язык (AnBoll. 1896. Vol. 15. P. 258; по мнению Ж. М. Соже, ок. 870 г. — BiblSS. T. 6. P. 641). Содержание различных версий Жития, как правило, имеет незначительные отличия, при сохранении основных моментов повествования могут опускаться второстепенные подробности, варьироваться сроки пребывания в мон-ре (6 или 7 лет), отсутствовать название монастыря и т. п.

Между Житием И. К. и Житием Алексия, человека Божия, имеются многочисленные совпадения. В частности, высказывались предположения о том, что Житие И. К. послужило одним из источников Жития Алексия или же оба этих произведения принадлежали к одному кругу агиографических памятников с общими типическими чертами.

Мощи святого, по свидетельству рус. паломника Антония (впосл. архиепископ Новгородский), видевшего его могилу (Книга Паломник. С. 29), ок. 1200 г. еще находились в К-поле. Однако, согласно др. традиции, уже в VIII в. тело И. К. было перенесено из К-поля в Рим и положено в посвященной ему церкви. В Безансоне в соборе св. Стефана хранилась глава И. К., для которой был сделан серебряный реликварий. В 1674 г. реликварий перенесли в собор св. Иоанна, в 1794 г. глава И. К.

была утеряна. В наст. время рука И. К. хранится в мон-ре Живоносного Источника (Хрисопиги) близ Ханьи (Крит), др. частицы — в архиепископской резиденции в Никосии (Кипр), в скиту Пресв. Богородицы (Афон), в мон-ре Варлаама (Метеоры), в Иоанна Богослова апостола мон-ре на Патмосе, в исихастирии Вознесения Господня близ г. Козани, в мон-рях Лимнос (Лесбос), Честного и Животворящего Креста (Са-



Прп. Иоанн Кущник.  
Роспись ц. Вознесения в Дечанах.  
Ок. 1348–1350 гг.

мос), Живоносного Источника близ Кисамоса (Крит), Успения Пресв. Богородицы близ Пилии (Фессалия) (Meinardus O. F. A. A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // Oriens Chr. 1970. Bd. 54. S. 201).

Иср.: ВHG, N 868–869h; ВНО, N 498–499; ActaSS. Ian. T. 1. P. 1031–1039; PG. 114. Col. 568–581; Vita S. Iohannis Calybitae, interp. latina auctore Anastasio Bibliothecario // AnBoll. 1896. Vol. 15. P. 257–267; SynCP. Col. 393; Le synaxaire Ethjopien: Les mois de sane, hamle et nahase / Éd. I. Guidi // PO. 1911. Vol. 7. Fasc. 3. P. 324–327; Un martyrologe et douze ménologies syriaques / Éd. F. Nau // PO. 1912. T. 10. Fasc. 1. N 46. P. 71, 81; SynAlex. 1915. Vol. 11. Fasc. 5. P. 607–609, 621; 1923. Vol. 17. Fasc. 3. P. 659–661; Bayan G. Le synaxaire arménien de Ter Israel: Mois de Aratz // PO. 1926. T. 19. Fasc. 1. N 91. P. 37–41; Budge E. A. W. The Book of the Saints of the Ethiopian Church. Camb., 1928. T. 2. P. 523; T. 4. P. 1122–1124; ЖСв. Янв. Ч. 2. С. 11–24.

Лит.: ActaSS. Ian. T. 1. P. 1029–1031; Amiaud D. La légende syriaque de St. Alexis L'Homme de Dieu. P., 1889; Poncelet A. La Légende de St. Alexis // La Science Catholique. 1889/1890. T. 4. P. 269–271, 632–645; Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 2. С. 15; Т. 3. С. 25–26; Hermann L.



Qui est Saint Alexis? // L'antiquité classique. 1942. T. 11. P. 235–241; Gaiffier B. De Intactam sponsam relinquens: A propos de la vie de St. Alexis // AnBoll. 1947. T. 65. P. 157–195; Kaster G. Johannes Kalybites (der Hüttenbewohner) // LCI. Bd. 7. S. 139–140; Calio G., Sauget J.-M. Giovanni Calivita // BiblSS. Vol. 6. P. 640–643; Janin. Églises et monastères. P. 270–271; Паїкова А. В. Легенды и сказания в памятниках сир. агиографии // ППС. 1990. Вып. 30(93). С. 78–81; Orlandi T. John Calybitis // CoptE. Vol. 5. P. 1357; Van Esbroeck M. La Vie de Saint Jean le Pauvre ou le Calybite en version géorgienne // Oriens Chr. 1998. T. 82. P. 153–183; Aubert R. Jean Kalybites (516) // DHGE. T. 27. Col. 171–173.

А. Б. Ванькова

**Гимнография.** Память И. К. отмечается в *Типиконе Великой ц.* IX–XI вв. (Mateos. Turicon. T. 1. P. 198) 15 янв. без богослужебного последования. В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г. (Пентковский. Типикон. С. 321) память И. К. также отмечена 15 янв., служба подробно не описана. В рукописных слав. Минеях студийской традиции (напр., ГИМ. Син. № 163, XII в.; см.: Горский, *Невоструев*. Описание. Отд. 3. Ч. 2. С. 46) содержится последование И. К., включающее минимальный набор песнопений: канон, цикл стихир и седален.

В *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в. (Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 391–392) 15 янв. помещен подробный устав соединения службы И. К. с последованием Октоиха и со службой прп. Павлу Фивейскому; служба совершается с пением на утрене «Бог Господь», указан отпустительный тропарь И. К. Ἐν σοί, πάτερ, ἀκριβῶς διεσώθη (Въ тебѣ отче извѣстнѣ спѣсѣа:), поется канон И. К. 2-го гласа, по 3-й песни — седален И. К., по 6-й — кондак И. К.; И. К. назначаются 4 стихир-подобна и самогласен; на литургии поются тропарь И. К., прокимен Пс 149. 5 со стихом, аллелуиарий Пс 111. 1, Апостол и Евангелие — дия, причастен Пс 111. 6.

В *Мессинском Типиконе* 1131 г. (Arranz. Turicon. P. 107–108) последование И. К. включает: отпустительный тропарь И. К. 4-го гласа Ἐκ βρέφους τὸν Κύριον ἐπιλοθήσας θερμῶς (С младенчества Господа горячо возжелав...), кондак, канон, цикл стихир-подобнов и самогласен, седален; на литургии указания те же, что и в *Евергетидском Типиконе*.

В *Геоργия Мтацмидели Типиконе* сер. XI в. (Кекелидзе. Литургические груз. памятники. С. 251) память И. К. также отмечается 15 янв.; важные особенности, касающиеся последования И. К., не указаны.

В богослужебных книгах *Иерусалимского устава*, начиная с древнейших рукописных памятников (напр., Sinait. gr. 1096, XII в.; см.: *Дмитриевский*. Описание. Т. 3. С. 38) и до совр. печатных изданий, память И. К. отмечается 15 янв. В первом печатном греч. Типиконе (Вене-

ция, 1545) последования И. К. и Павла Фивейского соединяются со службой Октоиха; служба совершается с пением на утрене «Бог Господь» и тропарям (указан тот же отпустительный тропарь И. К., что и в Мессинском Типиконе); И. К. также назначаются канон 2-го гласа, цикл стихир-подобнов и самогласен. В первом печатном московском Типиконе 1610 г. 15 янв. отмечено знаком шестеричной службы (см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*); последование И. К. также соединяется со службами Павлу Фивейскому и Октоиха; святым назначается общий отпустительный тропарь 4-го гласа Бже ѿць ишихъ; указаны посвященные И. К. кондак 3-го гласа Оук лонилса еси ѿ житїа треволнїа; канон, цикл стихир-подобнов и самогласен, седален, светилен. В московском издании Типикона 1633 г. И. К. назначается иной кондак 2-го гласа Вышнихъ судчїи премддре же. лла: В исправленном издании Типикона 1682 г. И. К. также назначается др. кондак 2-го гласа Возлюбивъ премддре ницетѣ неукрадомѣ.

Последование И. К., помещенное в совр. богослужебных книгах, включает: отпустительный тропарь 4-го гласа Ἐκ βρέφους τὸν Κύριον ἐπιλοθήσας θερμῶς (С младенчества Господа горячо возжелав...) — в греч. Минее; общий отпустительный тропарь И. К. и Павлу Фивейскому 4-го гласа Бже отѣчь ишихъ: — в слав. Минее; кондак 2-го гласа Ποθήσας σοφῆ πτωχείαν (Возлюбивъ премддре ницетѣ:); с икосом; кондак 2-го гласа Вышнихъ судчїи: (Минея (МП). Январь. Ч. 2. С. 9); кондак 3-го гласа Ουκόνιλσα еси житїεσκαγω треволнїа: (Там же); канон, составленный гимнографом Иосифом, с акростихом Πτωχὸν πτωχῶν με δεῖξον εὐχαίς σου Μάκαρ. Ἰωσήφ (Ниша страстей мя покажи молитвами твоими, блаженне. Иосиф) 2-го гласа, ирмос: Ἐν βυθῷ κατέστρωσε (Во глубинѣ постла:), нач.: Πλουτισθεῖς ταῖς θεαῖς ἀρεταῖς (Убогатѣвса бж҃ственими добродѣтелими); цикл стихир-подобнов (в слав. Минее их 2), самогласен (в рус. Минее их 2), светилен (в греч. Минее их 2), седален.

По рукописям известны песнопения И. К., не вошедшие в совр. богослужебные книги: анонимный канон с акростихом Ὁ νοῦς πένης μοι πλουτισοῖς τοῦτον, πάτερ (Ум бедный мой: обогати его, отче) плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: Ἀριατῆλάτην Φαροῦ ἐβύθησε (Колесниче. ниггела фараѡна погрѣзи:), нач.: Ὅλον τὴν αἰγλὴν τοῦ ἁγίου Πνεύματος (Все сияние Святого Духа) (Тоцеїѡν. Σ. 154); дополнительный кондак 8-го гласа Ты и азъкими врати: с икосом (Амфилохий. Кондакарий. С. 248); дополнительные икосы (Там же. С. 92, 175).

Е. Е. Макаров

**Иконография** И. К. сложилась в визант. искусстве к X в. и в дальнейшем не претерпела существенных измене-



Прп. Иоанн Кушник.  
Роспись ц. Вознесения в Милешево.  
Ок. 1228 г.

ний. И. К. изображается молодым безбородым иноком, с короткими темными волосами, в монашеском одеянии; в правой руке держит крест, в левой — закрытое Евангелие, которое является непременным атрибутом образа И. К. как подарок родителей святого, — благодаря Евангелию они смогли узнать сына перед смертью. Описание этого иконографического типа содержится в *Ерминии* иером. Дионисия *Фурноаграфита* (ок. 1730–1733): «Юный, без бороды, держит закрытое Евангелие» (Ерминия ДФ. С. 173). В др. варианте иконографии И. К. изображается средовеком, напр. на миниатюре из *Минологии* (Охон. Bodl. F. 1. Fol. 25r, 1327–1340 гг.), в росписи ц. Вознесения в монастыре Дечаны, Сербия (1348–1350).

Одно из древнейших изображений И. К. сохранилось в *Минологии* Василия II (Vat. gr. 1613. Fol. 322, 1-я четв. XI в.). С XI в. образ И. К. часто включается в систему храмовых росписей, где помещается среди образов великих аскетов и основателей мон-рей: дважды он изображен в кафоликоне мон-ря Оснос Лукас, Греция (30–40-е гг. XI в.), — в медальоне в зап. части наоса и на галерее — в рост; образ И. К. находится в кафоликоне монастыря Неа-Мони на о-ве Хиос (1042–1056); в нартексе ц. Св. Софии в Фессалонике (40-е гг. XI в.). В ц. вмц. Варвары в Соганлы, Каппадокия (между 1006 и 1021), сохранились изображения в зоне рядом с алтарем; его образ находится в виме ц. Пресв. Богородицы Евангелистрии в Гераки (Ераки), Пелопоннес (кон. XII в.), в ц. Пресв. Богородицы Мавриотиссы в Кастории, Греция (XII в.), в крипте церкви мон-ря свт. Николая близ Орхоменаос в Беотии (кон. XII в.), в ц. Пресв. Богородицы Евергетиды в мон-ре Студеница, Сербия (1208–1209), в ц. Пресв. Богородицы в Ахтале,



Армения (между 1205 и 1216), на сев. стене ц. свт. Иоанна Златоуста в Гераки (рубеж XII и XIII вв. или кон. XIII – нач. XIV в.), в ц. Вознесения в Милешево, Сербия (до 1228), – рядом с прп. Алексием, человеком Божиим, в ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино, Македония (1317–1318), в трапезной Великой Лавры св. Афанасия на Афоне (1512) и др.

В иконописи образ И. К. включен в состав святых на минейных иконах (гексаптихе и диптихе) из монастыря вмч. Екатерины на Синае (2-я пол. XI – нач. XII в.), где святой представлен с крестом в руке.

В поствизант. время И. К. в соответствии со сложившейся традицией изображали как безбородого инока, с Евангелием. Он представлен в т. н. Афонской книге образцов (РНБ. 0.1.58. Л. 92, XV в.), в росписи собора свт. Николая в мон-ре Анапавса в Метеорах, Греция (1527, мастер Феофан Критский), в нартексе собора Преображения Господня Большого Метеорского мон-ря (1552), на южной стене ц. Успения Пресв. Богородицы в Каламбаке, Греция (XVI в.), в кафоликоне мон-ря Хиландар на Афоне (1621).

В древнерус. искусстве образ И. К. встречается не так часто, как в византийском, уступая распространению изображений прп. Алексия, человека Божия. Один из ранних предполагаемых образов И. К. сохранился в росписи собора Св. Софии в Киеве (40-е гг. XI в.). В росписи ц. Спаса Преображения на Ковалёве в Вел. Новгороде (1380) он был представлен в облике юноши в светлом рубище; на алтарной преграде Успенского собора Московского Кремля (роспись 1482 или 1514–1515) – как преподобный, с Евангелием перед грудью. И. К. изображен в алтаре ц. ап. Иоанна Богослова (1683) архиерейского дома в Ростове, рядом с прп. Иоанном Лествичником; в приделе святых Гурия, Самона и Авива в ц. прор. Илии в Ярославле (посл. четв. XVII в.).

В XVIII–XIX вв. изображение И. К. помещалось на заказных иконах и на иконах среди избранных святых, напр. на иконе «Святые Павел Фивейский и Иоанн Кушник» (1-я треть XVIII в., ЯХМ).

Лит.: Mouriki D. The Mosaics of Nea Moni on Chios. Athens, 1985. Vol. 2. Pl. 82; Tomekovic S. Les saints ermites et moines dans le décor du narthex de Mileševa // Милешева у историји српског народа. Београд, 1987. С. 51–67; Patmos: Treasure of the Monastery / Ed. A. D. Kominis. Athens, 1988. Pl. 29; Jolivet-Lévy C. Les églises Byzantines de Sappadoce: Le programme iconographique de l'abside et de ses abords. P., 1991.

Н. В. Герасименко

**ИОАНН ЛАЗАРОПУЛ**, митр. Трапезундский – см. *Иосиф Лазаропул*.

**ИОАНН ЛАМПАДИСТ** [греч. Ἰωάννης ὁ Λαμπαδιστής] († X–XI вв.), прп. (пам. кипр. 4 окт.). Первоначальное Житие И. Л., составленное в визант. период, не сохранилось



Прп. Иоанн Лампадист.  
Икона. XX в. Оклад. 1778 г.  
(ц. прп. Иоанна Лампадиста мон-ря  
прп. Иоанна Лампадиста)

(некое представление о нем дают иконы святого с житийными сценами в клеймах). Различные версии Жития И. Л. известны по источникам не ранее XVII в. Предполагают, что наиболее близкое к первоначальному Житие И. Л. содержится в Cod. 4 из мон-ря *Ставровуни* – копии рукописи 1640 г., сделанной в 1903 г. Служба И. Л. с синаксарным Житием составлена иером. Герасимом Киприотом (Венеция, 1667).

Согласно Житию, И. Л. жил в правление визант. имп. Никифора, т. е. или при Никифоре II Фоке (963–969), или, вероятнее, при Никифоре III Вотаниате (1078–1081). Он происходил из дер. Лампада в горном массиве Троодос. Его родители, иерей Кириак и Анна, долгое время были бездетными. После того как они дали обет посвятить своего ребенка Богу, род. И. Л. Он с детства отличался благочестием и проявил удивительные способности в учении. Кириак и Анна, мечтавшие о продолжении рода, забыли данный Богу обет и решили женить сына. Однако, предпочитая браку монашество, И. Л. расторг помолвку. Оскорбленные родители невесты решили отомстить ему и с помощью колдовства

лишили юношу зрения. И. Л. переносил это испытание с христ. смиреннием. Родители приставили к нему слугу, также носившего имя Иоанн. И. Л. поселился в аскитирии близ монастыря свт. Ираклидия (ныне *Иоанна Лампадиста монастырь*), где провел в воздержании и молитве 12 лет (или, по др. версии, 4 года). Господь наделил И. Л. даром чудотворения: по его молитве из скалы забил источник, сорванная виноградная гроздь снова приросла к лозе и т. д. Перед смертью к нему возвратилось зрение. И. Л. увидел над собой златокрылого орла (или, согласно более поздней версии Жития, 3 орлов).

И. Л. скончался в возрасте 22 лет и был похоронен в монастырском соборе свт. Ираклидия. От его гробницы по ночам исходил свет, а спустя некоторое время двое больных эпилепсией получили исцеление от мощей И. Л. Когда гробница И. Л. была открыта, то оказалось, что сердце святого осталось нетленным.

Однажды отец святого пришел к гробнице сына и услышал голос: «Иди, посмотри, каков храм великомученицы Анастасии, и построй такой же для меня». Кириак нанял строителей, и они воздвигли ц. во имя Иоанна Лампадиста рядом с монастырским собором, куда были



Реликвиарий (XVII в.) с главой  
прп. Иоанна Лампадиста  
(мон-рь прп. Иоанна Лампадиста)

перенесены и мощи святого. И. Л. явился приглашенному иконописцу, чтобы тот мог запечатлеть его образ.

Хронист Леонтий Махерас (1-я пол. XV в.) называет И. Л. великим святым и сообщает, что он был диаконом, а его мощи прославились исцелениями бесноватых (*Leont. Makhair.*



Chronicle. § 36). Хотя И. Л. в настоящее время почитается как преподобный, в его Житиях ничего не говорится о принятии им монашеского пострига. В древнейшем Житии он, как правило, называется праведным. В. Г. Григорович-Барский, читавший одну из несохранившихся редакций Жития святого, называл И. Л. монахом (*Григорович-Барский*. 1886. Ч. 2. С. 262–263). На фресках и иконах И. Л. изображается в диаконском облачении (древнейшие иконы относятся к XIII в.).

В настоящее время честная глава И. Л. хранится в мон-ре прп. Иоанна Лампадиста (зафиксированы случаи исцелений от рака, происходящие от нее), частицы мощей находятся в *Киккском мон-ре* и в ц. мч. Маманта в Морфу (*Meinardus O. F. A. A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // Oriens Chr.* 1970. Bd. 54. S. 203).

Ист.: Ἀκολουθία τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Λαμπαδιστοῦ, ἐκτεθεισὰ παρὰ Γερασίμου ἱερομονάχου τοῦ Κυπρίου. Ἐνετία, 1667; *Григорович-Барский В. Г.* Странствования по св. местам Востока с 1723 по 1747 г. СПб., 1886. Ч. 2. С. 262–265; *Leont. Makhair.* Chronicle. T. 1. P. 36; Βίος τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Λαμπαδιστοῦ ὑπὸ Λεωνίδα Χατζηκοστή ἐκ Λεμεσοῦ // Ἀγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη. Βόλος, 1950. Τ. 15; Ἅγιος Ἰωάννης ὁ Λαμπαδιστής. Βίος — Ἡ Ἱερά Μονή του — Παρακλητικὸς Κανὼν. Περιστέρωνα, 2003. Лит.: *Delehaye H.* Saints de Chypre // *AnBoll.* 1907. Vol. 26. P. 256; *Τομαδάκης Ν. Β.* Ἡ Κυπριακὴ ἀγιολογία καὶ ἡμνογραφία ἐν σχέσει πρὸς τὰς κυπριακὰς ἀκολουθίας // *ΕΕΒΣ.* 1983/1986. Τ. 46. Σ. 202; *Mouriki D.* The Cult of Cypriot Saints in Medieval Cyprus as Attested by Church Decorations and Icon Paintings // *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. Georghalides. Nicosia, 1993.* P. 248–249; *Μακάριος, ἀρχιεπ. Κύπρου.* Κύπρος ἢ Ἁγία Νῆσος. Λευκωσία, 1997<sup>2</sup>. Σ. 34; *Βλάχσιος (Σταυροβουνιάτης), μον.* Πατερικὸν τῆς Νῆσου Κύπρου. Θεσσαλονίκη, 1999<sup>3</sup>. Σ. 94–95; *Καππαῖς Δ. Χ.* Οἱ ἐν Κύπρῳ διαλάμψαντες ἄγιοι. Λεμεσός, 1998<sup>2</sup>. Σ. 48–50; Ἱερά Μονή Ἁγίου Ἰωάννη τοῦ Λαμπαδιστή. Λάρνακα, 2000; [http://www.immorfou.org.cy/agiologia\\_topikoi.shtm#](http://www.immorfou.org.cy/agiologia_topikoi.shtm#) [Электр. ресурс].

**О. В. Л.**

**Иконография.** И. Л., согласно его Житию, изображают безбородым юношей с темными волосами средней длины (или лежащими на плечах), выщипанными на концах. Он может быть представлен как диакон — в стихаре и поручах или, как правило в поздних изображениях, как мирянин — в подпоясанном хитоне до пят, поверх к-рого надет длиннополый «кафтан» (ср. с подобной одеждой мирянина нмч. Константина Идрского, напр. на гравюре 1877 г. иером. Гавриила с о-ва Скопелос, Национальная галерея, Афины; см.: *Papastratos D. Papers*

Icons: Greek Orthodox Religious Engraving, 1665–1899. Athens, 1990. Vol. 1. Cat. 278. P. 261). Наиболее ранними являются 2 иконы И. Л. с 14 клеймами жития из мон-ря прп. Иоанна Лампадиста. Обе датируются XIII в. Одна из них имеет лучшую сохранность и находится в Византийском музее мон-ря (*Parageorgiou*. 2008. P. 62. Fig. 71), другая — с практически утраченным изображением в среднике, скрытым под поновлениями XVI в., — в сев. боковой апсиде ц. свт. Ираклидия (Ἅγιος Ἰωάννης, 2003. Σ. 66). Обе иконы родственны по типу изображения святого в среднике, представленного в рост в одеждах диакона, а также по количеству клейм и их расположению. На иконе из Византийского музея оплечье, рукава и подол темно-вишне-



Прп. Иоанн Лампадист, с житием.  
Икона. XIII в.  
(Византийский музей мон-ря  
прп. Иоанна Лампадиста, Кипр)

вого стихаря, а также поручи украшены орнаментом с драгоценными камнями, в правой руке — крест, в левой — кадило — атрибут диаконского служения (на иконе из ц. свт. Ираклидия крест — в левой, а кадило — в правой). Три первых клейма обеих икон посвящены детству И. Л. (рождение; отец приводит И. Л. на обучение к монаху (обучение И. Л. грамоте — на 2-й иконе); 1-е посещение храма И. Л.). Сходно содержание 5-го клейма, где изображена сцена помолвки: на 1-й иконе родители невесты приводят ее к праздничному столу. Дальнейшие сюжеты клейм нуждаются в расшифровке. Так, на 1-й иконе в 7-м клейме, где И. Л. изображен верхом на коне, очевидно, показан его отъезд из дома. На той же иконе сохранившиеся фрагментарно клейма 9 и 11 интересны надписанием в них имени И. Л. с определением «агиос»; в обоих клеймах рядом со свя-



Прп. Иоанн Лампадист.  
Роспись собора мон-ря  
свт. Николая Чудотворца  
«тис Стегис» близ Какопетрии,  
Кипр. 2-я пол. XIV в.

тым изображен эмоционально жестикулирующий человек в темной одежде чуть ниже колен (слуга?). В 2 последних клеймах на иконе из музея читается история о чудесном явлении И. Л. перед своей гробницей иконописцу, к-рый был призван для написания иконы святого. По мнению А. Вейл Карр, клейма обеих икон «сосредоточены не просто на эпизодах Жития прп. Иоанна Лампадиста, но на истории его гробницы» (*Weyl Carr A.* The «Holy Sepulcher» of st. John Lampadistes in Cyprus // *Новые Иерусалимы: Иеротопия и иконография сакральных пространств / Ред.-сост.: А. М. Лидов. М., 2009. С. 475–491*).

В музее храма прп. Андрея Критского подворья Константино-Еленинского мон-ря в Санкт-Петербурге находится икона И. Л., имеющая широкую датировку — XIII–XIV вв. Святой изображен фронтально по пояс, он облачен в диаконский стихарь красного цвета, обильно разделанный ассистом. Прическа И. Л. хотя того же типа, что и на 2 первых иконах, но на голове выстрижена тонзура — знак принадлежности к духовному сословию; в левой руке — крест, правой прижимает к груди кодекс.

В иконостасе ц. Асину (Панагии Фортиотиссы) близ Никитари находилась икона XVI в. с образом И. Л. — диакона: на голове — тонзура, в правой руке — крест. В кон. 60-х — нач. 70-х гг. XX в.



(до 1974) икона на время реставрации была перенесена в резиденцию Киринийского митрополита; утрачена в ходе тур. оккупации сев. части Кипра.

2-й пол. XIV в. датируется изображение И. Л. в росписи церкви мон-ря свт. Николая Чудотворца «тис Стегис» близ Какопетрии. Юный святой представлен в рост; как и на ранних иконах из мон-ря прп. Иоанна Лампадиста, он облачен в стихарь того же цвета и с теми же элементами украшения, под стихарем — хитон красного цвета; на голове — тонзура; атрибуты отсутствуют — руки сложены перед грудью в молитвенном жесте ладонями вовне. Изображение И. Л. помимо традиц. надписей дополнено эпитетом ὁ *Μαραθεύτης* (sic!) (т. е. житель долины Маратаса). Всего в росписях кипрских храмов Д. Мурики насчитывается не менее 10 изображений И. Л. Можно отметить, что в нач. XVI в. образ святого еще следует наиболее раннему иконографическому образцу, где И. Л. представлен диаконом, напр. в росписи церкви Иоанна Лампадиста, Преображения Господня в Палехори, Пресв. Богородицы в Курдали. В росписи церкви в Курдали И. Л. изображен с тонзурой, руки разведены в стороны: в правой — зажженная свеча, на покровенной крас-



*Прп. Иоанн Лампадист.  
Роспись ц. прп. Иоанна Лампадиста  
мон-ря прп. Иоанна Лампадиста. XVI в.*

ным платом левой — ковчежец с коническим навершием, через правое плечо перекинут орарь с надписанием Трисвятого.

Современная фреска с оплечным образом И. Л. — диакона в медальоне (показано оплечье стихаря) помещена перед входом в мон-рь прп. Иоанна Лампадиста.

На фронтальной части крышки реликвария со св. главой И. Л. помещено чеканное прямолинейное изображение святого в облачении, напоминающем диакон-



*Свт. Ираклидий, прп. Иоанн Лампадист,  
свт. Николай Чудотворец. Икона.  
Кон. XVIII в. (ц. прп. Иоанна Лампадиста  
мон-ря прп. Иоанна Лампадиста)*

ский стихарь. В левой руке он сжимает крест, в правой — предмет, похожий на копье на коротком древке. На противоположной изображению И. Л. части крышки помещен образ Спасителя на троне, на боковых — Богоматерь Оранта и св. Иоанн Предтеча, т. о. И. Л. включен в состав своеобразного Деисуса. По сторонам нижнего яруса реликвария — образы святых, их выбор, очевидно, был продиктован волей заказчика — Кипрского архиеп. Никифора (1640–1671), изображенного коленапреклоненным на передней панели.

С XVIII в. появляется вариант изображения И. Л. в мирских одеждах, держащего в руках развернутый свиток и крест. Так он представлен на серебряном позолоченном чеканном окладе 1778 г., украшавшем житийную икону XIII в. из ц. свт. Ираклидия (Papageorgiou. 2008. P. 59. Fig. 66). Ныне оклад одет на чтимый образ совр. письма, находящийся в ц. прп. Иоанна Лампадиста в киоте слева от иконостаса. На окладе святой одет в хитон, к горловине к-рого подвешен крест, верхняя одежда покрыта мелким узором из растительного орнамента. В левой руке — крест, в правой — развернутый свиток с текстом, восходящим к Посланию к Галатам ап. Павла (Гал 2. 19–20): «Христу сораспинаюсь и уже более живу не я, но во мне Христос» (расшифровка надписи сделана О. В. Лосевой). На полях оклада — образы святых в клеймах. Для данного варианта иконографии характерно изменение прически святого: волосы волнистыми прядями лежат по плечам.

В киот чтимой иконы вмонтирована, наподобие подвесной пелены, деревянная панель с образом И. Л. того же ти-

па, что и на иконе. Отличие в том, что в левой руке святого крест и развернутый свиток (надпись та же), указующий перст правой направлен на текст на свитке. Его одежду, вольно подобранную по цвету, составляют охристый хитон с треугольным вырезом, подпоясанный белым пояском, и травянисто-зеленый «кафтан». Широкие поля панели заполнены крупным растительным орнаментом. Вкладные надписи внизу по сторонам изображения не содержат даты создания образа; по стилистике его можно отнести к 1-й пол. XIX в.

Тот же тип изображения представлен на аналойной иконе в ц. прп. Иоанна Лампадиста (Ἅγιος Ἰωάννης, 2003. Σ. 14; Papageorgiou. 2008. P. 36. Fig. 27). И. Л. показан в рост в центре, между святителями Ираклидием (слева) и Николаем Чудотворцем (справа); в правой руке — крест, в левой — развернутый свиток (вместо текста дана его имитация цветом).

Лит.: Mowiki D. The Cult of Cypriot Saints in Medieval Cyprus as Attested by Church Decorations and Icon Paintings // 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. 248–249; Ἅγιος Ἰωάννης ὁ Λαμπαδιστής: Βίος — Ἡ Ἱερά Μονή του — Παρακλιτικός Κανόν. Λευκωσία, 2003; Papageorgiou A. The Monastery of S. John Lampadistis in Kalopanagiotis. Nicosia, 2008.

*Э. В. Шевченко*

**ИОА́НН ЛА́СКАРЬ** [Пигонит, Сирпаган, Каломисид; греч. Ἰωάννης ὁ Λάσκαρης, Πηγώνιτης, Συρπάγανος (Σηρπάγανος), Καλομισίδης] (2-я пол. XIV — после 1425), визант. мелург и певчий. Имя И. Л. достаточно часто встречается в греч. певч. рукописях (самое раннее упоминание — Ath. Laur. E. 108, посл. четв. XIV в.), иногда с дополнительным определением «с Крита», часто с прибавлением одного из прозвищ: Пигонит, Сирпаган (τοῦ Συρπάγανου), Каломисид. Ласкарь, вероятно, является родовым именем и указывает на принадлежность мелурга к знатному визант. роду. По мнению М. Велимировича, прозвища Пигонит и Сирпаган могут восходить к названию к-польского квартала Пиги (αἱ Πηγαί), причем во 2-м случае корень топонима мог быть искажен из-за неправильного произношения и мог получить префикс *συρ-*, имеющий, согласно Г. А. Острогорскому, западный источник. Значение прозвища Каломисид неизвестно, но оно похоже на обычную греч. фамилию с типичным окончанием - *ίδης*, указывающим на происхождение из обл. Понт.



Некоторые детали биографии И. Л. стали известны из обнаруженного М. Манусакасом в гос. архивах Венеции судебного дела по инциденту, происшедшему 6 окт. 1418 г. в ц. Вифлеема в Кандии (Хандаксе, ныне Ираклио) на Крите между И. Л. и протопсалтом Кандии Иммануилом Савио, а также 3 правосл. священниками. Дело содержит 13 документов: иск Савио к И. Л. (от 8 окт. 1418), ответ И. Л. на обвинение (от 17 окт. 1418), 10 свидетельских показаний (с 10 по 22 окт. 1418) и решение герцога об осуждении И. Л. и о его высылке с Крита в 8-дневный срок (от 26 окт. 1418).

И. Л. был обвинен в неоднократном оскорблении протопсалта, протоиерея и иереев во время совершения треб и в том, что в указанный день во время панихиды он, «демонстративно встав возле протопсалта, опередил его в пении псалмов и присвоил себе его права», когда же, «не потерпев этого оскорбления, другие священники сняли с себя облачение и ушли со службы», И. Л. «набросился с оскорблениями на протопсалта и пригрозил, что убьет его, так как тот поддерживает правовые нормы латинян, о себе же сказал, что его назначил псалтом патриарх и он имеет от него разрешение петь повсюду; он обозвал протопсалта служителем власти... и бранил того, кто назначил его протопсалтом, и это обернулось неуважением к венецианскому государству».

В ответе на обвинение И. Л. заявил, что в К-поле у него были родственники и он имел имущество, но, «привлеченный знаменитой справедливостью венецианской власти, оставил все это и прибыл на Крит примерно 7 лет назад и основал школу, где учил юношей певческому искусству» (что является одним из самых ранних свидетельств существования учебного заведения такого рода), а также что протопсалт подал на него жалобу в венецианское управление, «но оно постановило, что он может петь каждый раз, когда его приглашают». Т. о., встречающееся в певч. рукописях при имени И. Л. определение «с Крита» указывает, вероятно, не на происхождение, а только на пребывание на острове с 1411 по 1418 г. Словам И. Л. как будто противоречит свидетельское показание Ангелоса Севастоса, жителя Вургоса (близ Кандии), что один из участников конфликта, свящ. Кос-



Схема гласов Иоанна Ласкаря. Миниатюра из Панадики. XV в. (Athen. Bibl. Nat. 2401. Fol. 224)

тас Филиппу Скулудис, назвал И. Л. «грязным островитянином» (schatonissiotus), однако, по мнению Манусакаса, это может означать, что И. Л. происходил с одного из островов, находящихся вблизи визант. столицы.

М. Манусакас предположил, что И. Л. род. незадолго до сер. 3-й четв. XIV в., скорее всего в К-поле. По мнению же Велимировича, И. Л. должен был быть моложе, поскольку во время отъезда из К-поля его родители были еще живы. Велимирович считает, что И. Л. покинул столицу из-за паники, вызванной тур. осадой К-поля в 1411 г. По интерпретации Манусакаса, переезд И. Л. на Крит был связан с политикой Византии и в особенности К-польского Патриархата по укреплению и поддержке Православия на Крите, поскольку жители острова подвергались давлению со стороны католиков. Вероятно, И. Л. пользовался уважением имп. Мануила II Палеолога и К-польского патриарха Иосифа II: в показаниях Димитрия Коливаса, свидетеля защиты мелурга, есть высказывание последнего, что императору и патриарху очень нравилось его искусство. Конфликт же произошел из-за того, что И. Л., опытный и амбициозный к-польский учитель музыки, воспринимался греч. правосл. населением Крита как представитель певч. искусства Византии и потому пользовался гораздо большей популярностью, чем менее образованный местный про-

топсалт Савио, к-рый опирался на поддержку венецианских властей и потому был обязан поддерживать тесные связи с ненавидимыми критянам католич. иерархами.

На основании того что в кодексе Sinait. gr. 1584 сразу после многолетия имп. Иоанну VIII Палеологу (1425–1448) и имп. Марии содержится написанный именем И. Л. *пейтикостарий* «С пастырьми волсви от Персиды» (певшийся за имп. обедом), Г. Статис предположил, что мелург был жив и продолжал творить до сер. XV в., хотя неизвестно, оставался ли он все это время на Крите или вернулся в К-поль.

Муз. наследие И. Л. невелико, но ценно. Особый интерес представляет его краткое теоретическое сочинение, озаглавленное «Еще одно параллаги музыкального искусства, крайне разумное и точное, выстраданное и составленное Иоанном Ласкарем Каломисидом мастером, противоречащее помещенным выше и не противоречащее: противоречащее для тех, кто не знают, как было написано, а для тех, кто искусно им (искусством.— *Ред.*) владеют,— точное подтверждение и даже дополнение и величайшая сладость, проявляющаяся здесь в искусстве, чтобы яснейшим образом провозгласить сокрытые в нем особенности, показывая все строение четырех господствующих гласов и движение четырех плагальных гласов, в их восхождении и нисхождении» (см.: Ath. Dionys. 570. Fol. 40–42v, кон. XV в.). В сочинении описываются, во-первых, восходящее движение плагальных гласов (и образование из него диффонических, трифонических и тетрафонических гласов) и, во-вторых, нисходящее движение главных гласов (и образование из него средних, околосредних, плагальных и параплагальных гласов) [«в восхождении гласа из плагальных образуются диффонические, трифонические и тетрафонические... а в нисхождении их из главных, они попадают в срединные и околосредние, в плагальные и параплагальные...»]; эти теоретические данные подкрепляются соответствующей наглядной схемой (см. ил.).

Из муз. произведений И. Л. известны: стихи *аниксандариев* «Отгымеши дух их», «Послеши» и «Возвеселится Господь» (Ath. Iver. 984. Fol. 2–3v; сер. XV в.); песненное Трисвятое (ἁγιατικὸν τρισάγιον) на 4-й плагальный





глас (Ath. Doch. 315. Fol. 115v — 121, кон. XVI — нач. XVII в.); аллилуиари на 4-й глас (РНБ. Греч. № 126. Л. 111–112 об., 2-я пол. XV в.; БАН. РАИК. № 30. Л. 43 об., посл. четв. XVI в.; Ath. Simon. Petr. 1. Fol. 97v — 102, нач. XVII в.; Ath. Philoth. 137. Fol. 1–1v, нач. XVII в.; SPolit. Patr. K. Ananiadou. 6. Fol. 40, 1680 г.; Ath. Iver. 993. Fol. 68v — 75, сер. XVII в.; Lesb. Leim. 238. Fol. 233v, ок. 1700 г.) и на 1-й плагальный глас (Lesb. Leim. 259. Fol. 89–89v, 1572 г.); причастен среды «Чашу спасения прииму» на 4-й глас (Ath. Xeropot. 271. Fol. 21, 1-я пол. XVII в.) и на глас βαρύς (РНБ. Греч. № 126. Л. 123 об.); воскресные причастны «Хвалите Господа» на 1-й глас, 4-й глас (часто с названием ὀργανικόν — Ath. Xeropot. 269. Fol. 37v — 39, нач. XVI в.; 265. Fol. 79v — 85v, сер. XVI в.; 271. Fol. 14v, 1-я пол. XVII в.; 277. Fol. 89–89v, сер. XVIII в.; 307. Fol. 342–348, 1767 и 1770 гг.; 380. Fol. 384, 1759 г.; Ath. Cutl. 445. Fol. 45–45v, 1536 г.; 396. Fol. 166v — 167, 2-я пол. XVI в.; Lesb. Leim. 282. Fol. 80–81, 2-я пол. XVI в.; 284. Fol. 62v — 63, после 1600 г.; 350. Fol. 162–163, после 1600 г.; 258. Fol. 67v — 68, 1620–1650 гг.; БАН. Эрм. Ω. 1163. Л. 29, 1-я пол. XVII в.; РНБ. Греч. № 136, Л. 127, 1-я пол. XVII в.; № 203. Л. 120, нач. XVIII в.; № 132. Л. 373 об., посл. треть XVIII в.; Ath. Pantel. 1049. Fol. 5–5v, сер. XVII в.; 1008. Fol. 397v — 399v, посл. четв. XVII в.; 901. Fol. 43–68v, 1734 г.; 984. Fol. 186, сер. XVIII в.; Ath. Iver. 993. Fol. 112v — 113; 987. Fol. 390, после 1731 г.; Ath. Doch. 332. Fol. 241v — 247v, 1760 г.; 337. Fol. 197–201v, 1764 г.; 369. Fol. 75v, XVII в.; БАН. РАИК. № 42. Л. 472, сер. XVIII в.) и на 4-й плагальный глас (РНБ. Греч. № 126. Л. 120; Ath. Cutl. 395. Fol. 223, 2-я пол. XVI в.) (см. также рукописи: Ath. Doch. 315. Fol. 138v — 164v, кон. XVI — нач. XVII в.; 357. Fol. 102–121, нач. XVII в.; 324. Fol. 118v — 148, 1686 г.; Ath. Xeropot. 263. Fol. 98v — 104, 1-я пол. XVII в.; 329. Fol. 92–104v, 1-я пол. XVIII в.; Ath. Xen. 171, нач. XVII в.; 114. Fol. 163v — 185v, сер. XVIII в.; Ath. Gregor. 32. Fol. 40–46v, сер. XVII в.; Ath. Pantel. 959. Fol. 48–71v, кон. XVII в.); кратимы 1-го гласа (Ath. Xeropot. 287. Fol. 19, 1724 г.), 2-го гласа (2 варианта, один с названием ποταμίδα или ποταμίς — Ath. Xeropot. Fol. 31v — 32; 273. Fol. 71, 2-я пол. XVI в.; Ath. Doch. 335. Fol. 192v — 193v, 1-я пол. XIX в.) и 4-го плагального гласа (см. также:

Ath. Pantel. 1271. Fol. 91–168, кон. XVII — нач. XVIII в.; Ath. Xeropot. 319. Fol. 59–161, 1-я пол. XVIII в.); стихира свт. Николаю Мирликийскому (6 дек.) «Человече Божий» на 2-й плагальный глас γενανώ (Ath. Doch. 379. Fol. 96–97, 1-я пол. XVII в.), богородичные матимы «Радуйся, благодати Источнице» (Χαίρε, ἡ τῆς χάριτος πηγῆ) на 1-й глас (пятнадцатисложник; Ath. Cutl. 448. Fol. 48–49, кон. XVI — нач. XVII в.), «Красоте девства Твоего» (Τὴν ὠραιότητα τῆς παρθενίας σου) на 3-й глас (Lesb. Leim. 277. Fol. 93v — 95v, 2-я пол. XVI в.; БАН. РАИК. № 30. Л. 351; Ath. Cutl. 448. Fol. 71–72v; Ath. Simon. Petr. 1. Fol. 209v — 211; Ath. Iver. 993. Fol. 220–220v), «Владычица, всех Владычица и всех высшая» (Δέσποινα, πάντων δέσποινα καὶ πάντων ἀνωτέρα) на 4-й глас (пятнадцатисложник; Ath. Xeropot. 269. Fol. 40v — 42v), «Радуйся, Двере Господня» (Χαίρε πύλη Κυρίου) на 2-й плагальный глас и на 1-й плагальный глас (Ath. Iver. 984. Fol. 168v — 172v; 993. Fol. 250v; Ath. Cutl. 448. Fol. 92–93), «Безневственная Дево» (Ἀνόμειυτε παρθένε) на 4-й плагальный глас (РНБ. Греч. № 126. Л. 541; Ath. Iver. 964. Fol. 333v, 1562 г.; 993. Fol. 284–284v) и «Храм Твой, Богородице» (Ὁ ναός σου, θεοτόκε) на 4-й плагальный глас, «Потрясошася языцы» (Ἐσεισθησαν λαοί) на 4-й глас (Ath. Doch. 386. Fol. 149v — 151, сер. XVII в.) (см. также: Ath. Pantel. 938, кон. XV — нач. XVI в.); богородичные величания (μεγαλυνάρια) «Тайн еси, Богородице, рай» и «Ужасеса о сем небо», оба на 4-й плагальный глас (Ath. Dionys. 570. Fol. 175v — 176v; Ath. Iver. 993. Fol. 285–285v); умиленная матима «Множества содеянных мною лютых» на 2-й плагальный глас (РНБ. Греч. № 126. Л. 428); праздничные матимы на Воздвижение Креста Господня «Ты мой покров державен еси» на 2-й глас, на Рождество Христово «Безневственная Дево, откуда пришла еси» (Ἀνόμειυτε παρθένε πόθεν ἦκεις) на 2-й плагальный глас, на Пасху «О божественного, о любезного» на 1-й глас и на Пятидесятницу «Радуйся, Царице, матеродевственная славо» на 4-й глас, стих «Весь еси, Спасе, сладость» (Ὅλος εἶ, Σῶτερ, γλυκασμός) на 4-й плагальный глас (Ath. Dionys. 570. Fol. 177–179v) и др. (см. также: Ath. Iver. 977. Fol. 178, кон. XV — нач. XVI в.; 984. Fol. 223v — 248v; 976. Fol. 236–304v, 1-я пол.

XVI в.; 1000, 2-я пол. XVI в.; Ath. Xen. 155, кон. XVI — нач. XVII в.).

И. Л. занимался также поэтическим творчеством, его стихи (в основном пятнадцатисложники) распели известные мелурги *Иоани Клада* (богородичный стих «Светильниче ясный, святой, Двере Света незаходимого» (Λαμπάδα φαίδρουν, σεμνή, πύλη φωτός ἀδύτου) на 4-й глас и троичны «Слове Отца и единосущный Душе, едино Тожжество» (Λόγε πατρός καὶ συμφυῆς πνεύμα, ταυτότης μία) на 4-й плагальный глас (БАН. РАИК. № 154. Л. 355 об., 1430 г.; Ath. Cutl. 456. Fol. 196–197, 1443 г.; Athen. Bibl. Nat. 2406. Fol. 429, 1453 г.; Ath. Dionys. 570. Fol. 168–169; Lesb. Leim. 258. Fol. 357–360v, 1620–1650 гг.; Ath. Iver. 993. Fol. 238–238v), «Бога, Троицу верные воспеваем непрестанно» (Θεόν, Τριάδα οἱ πιστοὶ ὑμνοῦμεν ἀσυγχύτως) на 4-й плагальный глас (Ath. Dionys. 579. Fol. 170v — 171v) и «Бога Единого Три Лица прославляю» (Ἐπὶ τοῦ Θεοῦ τοῦ μόνου τρία πρόσωπα δοξάζω; восьмисложник) на 4-й плагальный глас (БАН. РАИК. № 154. Л. 354; Ath. Cutl. 456. Fol. 197v — 198; Ath. Dionys. 570. Fol. 169v — 170)) и *Мануил Аргиропул* с Родоса (богородичный стих «Да светит мне свет не вечерний милости Твоей, Дево» (Λάμπων μοι φῶς ἀνέσπερον ἐλέους σου, παρθένε) на 4-й плагальный глас); последний, в версии вышеуказанного стихотворения в Пападики 1463 г. Athen. Bibl. Nat. 2604 (Fol. 268v), называет себя учеником И. Л. Поэтические произведения И. Л. «Слове Отца...» и «Да светит мне свет...» содержат именно акростих ΛΑΣΚΑΡΙΣ.

Лит.: Μανούσακας Μ. Ι. Μέτρα τῆς Βενετίας ἐναντι τῆς ἐν Κρήτῃ ἐπιρροῆς τοῦ Πατριарχείου Κωνσταντινουπόλεως κατ' ἀνέκδοτα Βενετικά ἐγγράφα (1418–1419) // ΕΕΒΣ. 1960/1961. Τ. 30. Σ. 87–94, 102–127; Velimirović Μ. Μ. Two Composers of Byzantine Music: John Vatatzes and John Laskaris // Aspects of Medieval and Renaissance Music: A Birthday offering to G. Reese. N. Y., 1966. P. 818–831; Bentas C. J. The Treatise on Music by John Laskaris // Studies in Eastern Chant. 1971. Vol. 2. P. 21–27; Χατζηγιακουμής. Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας. Σ. 333; Στάθης Γ. Ἡ δεκαπεντασύλλαβος ὑμνογραφία ἐν τῇ βυζαντινῇ μελοποιῆ καὶ ἐκδοσις τῶν κειμένων εἰς ἓν Corpus. Ἀθήνα, 1977. Σ. 95–97; Ἀλυγιάκης Ἀ. Ε. Ἡ ὀκταπχία στῆν ἐλληνικῇ λειτουργικῇ ὑμνογραφίᾳ. Θεσσαλονίκη, 1985. Σ. 239–240; Јасовијевић А. Δίγλωσση παλαιογραφία καὶ μελωδοὶ-ὑμνογράφοι τοῦ κώδικα τῶν Ἀθηνῶν, 928. Λευκωσία, 1988. Σ. 76–79; Γεργιμαν Ε. В. Греческие муз. рукописи Петербурга. СПб., 1996. Т. 1. С. 620; 1999. Т. 2. С. 483; Χαλδαϊάκης Α. Γ. Ὁ πολυῆλος στῆν βυζαντινῇ καὶ μεταβυζαντινῇ μελοποιῆ. Ἀθήνα, 2003. Σ. 436–438; Γιαννιόπουλος Ε. Σ. Ἡ ἀθησθη



της ψαλτικῆς τέχνης στὴν Κρήτη (1566–1669). Ἀθήνα, 2004. Σ. 56–58; Ἀναστασίου Γ. Γ. Τὰ κρατήματα στὴν ψαλτικὴ τέχνη. Ἀθήνα, 2005. Σ. 311–312; Μαζέρα-Μάμαλη Σ. Ἀ. Τὰ μεγά- λυνάρια θεοτοκία τῆς ψαλτικῆς τέχνης. Ἀθή- να, 2008. Σ. 205–206.

А. Халдеакис

**ИОА́НН ЛЕЙДЕНСКИЙ** [нидерланд. Jan van Leiden; нем. Johann von Leiden; наст. имя Ян Боккелсон или Букелзон; нидерланд. Bockelson или Beukelszoon] (ок. 1509, Лейден, совр. пров. Юж. Голландия, Нидерланды — 22.01.1536, Мюнстер, совр. земля Сев. Рейн-Вестфалия, Германия), нидерланд. анабаптист. Род. в деревне неподалеку от Лейдена. Овладев портняжным ремеслом, стал странствующим портным и провел 4 года в Англии. Вернувшись в Лейден, женился на вдове владельца конторы по морским перевозкам, в посл. объехал Европу от Любека до Лиссабона. Затем И. Л. стал содержателем постоялого двора в Лейдене. В это время он увлекся идеями Реформации. Летом 1533 г. посетил Мюнстер, т. к. слышал, что там «слово Божие проповедуется лучше и наиболее сильно». И. Л. уже был знаком с апокалиптическими идеями мельхиоритов, глава к-рых Б. Ротман находился в Мюнстере. Кроме встречи с Ротманом состоялось знакомство И. Л. с вестфальским дворянином Генрихом Крехтингом, к-рый позднее стал членом мюнстерской общины *анабаптистов*. В нояб. 1533 г. И. Л. присоединился к анабаптистам, приняв повторное крещение от Я. Матиса из Харлема. Вскоре дом И. Л. в Лейдене стал центром анабаптистов, где К. Питерс и др. лидеры общины проповедовали и крестили новообращенных.

В дек. 1533 г. И. Л. был послан Матисом проповедовать Евангелие по городам Нидерландов. Он посетил Алкмар, Хорн, Брилле и Роттердам. 13 янв. 1534 г. И. Л. вернулся в Мюнстер и постепенно стал одним из активных членов анабаптистского движения, которым руководили Ротман и Матис. В Мюнстере Матис появился в февр. 1534 г., при его участии анабаптисты победили на выборах в городской совет. Возможно, необычное природное явление — на небе одновременно появилось 3 солнца — повлияло на решение жителей Мюнстера. 23 февр. главой городского совета стал Б. Книппердоллинг, а спустя неск. дней все, кто отказались принять 2-е крещение

(2 тыс. чел.), были выдворены из города. Матис объявил Мюнстер «Новым Иерусалимом» — единственным местом, где праведники спасутся после Второго пришествия Иисуса Христа.

В город переселялись нем. и голл. анабаптисты (ок. 2,5 тыс. чел.). Мюнстер осадили войска бывш. правите-



Иоанн Лейденский.  
Гравюра. Мастер Г. Альдегревер.  
1536 г.

ля принца-еп. Франца фон Вальдека, но, несмотря на помощь католич. и протестант. правителей, захватить город не удавалось. На Пасху 1534 г. Матис предрек конец света. Его вера в собственное пророчество была так велика, что 5 апр. 1534 г. он совершил атаку на осаждавшие город войска, во время к-рой погиб. После его гибели мюнстерских анабаптистов возглавил 25-летний И. Л. Он создал управляющую структуру, к-рая помогала поддерживать баланс между интересами эмигрантов из Вестфалии и Нидерландов и интересами коренных мюнстерцев. С апр. по сент. 1534 г. городом управляли т. н. 12 старейшин Израилевых. Себя же И. Л. провозгласил новым «воинственным царем Давидом», который должен управлять миром и готовить его к возвращению Христа, «мирного Соломона». Осажденные мюнстерцы жили коммуной. Церковное имущество и имущество бежавших горожан было конфисковано. Деньги выведены из обращения, все, что было необходимо для жизни, распределялось среди населения по установленным нормам. Были введены всеобщая трудовая и воинская

повинность. В июле 1534 г. «царь Давид» единоличным решением ввел в Мюнстере полигамию. Потребовалась неделя, для того чтобы убедить проповедников в правильности его интерпретации фразы из кн. Бытие: «Плодитесь и размножайтесь» (Быт 1. 28). Главной женой и королевой стала вдова Матиса — Девора, он также взял в жены дочь своего соратника Книппердоллинга. Всего у него было 16 жен, одну из к-рых, Элизабет Вандсхер, он казнил за непослушание. И. Л. обещал освободить город от осады к Пасхе 1535 г., но не смог этого сделать, однако и войска епископа, несмотря на многочисленные атаки, не могли его захватить. 25 июня 1535 г. Мюнстер был взят, чему способствовало предательство Г. Гресбека. Мемуары Гресбека стали единственным источником сведений по истории Мюнстерской коммуны. И. Л. был взят в плен. 22 янв. 1536 г. он был предан публичной казни вместе с Книппердоллингом и Крехтингом. Его тело и тела его сподвижников были подвешены в клетках, спущенных с башни ц. св. Ламберта. Кости из клеток были убраны только через 50 лет, а клетку можно увидеть на башне и сегодня. Лит.: Berichte der Augenzeugen über das münsterische Wiedertäuferreich / Hrsg. C. A. Cornelius. Münster, 1853; Hoop Scheffer J. G., de. Inventaris der Archiefstukken berustende bij de Vereenigde Doopsgezinde Gemeente to Amsterdam. Amst., 1883–1884. Vol. 1. N 52, 82, 141; Detmer H. Johann von Leiden: seine Persönlichkeit und seine Stellung im Münsterischen Reiche. Münster, 1903; Schubert H. Der Kommunismus der Wiedertäufer in Münster und seine Quellen. Hdlb., 1919; Kühler W. J. Geschichte der Nederlandsche Doopsgezinden in de Zestiende Eeuw. Haarlem, 1932; Mellink A. F. De Wederdopers in de Noordelijke Nederlanden, 1531–1544. Groningen, 1953; Bax E. B. Rise and Fall of the Anabaptists. N. Y., 1970; Kirchhoff K.-H. Die Täufer in Münster, 1534–1535: Untersuch. z. Umfang u. z. Sozialstruktur der Bewegung. Münster, 1973; Stayer J. M. Anabaptists and the Sword. Lawrence (Kans.), 1976<sup>2</sup>.

И. Р. Л.

**ИОА́НН ЛЕСТВИЧНИК** [греч. Ἰωάννης τῆς Κλίμακος] (VI–VII вв.), прп. (пам. 30 марта и в 4-ю Неделю Великого поста), игум. Синайского монастыря, автор классического произведения визант. аскетической письменности «Лествица Божественного восхождения».

**Житие.** Основным источником сведений о жизни И. Л. является «краткое житие» (βίος ἐν ἐπιτομῇ), составленное Даниилом Раифским (Vita Ioannis // PG. 88. Col. 596–



608). В Житии содержится немного фактических данных, поскольку оно является не столько жизнеописанием, сколько панегириком. Некоторые сведения об И. Л. приводятся в «Различных повествованиях о святых отцах, подвизавшихся на Синае» прп. Анастасия Синаита (*Anast. Sin. Narrat.* 6, 7, 32a, 34; то же в извлечении: PG. 88. Col. 608–609). Менее надежные сведения об И. Л. имеются в схолиях на текст «Лествицы».

Происхождение И. Л. неизвестно. В толковании на «Лествицу» Никифора Каллиста Ксанфопула указано: «Сей, как говорят некоторые, является сыном святого Ксенофонта. У него был и брат Аркадий» (*Niceph. Callist. Exegesis.* Σ. 13). Из замечания следует, что И. Л. родился в К-поле в VI в., однако это свидетельство не подтверждается никакими другими источниками. Семья И. Л. была, по всей видимости, обеспеченной, поскольку до ухода в монастырь он получил образование, преуспев «во внешней мудрости» (ἐν ἐγκυκλίῳ σοφίᾳ — *Vita Ioannis* // PG. 88. Col. 597B). Согласно Житию, И. Л. принял монашеский постриг на Синае в 16-летнем возрасте (*Ibid.* Col. 597A). По небезосновательному предположению совр. исследователя У. Дахари, в кон. VI — нач. VII в. в Синайском мон-ре подвизалось не более 100 монахов (*Dahari.* 2000. P. 63). Опираясь на археологические данные, он полагает, что в районе Синайской горы всего существовало неск. десятков монашеских поселений (*Ibid.* P. 164). Избрав для себя «средний путь» монашеского делания — путь послушания, И. Л. вверился духовному руководству аввы Мартирия. В то время некто именуемый Великий Анастасий в беседе с Мартирием предсказал, что И. Л. станет игуменом Синайского мон-ря: «Ты постриг игумена Синая» (ἡγούμενον τοῦ Σινᾶ ἐκούρευσας — *Vita Ioannis* // PG. 88. Col. 608B); также Иоанн Савваит, подвизавшийся в пустыне Гуда, когда принял Мартирия с учеником, омыл И. Л. ноги как буд. игумену (*Ibidem*). Вскоре после пострига (в 19-летнем возрасте) или на 19-м году после пострига (в Житии говорится об этом недостаточно отчетливо — *Ibid.* Col. 597B), по смерти Мартирия, И. Л. стал подвизаться в уединении в долине Фола (Φολᾶς) у подножия горы Синай в 5 «знаках» (ок. 8 км) от главного



Прп. Иоанн Лествичник.  
Икона. XVII в.  
(мон-рь Дионисиат на Афоне)

храма мон-ря — на краю долины Св. Бессребренников. Помимо молитвенных трудов днем он обрабатывал огород, а по вечерам и ночью «сочинял книги (δέλτια κατέταττε); это упражнение служило ему единственным средством против уныния» (*Ibid.* Col. 601A). Здесь, вполне предаваясь отшельнической жизни, «он был снедаем рачением и огнем божественной любви» (*Ibid.* Col. 600A). К этому периоду жизни И. Л. относится рассказ Жития о том, как по его молитвам был спасен от смерти его ученик Моисей (*Ibid.* Col.

После 40-летнего отшельничества И. Л. против воли (βίᾳ — «наильно») был поставлен игуменом горы Синай (*Ibid.* Col. 605A; точнее, игуменом монастыря Неопалимой Купины (Βάτος), который позднее стал монастырем св. Екатерины (*Екатерины в мц. монастырь на Синае*)). По всеобщему признанию на Синае появился «второй», или «новый», Моисей (*Anast. Sin. Narrat.* 32a, 34), который достиг «горного Иерусалима», в то время как первый лишился «дольнего» (*Vita Ioannis* // PG. 88. Col. 605B; ср.: Втор 34. 1–5). Незадолго до смерти преемником по управлению мон-рем И. Л. назначил еп. Георгия, своего брата по плоти, а сам стал снова подвизаться в безмолвии (τὴν ἡσυχίαν αὐτὸς ἀσπάζμενος) на прежнем месте, где и скончался (*Ibid.* Col. 609AB). Из сообщения прп. Анастасия о том, что Георгий пережил брата лишь на 10 месяцев и умер как только закончились «зимние дни» (*Anast. Sin. Narrat.* 32a), следует, что И. Л. скончался весной — по церковному Преданию, это произошло 30 марта.

Уже в X в. И. Л. почитался как святой, *Никита Давид Пафлагон* (IX–X вв.) составил ему похвальное Слово (*Laudatio sancti Joannis Climaci* // *Nicetas le Paphlagonien. Sept homélies inédites* / Ed. F. Lebrun. Leuven, 1997. P. 277–305; BHG, N 883c). Память И. Л. совершается в день его кончины 30 марта, как отмечено

в синаксаре К-польской Церкви: «Память преподобного отца нашего Иоанна, автора Лествицы» (см.: *Synaxarium*



Храм  
прп. Иоанна Лествичника  
рядом с его пещерой.  
Синай, Ezunet

601B). За исключением путешествия в Египет, когда И. Л. удалось посетить пустыню *Скут* и *Тавеннисийский монастырь*, он провел всю жизнь в Синайской пустыне — в гранитной пещере (в настоящее время возле нее расположен храм во имя И. Л.).

вославной Церкви память И. Л. отмечается также в 4-ю Неделю Великого поста.

Частицы мощей И. Л. хранятся в греческих монастырях: в честь Введения во храм Пресв. Богородицы (Коница), в монастыре Кехровуниу (о-в Тинос), в монастыре Богородицы



(о-в Самос), в мон-ре Богородицы (Панагии Турлиани, о-в Миконос). Глава находится в мон-ре в честь Преображения Господня (Метеоры) (*Meinardus O. F. A. A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // OrChr. 1970. Vol. 54. S. 201–202*).

**Хронология.** Время жизни И. Л. устанавливается предположительно — VI–VII вв. С одной стороны, он жил не ранее подвижников газской школы преподобных *Варсонофия Великого* и Иоанна (VI в.), аскетическое учение к-рых нашло отражение в «Лествице», с др. стороны, до прп. *Феодора Студита* (кон. VIII в.), во времена к-рого И. Л. почитался как подвижник прошлого.

Согласно традиц., но в наст. время неск. устаревшей т. зр., И. Л. жил с 525 по 595 (605) г., во время царствования имп. св. *Юстиниана I* и его преемников (*Niceph. Callist. Exegesis. S. 13*). Эти ранние датировки были скорректированы последующими исследованиями. Согласно Ф. Но, И. Л. родился до 579 г., а умер ок. 649 г. Дата смерти выводится им из 29-го и 32-го вопросов прп. Анастасия Синаита, в к-рых упоминается о кончине И. Л. (*Nau. 1902. P. 35–37*). Однако, вполне возможно, что в «Вопросоответах» имеется в виду не И. Л., а прп. *Иоанн Савваит*; кроме того, неизвестно точное время написания самих «Вопросоответов». Выводы ученого были подвергнуты критике в исследовании С. Саккоса «Об Анастасиях Синаитах» (*Σάκκος Σ. Περί Ἀναστασίων Σιναϊτῶν. Θεσσαλονίκη, 1964. S. 91*). В. Н. *Бенешевич* предложил неск. более ранние датировки для жизни обоих святых; по его предположению, И. Л. был младшим современником прп. Анастасия и возглавлял Синайский мон-рь с 592 по 596 г. (*Benesevic V. N. Sur la date de la mosaïque de la Transfiguration au Mont Sinai // Byz. 1924. Vol. 1. P. 168–172*). Совр. ученые датируют «Вопросоответы» Анастасия 670–680 гг. (*Binggelli A. Anastase le Sinaïte: Récits sur le Sinai et Récits utiles à l'âme: En 2 t. Doct. diss. / Univ. de Paris-Sorbonne. P., 2001. P. 332–334*), указывая на этом основании 670 г. как возможный год кончины И. Л. (*Flusin. 2002. P. 31*).

Л. Пти предположил, что И. Л. можно отождествить с монахом, который упоминается блж. *Иоанном Мосхом* как Иоанн Схоластик (*Ioan. Mosch. Prat. spirit. 70*), а свт. *Софпро-*

*нием I Иерусалимским* — как Иоанн Ритор (*Narratio miraculorum ss. Cyri et Iohannis // PG. 87c. Col. 3673A*). Т. о., ученый полагает, что И. Л. умер ок. 680 г., т. е. в любом случае после 670 г. Пти также высказал предположение и о том, что И. Л. до начала подвижнической жизни был женат, что, однако, противоречит Житию святого и вряд ли может быть принято (*Petit. 1924. Col. 690* и далее).

Существует еще один вариант определения хронологических рамок жизни И. Л. В 600 г. свт. *Григорий I Великий* направил послание некоему «Иоанну, игумену Синайскому». Обычно считается, что адресатом послания был И. Л. (см., в частности: *Hofmann G. Sinai und Rom // OrChr. 1927. Vol. 9. N 3. P. 223; Idem. Lettere Pontificie edite et inedite intorno ai monasteri del Monte Sinai // OCP. 1951. Vol. 17. P. 284*). Однако П. Мараваль полагал, что И. Л. стал игуменом Синайского мон-ря не ранее 639 г. и, т. о., не мог быть получателем послания свт. Григория (*Maraval P. Grégoire et les Lieux Saints // Gregorio Magno e il suo tempo. R., 1991. Vol. 2. P. 67*).

**Сочинения.** 1. «Лествица Божественного восхождения» (Κλίμαξ θείας ἀνόδου), написана по просьбе прп. *Иоанна Раифского*, игум. Раифского мон-ря, располагавшегося в 30 км от Синая на берегу Суэцкого зал., адресована братии. Сочинение известно также под названием «Лествица рая» (*Scala Paradisi*). Название «Лествица» изъясняет планы И. Л. относительно структуры сочинения и приводится им в эпилоге, где восхождение по «умопостигаемой лестнице» понимается как возрастание «в меру возраста исполнения Христова» (*Scala // PG. 88. Col. 1161A*; ср.: Еф 4. 13). Возможно, что сам Синаит озаглавил сочинение как «Подвижническое слово» (Λόγος ἀσκητικὸς) (*Scala // PG. 88. Col. 632A*). Некоторые совр. патрологи полагают, что в древности произведение носило наименование «Духовные скрижали» (πλάκες πνευματικαί), основываясь отчасти на рукописной традиции и на соответствующих выражениях из послания Иоанна Раифского, который, согласно Житию И. Л., «убедил сего нового боговидца сильными своими просьбами, для пользы братий сойти помышлением с горы Синайской и показать нам свои богописанные скри-



Видение Лествицы  
прп. Иоанном Лествичником.  
Икона. Кон. XII в.  
(мон-рь вмц. *Екатерины на Синае*)

жали (θεογράφους πλάκας)» (*Vita Ioannis // PG. 88. Col. 605B*).

2. Пастырь, или Слово особенное к пастырю (Λόγος ἕτερος, Εἰς τὸν Ποιμένα), краткое сочинение, адресовано игум. Иоанну Раифскому; в издании мон. Софрония рассматривается как 31-я ступень «Лествицы», тем не менее скорее всего является независимым сочинением. Слово посвящено роли духовного отца в жизни монаха. Это сочинение не в последнюю очередь повлияло на прп. *Симеона Нового Богослова*.

3. Ответное письмо прп. Иоанну Раифскому. Игумен Раифского монастыря в письме (*PG. 88. Col. 624A–625B*); встречается не во всех рукописях) просит И. Л. прислать «драгоценный выпуск» (τιμία δέλτω) для назидания своих учеников (*Ibid. Col. 624B*); в ответ И. Л. обещает прислать свой труд, опасаясь «смерти из-за непослушания» (*Ibid. Col. 628A*).

«Лествица». 1. Рукописи и издания. На древнегреч. языке существует не менее 73 рукописей «Лествицы», максимальное их число относится к XI и XIV вв. В ГИМ хранится греч. рукопись «Лествицы» 1285 г. (№ 146; см.: *Владимир (Филантропов)*. Описание. № 189). В б-ке Синайского мон-ря св. Екатерины находятся 15 рукописей «Лествицы», также во мн. святогорских мон-рях имеется по неск. рукописей, нек-рые были положены в основу совр. изданий памятника. Среди рукописей есть богато иллюстрированные, напр.





пергаменный кодекс 915.50 афонского мон-ря Ставреникита, где перед каждым Словом изображается монах, каждый последующий стоит на более высокой ступени лестницы. Рукопись является копией греч. лицевой рукописи «Лествицы» XI в. (Vat. gr. 394), к-рую св. Киприан, митр. Киевский и всея Руси, привез в Москву (см.: *Martin*. 1954. P. 177–181).

Впервые текст «Лествицы» был напечатан иезуитом М. Радером, который издал сначала Слово «К пастырю» (Augsburg, 1606), а затем всю «Лествицу» вместе с различными греч. схолиями, к-рые приводятся после каждой ступени (Р., 1633). Это несовершенное издание, основывающееся на малом числе рукописей и на новогреч. переводе еп. Максима (Маргуния) Киферского (1590), было перепечатано в 88-м г. греч. Патрологии аббата Ж. П. Миня (Р., 1864). П. Тревизан издал в 2 томах почти тот же текст в серии «Corona patrum Salesiana» (Torino, 1941).

Другой текст «Лествицы», в основу к-рого были положены рукописи афонского монастыря Дионисиат (в б-ке обители хранится 10 рукописей «Лествицы» с полным текстом или фрагментами), был издан в К-поле «подвизавшимся на Святой Горе Афон близ Великой Лавры» мон. Софронием (1883) и неоднократно перепечатывался в Греции (Ἀθήναι, Ἀστήρ, 1970<sup>2</sup>), так же как и еще одно модифицированное издание мон-ря Параклит, подготовленное архим. Игнатием с учетом всех предшествующих текстов, а также рукописи 895.30 (XIV в.) афонского мон-ря Ставреникита. Критического издания «Лествицы» нет. Помимо текстуальных отличий издания мон. Софрония и архим. Игнатия имеют др. порядок ступеней и другое деление внутри ступеней, чем в издании Радера. Краткие ступени 16 и 17, посвященные жадности и нестяжательности, составляют у них одну 16-ю ступень, а конец 23-й ступени «о невыразимых хульных помыслах» (PG. 88. Col. 976–980) выделен в отдельную ступень, благодаря чему ими было восстановлено общее число ступеней (30). Деление на главы или параграфы внутри ступеней, отсутствующее у Радера, сделано мон. Софронием и повторено у архим. Игнатия.

П. Переводы. «Лествица» была переведена на мн. древние языки — сирийский, арабский, армянский,

грузинский, эфиопский, латинский и старославянский. Первый сир. перевод был выполнен в сер. VII в. (Ἰωάννης, ὀρχμ. 1997. Σ. 12). Выборочный перевод на арабский впервые осуществлен в 901 г. Известно по крайней мере 2 перевода на армянский. Один из древнейших переводов на грузинский был выполнен прп. *Евфимием Святогорцем* (X–XI в.). В рукописи из б-ки монастыря Монте-Кассино (Ms. 143) сохранился древнейший лат. перевод отрывков из «Лествицы», выполненный в XI в.; в посл. появился ряд др. лат. переводов более или менее удачных (францисканца Анджело де Чингули, основателя Кларенского братства, после 1280; Пинчо и Амвросия Траверсари — изданы в Венеции в 1518 и в 1531 соответственно; М. Радера, 1633).

Начало переводам «Лествицы» на новые языки было положено еще в средние века: в XIV в. она была переведена на португ. язык (перевод не сохр.). В 1474 г. опубликован перевод на итал. язык, выполненный Дж. Фолиньо. В 1504 г. вышло 1-е издание на испанском языке. Впервые на французский язык «Лествица» была переведена с итальянского в 1603 г. Единственный перевод на немецкий осуществлен Ф. Хандверкером в 1834 г. В 1858 г. был издан 1-й перевод на англ. язык. Неоднократно «Лествица» переводилась на новогреч. язык; ряд переводов, выполненных афонскими монахами, остается неизданным (см., напр., рукописи, хранящиеся в мон-рях Дионисиат (3678.144, XVI в.), Кутлумуш (3208.135, XVII в.) и Ставреникита (944.79, 3211.138, XVI в.)). Самый древний новогреч. печатный текст «Лествицы» был подготовлен еп. Максимом (Маргунием) Киферским и издан в Венеции в 1590 г. Архим. Иеремия Критянин Синаит издал перевод «Лествицы» со схолиями, составленными некими братьями Наумом и Константином (Венеция, 1774). Этот перевод повторно вышел в К-поле в 1883 г. под редакцией святогорского мон. Софрония, к-рый разделил текст на главы, по образцу древнегреч. оригинала. Наиболее точный новогреч. перевод «Лествицы» с параллельным древнегреч. текстом был издан архим. Игнатием (из мон-ря Параклит) в 1978 г. В 1-й пол. XVII в., до 1618 г., появился 1-й румын. перевод, выполненный в монастыре *Секу*, со славянского с уче-

том новогреч. перевода еп. Максима (Маргуния) (*Olteanu*. 1970. Перечень списков см.: *Stăniloae*. 2007. P. 21. Not. 18). В посл. появились и др. переводы на румынский как со славянского, так и с греческого, мн. из которых остаются неизданными. Некоторые из румын. переводов выполнялись с рус. перевода, подготовленного в Оптиной пуст., напр. перевод митр. Гурия (Гросу) (Trep-tele «Scării» cuviosului Ioan Scărarul / Trad., prescurt.: mitr. Gurie (Grosu). Chișinău. 1938 (Biblioteca cretinului dreptcredincios; 19)). (См. подробнее: *Nicolae (Corneanu), mitr.* 1934; *Stăniloae*. 2007. P. 17–34).

Перечень славянских рукописей «Лествицы», составленный Т. Г. Поповой и значительно расширенный по сравнению с аналогичными перечнями Д. Богдановича и Г. М. Прохорова, свидетельствует, что сохранилось по меньшей мере 295 слав. списков «Лествицы», созданных в период с XII по XVII в. (из них местонахождение 42 неизвестно), хотя реальное число бытовавших списков было значительно бóльшим (*Попова Т. Г.* К вопросу о количестве славянских рукописей Лествицы Иоанна Синайского (XII–XVII вв.) // *АрхПр.* 2007–2008. Кн. 29/30. С. 25). Слав. рукописи «Лествицы» хранятся в б-ках 16 стран (большая часть в России). По предварительным подсчетам, сохранились 1 рукопись XII в., 4 — XIII в., 65 — XIV в., 90 — XV в., 82 — XVI в., 53 — XVII в. (Там же. С. 22).

Первый слав. перевод «Лествицы» скорее всего был выполнен в Болгарии в X в., выписки из этого перевода (из глав 1, 3, 7–11, 26 и 27) вместе с выписками из Скитского и Египетского патериков вошли в состав сборника, к которому восходит *Изборник 1076 г.* Один из древних славянских пергаменных кодексов «Лествицы» 1-й пол. XIV в. (Синод. б-ка. № 141) содержит список этого перевода, к-рый, согласно характеристике А. В. Горского и К. И. Невоструева, «темен и маловразумителен, во многих местах и совсем неверен» (*Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 2. Ч. 2. С. 203). Скорее всего в 1-й пол. XIV в. некий старец Иоанн в Лавре св. Афанасия (Афон) «преложи и изписа... из гръчских в бльгарский наш язык» «Лествицу» И. Л. наряду с нек-рыми др. душеполезными книгами (запись в Октоихе XIV в., б-ка синайского монастыря



вмц. Екатерины № 19). Не позже кон. XIV в. был выполнен сербский перевод (см. в ст. *Бранковичи*)

Из слав. переводов «Лествицы», имевших хождение на Руси, наиболее известен список, выполненный в 1387 г. митр. Киевским и всея Руси свт. Киприаном в Студийском монастыре (РГБ. МДА. Фунд., № 152) и в 1390 г. привезенный им на Русь. На Руси имели хождение разные списки «Лествицы», в т. ч. с толкованиями Михаила Пселла (РГБ. МДА. Фунд. 173, № 3, XIV–XV вв.). В рукописном собрании Троице-Сергиевой лавры хранится 10 списков «Лествицы» XV–XVII вв. (РГБ. Троиц. № 156, 157, 1412 г., № 158, нач. XV в., № 169, 1433 г., № 170, 171, 1-й пол. XV в., № 159, 1526 г., № 160, 162, XVI в. и др.). В целом они строятся по одному плану: после Жития И. Л., написанного Даниилом Раифским, и предварительных посланий предлагается предисловие, иногда дается рисунок красочной лестницы, основной текст, после к-рого помещалось «известие о св. отцах, именовавшихся Иоанном», и ряд дополнительных материалов. Поскольку по уставу полагалось читать «Лествицу» в течение Великого поста, нек-рые рукописи содержат разбивку на зачала (напр., Троиц. 162).

В 1647 г. по указу царя *Алексея Михайловича* и по благословению патриарха Иосифа в Москве за неск. месяцев (с янв. по март) было осуществлено 1-е издание слав. перевода толковой «Лествицы», к-рое имело всероссийское значение («Труды исписания богодарованного разума всепреподобного и богоносного отца нашего общаго учителя и наставника Иоанна, глаголю же Лествичника, и спусти бы во всю свою великую Русию, печатным тиснением, на просвещение и украшение святым Божиим церквам и во общую пользу христоименитаго народа душам» — Лествица Иоанна Синайского. М., 1647. С. 309 об.). Это издание (перепечатанное старообрядцами в Варшаве в 1785) было выполнено по рукописи соловецкого инок *Сергия (Шеломина)*, принимавшего участие в работе Печатного двора (РГАДА. Тип. № 201), хотя для публикации «Лествицы» были собраны «не мали преводы сея святыя книги» (Лествица Иоанна Синайского. М., 1647. С. 331). Среди толкований, сопровождающих текст, — отрывки из сочинений святителей Василия Вели-



*Видение Лествицы*  
прп. Иоанном Лествичником.  
Миниатюра из «Лествицы и Паренесиса  
*прп. Ефрема Сирина». Нач. XVI в.*  
*(РГБ. Ф. 304/1. № 162. Л. 8 об.)*

кого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, мон. Никона Черногорца, преподобных Никиты Стифата, Исаака Сирина, Симеона Нового Богослова, Петра Дамаскина, Михаила Пселла, Григория Синаита и др. отцов, а также выдержки из «Устава» прп. Нила Сорского (Там же. С. 245–245 об.; *Николаев Н. И.* Об источниках московского издания Лествицы 1647 г. // ТОДРЛ. 1993. Т. 48. С. 277–283).

Выдержки из «Лествицы» публиковались также в печатном *Прологе* (начиная с изд. 1659) под 24 сент., 3 окт., 20 дек., 12 марта, 19 апр., 7 мая и 25 июня.

В 1785 г. в Москве был издан новый славянский перевод Д. М. Ульянинского, многократно переиздававшийся (СПб., 1812, 1817; К., 1823, 1836, 1862, 1869). Однако наибольшее распространение в России получил слав. перевод «Лествицы», выполненный прп. *Паисием (Величковским)*, и его русифицированный вариант, подготовленный к изданию Оптиной пуст. при участии иером. *Климента (Зедергольма)* (Оптинский патерик / Сост.: мон. Иулиания (Самсонова). Саратов, 2006. С. 112) и старцев прп. *Амвросия (Гренкова)* и прп. *Макария (Иванова)* — последний составил индекс в конце книги (*Леонид [Кавелин]*, иером. Сказание о жизни и подвигах блаженной памяти старца Оптиной Пустыни иеросхимонаха Макария. М., 1861. С. 175–176). Это

издание неоднократно воспроизводилось (М., 1862; с отличиями в примечаниях — М., 1873, 1888, 1892, 1898, 1901 и др.) и в наст. время является самым известным. Рус. перевод, выполненный архим. Агапитом (Введенским) при МДА (М., 1851, 1854, 1869) совпадает с переводом Оптиной пустыни в делении ступеней на главы, однако значительно точнее передает греческий оригинал. Помимо полного текста «Лествицы» ее сокращенные варианты были составлены Нестором (Святосановым) (Од., 1903) и вел. кн. Миллицей Николаевной (СПб., 1908) (подробнее см.: *Прохоров Г. М.* «Лествица» Иоанна Синайского // СККДР. Вып. 2. Ч. 2 (2-я пол. XIV–XV в.) Л., 1989. С. 13–17).

III. Стиль и жанр. «Лествица» написана легким, афористичным языком. В текст «Лествицы» вошло ок. 66 народных пословиц и поговорок. В конце каждой «ступени» приводится стихотворное резюме, иногда текст излагается ритмически, напр.: «Просвети нас./напои нас./путеводи нас./руководи нас» (Scala. 30. 36 (30. 18) (здесь и далее указано внутреннее деление по русскому пер., в скобках — по изд. мон. Софрония)). Неоднократно встречаются метафоры, олицетворения и аллегории. И. Л. часто персонализирует пороки или добродетели. Послание Иоанну Раифскому и Слово «К пастырю» особенно выразительны, поэтически образны.

Большая часть «Лествицы» написана в жанре «глав», традиц. для аскетической письменности. Дж. Даффи находит общее между прозой И. Л. и визант. гомилитической и литургической письменностью его времени, а именно прозаическими и ритмическими проповедями свт. Софрония Иерусалимского (*Duffy*. 1999).

IV. Традиция «Лествицы». Образ лестницы применительно к духовной жизни указывает, с одной стороны, на необходимость духовного совершенствования и возвышения к Богу, с другой — на постепенность в этом возвышении (Scala. 4. 42 (4. 34)). Этот образ нередко встречается в Свящ. Писании и в иудеохрист. письменности. Один из наиболее ярких примеров из Писания — видение лестницы Иакову (Быт 28. 12), на к-рое неоднократно ссылался И. Л. (Scala. 9. 1 (9. 1); 30. 36 (30. 18)). Известнейшие представители



аллегорического толкования Свящ. Писания *Филон Александрийский* и *Ориген* в своих описаниях духовной жизни также использовали образ лестницы. Ориген в «Толкованиях на Притчи» писал о 12 «действительных добродетелях» как о «ступенях лестницы» (ὡς κλίμακος βαθμίδας — *Orig. Exr. in Proverb. 16*), а в 27-й гомилии на кн. Числа выявил в «Исходе» 42 этапа, символически указывающие не только на поколения до воплощения Христа, но и на ступени духовного совершенствования, благодаря к-рым люди освобождаются от дьявола и плотских похотей (*Orig. In Num. 27. 2–3*). У свт. Василия Великого в толковании на 1-й псалом лестница символизирует постепенный и последовательный путь к совершенству, к-рого нельзя достичь минуя начальные ступени: «И я сказал бы, что упражнение в добродетели уподобляется лестнице, той именно лестнице, которую видел некогда блаженный Иаков, одна часть которой была близка к земле и касалась ее, а другая простиралась даже выше самого Неба. Посему вступающие в добродетельную жизнь должны сперва утвердить стопы на первых ступенях и с них непрестанно восходить выше и выше, пока, наконец, через постепенное преспеяние не взойдут на возможную для человеческого естества высоту. Посему как первоначальное восхождение по лестнице есть удаление от земли, так и в жизни по Богу удаление от зла есть начало преспеяния» (*Basil. Magn. Hom. in Ps. // PG. 29b. Col. 217C–220A; ср.: Orig. Fragm. in Ps. 1. 1, 2*). Прп. Иоанн Дамаскин дословно повторяет в «Священных параллелях» духовное толкование лестницы Иакова как удаления от зла (*Ioan. Damasc. Sacra parall. // PG. 96. Col. 177C*). Поучения аввы Пинуфия написаны в форме лестницы добродетелей из 17 ступеней. У свт. Григория Нисского (*Greg. Nyss. De beat. 2 // GNO. Vol. 7. Pt. 2. P. 89–90; Ibid. 5 // GNO. Vol. 7. Pt. 2. P. 123–124*) и в «Вопросоответах» прп. Варсонофия и Иоанна (*Barsan. Quaest. 160*) блаженства толкуются как ступени духовной жизни. Образ лестницы в применении к процессу нравственного совершенства встречается также у свт. *Иоанна Златоуста*, еп. Феодорита Кирского, в Макариевском корпусе и у сир. отцов (подробнее см.: *Chryssavgis. 1989. P. 31. Not. 94*).

V. Структура. «Лествица» состоит из 30 глав, каждая из которых соответствует определенной добродетели или пороку. Главы достаточно независимы, но при этом находятся в тесной взаимосвязи и обозначают своеобразную иерархию духовной жизни. Первые 3 главы определяют монашескую жизнь, это главы об отречении от мира (1), о разрыве с мирскими пристрастиями (2) и о добровольном изгнаничестве (3). В следующих главах описываются основополагающие добродетели (главы 4–7: послушание, покаяние, память о смерти, плач), к-рые постепенно должно приобрести монаху, и различные страсти (главы 8–23: гнев, уныние, чревоугодие, гордость и др.), с к-рыми ему подобает сражаться. Плодом успешной борьбы И. Л. называет простоту (24), сми-

риву с миром, и последние 4 главы о соединении с Богом образуют диспозицию, внутри к-рой заключаются главы о деятельном пути монашеской жизни. Эти главы в свою очередь образуют 3 блока: центральные 16 ступеней (8–23), посвященные борьбе со страстями, находятся между главами об основных добродетелях (4–7) и о плодах подвижничества (24–26) (*Gouilleau. 1974. Col. 373*).

**Аскетическое учение. Источники.** С одной стороны, И. Л. не был сторонником книжности, он подчеркивал необходимость духовного учительства не по книгам, а из собственного опыта: «Истинный учитель тот, кто непосредственно принял от Бога книгу духовного разума, начертанную в уме перстом Божиим, т. е. действом осияния, и не требует

прочих книг»; «учителям неприлично преподавать наставления, вы-

Прп. Иоанн Лествичник.  
Миниатюра  
из «Sacra parallela»  
прп. Иоанна Дамаскина.  
Сеп. IX в. (Paris. gr. 923. Fol. 146r)



речение (25), рассуждение (26), к-рые возводят подвижника к высшим ступеням безмолвия (27), молитвы (28), бесстрастия (29) и любви (30). У духовной лестницы нет последней ступени. Если конец восхождения по ней — любовь, тогда, по словам И. Л., «мы никогда не престанем преуспевать в ней, ни в настоящем, ни в будущем веке, к свету присвоюя свет разума» (*Scala. 26. 152 (26. 2. 38)*).

Исследователи различных образом группировали главы «Лестницы» по темам. К. Крумбахер объединил главы 1–23, в к-рых говорится о грехах, противоположных христианской жизни, и главы 24–30, посвященные нравственным и богословским добродетелям (*Krumbacher. Geschichte. S. 143–144*). П. Дезей выделяет в книге 3 части, каждая из к-рых содержит ключевую тему: отречение от мира (главы 1–7), борьба против грехов (главы 8–23) и христ. совершенство (главы 24–30) (*Deseille. 2002. P. 103–104*). Деление, основанное на симметричном расположении тематических блоков в тексте, предложил Г. Гуйо. По его мнению, первые 3 главы, посвященные раз-

писанные из сочинений других, так же как и живописцам, когда они делают только списки с чужих рисунков» (*Ad Pastor. 1. 4, 5*). С др. стороны, он опирается на предшествующую традицию, хотя довольно редко называет те источники, на которые ссылается.

В «Лестнице» И. Л. в подтверждение мысли некоего христ. мудреца о необходимости ежедневного памятования о смерти сослался на сходную мысль языческих мудрецов: «И поистине удивительно, что и язычники изрекли нечто подобное этому; ибо и они полагали, что любомудрие заключается в помышлении о смерти» (*Scala. 6. 24 (6. 26)*). Хотя определение философии как памяти о смерти встречается у *Платона* (*Plat. Phaed. 67e*), И. Л. мог позаимствовать его у христ. авторов, таких как *Климент Александрийский* (*Clem. Alex. Strom. 5. 11. 67*), *Евсевий Кесарийский* (*Euseb. Praer. evang. 11. 27. 18*), свт. Григорий Богослов (*Greg. Nazianz. Or. 27. 7*), *Евагриус Понтийский* (*Evagr. Pract. 52*) и *Кирилл Скифопольский* (*Cyr. Scyth. Vita Sugiac. 230*). *Прокопий Кесарийский* писал о Синайском мон-ре: «На этой Синайской горе поселились





монахи, жизнь которых — некое тщательное размышление о смерти (ἡκριβωμένη τις μελέτη θανάτου); они бесстрашно наслаждаются любимейшим для них уединением» (*Procor. De aedificiis. V; VIII 4. 1 — 5. 1*).

И. Л. упоминает поименно следующих христ. авторов: прп. *Иоанна Кассиана Римлянина* (*Scala. 4. 105*), свт. Григория Богослова (*Ibid. 22. 1 (21. 1), 26. 135 (26. 2. 19), 28. 51 (28. 52)*) и прп. *Ефрема Сирина*, которого он называет просто ὁ Σύρος (Сирин; *Ibid. 29. 8 (29. 5)*), а также «безбожного» Оригена (*Ibid. 5. 41 (5. 29)*) и «пораженного злым духом» Евагрия (*Ibid. 14. 12 (14. 8)*). В «Лестнице» приводятся примеры из «*Arophthegmata Patrum*» (Изречения св. отцов) (ср.: *Ibid. 4. 106 — Alph. Jos. Theb. // PG. 65. Col. 242; Scala. 19. 8 (18. 6) — Alph. Ant. 1 // PG. 65. Col. 76; Scala. 15. 30 (15. 27) — Alph. Ant. 14 // PG. 65. Col. 80; Scala. 29. 5 (25. 3) — Alph. Tithoes. 1 // PG. 65. Col. 428; Scala. 29. 8 (29. 5) — Alph. Ant. 32 // PG. 65. Col. 85; Scala. 27. 64 (27. 2. 29) — Alph. Ars. 7 // PG. 65. Col. 89; Scala. 25. 44 (25. 40)*) и из «Лавсаика» *Палладия* (*Scala. 25. 44 (25. 40)*, ср.: *Palladius. Lausiac. 37. 16*).

Др. источники устанавливаются путем сравнительного анализа. Еп. *Каллист (Уэр)* в докт. дис. о *Марке Пустыннике* установил его возможное влияние на И. Л. В «Лестнице» содержится 2 цитаты из Марка Пустынника (*Scala. 15. 76 (15. 74)*, ср.: *Marc. Erem. De lege spir. 120; Scala. 23. 5 (22. 6)*, ср.: *Marc. Erem. De lege spir. 136*), а также 4 возможные реминисценции (*Scala. 4. 108 (4. 109)*, ср.: *Marc. Erem. De oper. just. 52; Scala. 14. 21 (14. 17), 15. 39 (15. 37)*, ср.: *Marc. Erem. De lege spir. 109; Scala. 22. 1 (21. 1)*, ср.: *Marc. Erem. De bapt. V 62–63; Scala. 26. 69 (26. 1. 43)*, ср.: *Marc. Erem. De oper. just. 25*), кроме того, он отметил усвоение словаря Марка о развитии страсти — все это ясно указывает на знакомство И. Л. с сочинениями Марка Пустынника (*Ware T. The Ascetic Writings of Mark the Hermit: Thesis. Oxf., 1965. P. 458–459*). Д. Богданович заметил определенное сходство в выражениях И. Л. и аввы Исаии (*Богдановић. 1968. С. 156–157*), напр., выражение «невозможно одним глазом смотреть на небо, а другим на землю» (*Scala. 3. 22 (3. 32)*) встречается у аввы Исаии (*Isaias Gaz. Ascet. 15. 1*). Он также полагал, что у И. Л. прослеживается влияние Диадокха Фо-

тикийского (*Diad. Phot. Cap. 37*) в отношении к толкованию снов (*Богдановић. 1968. С. 156*), в то время как Гуйо устанавливает параллель между «естественным» видением страсти у аввы Исаии и у И. Л. и считает, что И. Л. унаследовал от Диадокха его понятие о «воспитующей оставленности» (*Gouilleau. 1984. Col. 382*).

Возможное влияние на И. Л. Варсонофия и Иоанна Газских вполне установимо. В. Фелькер, подчеркивая географическую близость Газы и Синая, утверждал, что обнаружил более 100 мест в «Лестнице», напоминающих учение газских отцов (см.: *Völker. 1968. S. V*). По его мнению, все трое, так же как Евагрий и Кассиан, продолжили традицию «Апофтегм» (*Ibidem*).

**Учение.** В самом начале «Лестницы» И. Л. указывает на то, сколькими способами человек может ответить Богу на Его призыв. Бог нелицеприятен и на всех без исключения изливает Свой милости (*Scala. 1. 8 (1. 17)*). Однако каждый, одаренный свободной волей, сам определяет свое отношение к Богу: быть ли другом, рабом (верным или непотребным), чужим или даже врагом Творцу (*Ibid. 1. 1*). Христианином, по определению И. Л., может называться лишь тот, кто «сколько возможно человеку, подражает Христу словами, делами и помышлениями, право и непорочно веруя во Святую Троицу» (*Ibid. 1. 4 (1. 7)*). Не отрицая возможности спасения в миру (*Ibid. 1. 21 (1. 38)*), он указывает, что вполне развить христ. добродетели и достичь совершенства можно лишь отрекшись от мира (*Ibid. 2. 1*). Адресуя свое произведение монахам Раифского мон-ря, И. Л. намеренно ограничивается советами, подходящими для большинства монашествующих (*PG. 88. Col. 628В*).

Выбор монашеского пути, по И. Л., должен совершаться с рассуждением, поскольку предполагает различные мотивы. Он называет неск. причин, по которым обычно люди приходят в монастырь: «...ради будущего Царствия, или по множеству грехов своих, или из любви к Богу» (*Scala. 1. 5 (1. 12)*). И. Л. предостерегает буд. монахов, чтобы их удаление от мира не было безрассудным, напр. спровоцированным тщеславием (*Ibid. 3. 3*), поскольку в этом случае оно не принесет плода. Рассуждение и помощь опытных духовных отцов требуется и на следующем этапе выбора



Лист из «Лестницы».  
Кон. X в.  
(Paris. gr. 1069. Fol. 3v)

«места и образа жизни, пути и обучения», поскольку «каждый должен смотреть, что ему свойственно» (*Ibid. 1. 25 (1. 46)*). И. Л. указывает на 3 главных вида пребывания в подвиге: «...или в подвижническом отшельничестве (ἐν ἀθλητικῇ ἀναχωρήσει) и уединении; или в безмолвии в сообществе одного, не более двоих; или в терпеливом пребывании в общежитии (ἢ ἐν κοινοβίῳ ὑπομονητικῶς καθέζεσθαι)» (*Scala. 1. 26 (1. 47)*). Предостерегая монахов словами Екклесиаста (Притч 4. 27) от уклонения в крайности, И. Л. призывает их идти «царским путем», т. е. следовать среднему из указанных образов жизни как наиболее безопасному (*Scala. 1. 26 (1. 47)*). Явная симпатия к жизни в сообществе немногих сподвижников выражается и в его рекомендациях относительно молитвы: «Всем можно молиться в многолюдстве; но для многих приличнее совершать молитву с кем-либо одним из единомышленных, потому что уединенная молитва (ἢ μεμονωμένη προσευχή) возможна очень не для многих» (*Ibid. 19. 5 (18. 5)*).

Неоднократно встречается в «Лестнице» (особенно в гл. «О послушании») концепция, согласно которой отшельническая жизнь должна предваряться жизнью в общежитии: «Бельиною назovem общежития о Господе, в котором истребляются душевная нечистота, дебелость и безобразие; красивейше же пусть будет отшельничество для отложивших похотливость, памятозлобие и раздра-







жительность, и из [общегития] переходящих уже к безмолвию» (Ibid. 26. 170 (26. 2. 51)). Однако этот переход нельзя считать всеобщим правилом, поскольку «разумно проходить безмолвие (τὸ λόγῳ τῆς ἡσυχίας μετέρχεσθαι) действительно могут редкие, именно те одни, которые приобрели Божественное утешение в трудах и Божие содействие в бранях» (Ibid. 4. 120 (4. 121)). Лишь в исключительных случаях нек-рые подвижники приходят к безмолвию без посредства общегития: «Редко, но бывают души правые и нелукавые, чуждые злобы, лицемерия и коварства, которым совершенно противно пребывание с людьми, тогда как при помощи путеводителя из безмолвия, как из пристани, могут они восходить на небо и пребыть не пожелавшими и не изведавшими общегитительных мятежей и соблазнов» (Ibid. 26. 179 (26. 2. 61)).

**Основание подвижничества.** I. Духовное руководство. Одним из основных условий правильного и безопасного прохождения аскетического подвига вне зависимости от образа монашеской жизни И. Л. называет послушание духовному отцу. В основание отношений между духовным наставником и учеником И. Л. полагает принцип свободы. Он отмечает важность рассудительности в выборе учителя и побуждает ученика проверить руководителя перед тем, как вверить себя ему: «Прежде вступления на сие поприще, ежели есть в нас сколько-нибудь хитрости и благоразумия, подвергнем суду, исследованию и, скажу так, испытанию своего кормчего, чтобы, вверившись, вместо кормчего, едва владеющему веслом, вместо врача больному, вместо бесстрастного рабу страстей, и вместо пристани морю, не найти душе своей готового крушения» (Scala. 4. 6 (4. 7)). Это начальное проявление рассуждения со стороны ученика (см. также: Ibid. 4. 94 (4. 91)) весьма важно, поскольку, однажды избрав, менять духовного отца не подобает (Ibid. 4. 72 (4. 67)). Также и наставник свободен принять или отвергнуть ученика (Ad Pastor. 13. 17 (89)). И. Л. приводит пример такого нерасположения (Scala. 4. 112 (4. 113)).

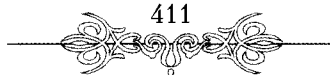
Для описания духовного руководителя И. Л. неск. раз использует образ Моисея (Ibid. 1. 7 (1. 14–15); 4. 121 (4. 127); Ad Pastor. 14. 10–11, 15 (99–100)), к-рый предстает не столько

законодателем, сколько созерцателем Бога (напр.: Scala. 3. 11 (3. 15); 5. 38 (5. 24); 15. 41 (15. 39); 30. 17 (30. 11); Ad Pastor. 15 (100); ср.: Greg. Nazianz. Or. 2. 92). «Если желаем выйти из Египта, бежать от Фараона, то и нам, без сомнения, нужен некий Моисей, ходатай пред Богом и по Боге, который бы, упражняясь и в деятельной, и в созерцательной жизни, воздевал за нас руки к Богу, чтобы путеводимые им прешли греховное море и обратили в бегство страстного Амалика. Поэтому обманулись все те, которые, предавая себя Богу, подумали, что не имеют они нужды ни в каком руководителе. Вышедшие из Египта имели вождем Моисея, а бежавшие из Содома — Ангела. И одни из них подобны врачуемому от душевных страстей попечительностью врачей: это — выходящие из Египта; другие же — желающим совлечься нечистоты немощного тела; почему и нужен им в помощники, скажу так, Ангел, или, по крайней мере, равноангельный. Смотри по загноению наших ран, потребен и врач весьма искусный» (Scala. 1. 7 (1. 14–15)). Духовный отец описывается И. Л. как врач (ιατρός), восприимчик (ἀνάδοχος), советник (σύμβουλος), молитвенник (προσβευτής) и посредник (μεσίτης) между послушником и Богом (подробнее см.: Ware. 1989. P. 302 sqq.). Как посредник он обязан наставлять ученика, к-рый принимает слова старца как из уст Божиих, и молитвенно ходатайствовать за него. Тот, кто вверяет себя руководителю, получает «защиту настоятеля через молитву» как «шлем спасения» (Scala. 4. 2). Роль духовного отца как посредника настолько велика, что И. Л. придает ей почти институциональное значение: «...лучше согрешить против Бога, нежели против отца нашего; потому что прогневанного Бога может примирить с нами руководитель наш; а когда он возмущен нами, некому уже умиловить его за нас» (Ibid. 4. 121 (4. 126)). Эта сила примирения является одним из главных качеств подлинного пастыря: «Тот, в собственном смысле, пастырь, кто словесных овец, погибших невинно, может взыскать и исправить собственною своею рачительностью и молитвою» (Ad Pastor. 1. 1 (1. 2)).

Образ духовного отца как врача (Scala. 4. 28 (4. 24); 4. 33 (4. 28); 4. 62 (4. 56); 4. 70 (4. 63); 4. 94 (4. 91); 5. 26 (5. 5); 23. 38 (23. 1)) особенно ярко

раскрывается в Слове «К пастырю» с полным использованием медицинской атрибутики: пластырей, бритвы, инструментов для кровопускания и проч. (Ad Pastor. 2. 1–11 (2. 10–13); само общегитие в «Лестнице» неоднократно именуется лечебницей (Scala. 1. 18–19 (1. 33–34); 4. 94 (4. 91)). Наставника И. Л. сравнивает также с капитаном (κυβερνήτης) (Ibid. 4. 70 (4. 64); 26. 52 (26. 3. 44); Ad Pastor. 5. 2 (5. 21)), который может вести корабль только исследовав путь и все возможные опасности (ср.: Greg. Nazianz. Or. 2. 5). Особое значение в обоих сравнениях И. Л. придает опытности наставника. Только искушенный в духовной брани может научить побеждать соблазны: «Да благодушествуют страстные смирившиеся. Ибо если они и во все ямы впадали и во всех сетях увязали, и всяким недугом вознедуговали; но по выздоровлении бывают для всех светилами и врачами, путеводителями и наставниками, объявляя свойства и виды каждого недуга, и своею опытностью спасая близких к падению» (Scala. 26. 13 (26. 1. 11)).

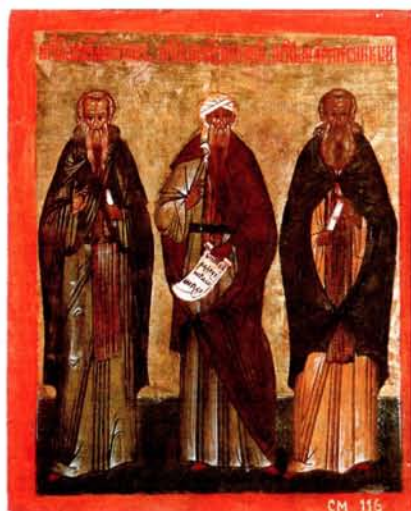
Главным и единственным условием для получения учеником духовного окормления И. Л. называет послушание. В «Лестнице» описывается идеал абсолютного послушания, выделяющийся из аскетической традиции особой строгостью (см.: Scala. 4). У прп. Варсонофия Великого, напр., в «Вопросоответах» содержится различие между «заповедью» (ἐντολή) и «советом» (συμβουλή) (Barsan. Quaest. 368), «заповедью» (ἐντολή) и «мнением» (γνώμη) (Ibid. 56) или «принуждением» (ἀνάγκη) и «советованием» (συμβουλίᾳ) (Ibid. 92) и делается акцент на свободной воле вопрошающего в отношении советов (напр.: Ibid. 35, 51, 691). Подобно и Марк Пустынный в послании Николаю Отшельнику писал: «Ибо мы законополагаем тебе это и устанавливаем не в том смысле, чтобы хотели наложить на тебя какой невольный ярем, но с любовью советуем и предлагаем это, как доброе средство к сохранению истинного девства и строгого целомудрия, оставляя твоему свободному произволению делать что хочется» (Marc. Erem. Ad Nic. VII 69–74). В отличие от Марка, к-рый полагал, что терпение непослушания принесет большую пользу, чем его исправление (Idem. De oper. just. 200), И. Л.



настаивает на том, что неслушающийся монах должен быть изгнан (Ad Pastor. 14. 4 (94)). Духовное руководство для И. Л. возможно только при условии абсолютного отсечения воли послушника и подчинения ее руководителю, к-рый в свою очередь ответственен за ученика в той мере, в какой тот оказывает ему послушание (Ibid. 1. 8). Следов., при условии полного подчинения духовник оказывается абсолютно ответственным за своего ученика пред Богом как в этой жизни, так и в грядущей (Scala. 4. 3 (4. 4); 4. 50 (4. 43)), в то время как послушный ученик избежит суда (Ibid. 4. 9 (4. 11)). По И. Л., ученик должен слушаться своего руководителя, даже если тот повелевает нечто противное спасению (Ibid. 4. 104). Обращаться к кому-либо другому за советом послушник может, только если духовный отец признает себя «недостаточным для исцеления» (Ibid. 4. 70 (4. 63)). И. Л. приводит слова наставления старца послушнику об отношении к духовному руководителю: «Если увидишь, что впал он даже в блуд,— не оставляй его, но говори сам себе: «Зачем же пришел ты, друг?»» (Scala. 4. 112 (4. 113); ср.: Мф 26. 50) — здесь имеется в виду не столько сам грех прелюбодеяния, сколько иллюзия греха, являемая диаволом с тем, чтобы свергнуть малоопытных в грех осуждения (Scala. 10. 17 (10. 18)). Примеры такого зрительного обмана содержатся в «Апостегматах» (Alph. Elias. 4 // PG. 65. Col. 184).

Вместе с тем для идеально строгого послушания требуется высочайший пример духовничества: «В какой мере настоятель и в послушниках своих и в дальних увидит к себе великую доверенность, в такой же мере со всякою осторожностью да наблюдает за собою самим во всем, что ни делает и что ни говорит, зная, что все смотрят на него как на первоначальный образец, и что от него выйдет, почитают то для себя за правило и закон» (Ad Pastor. 5. 4 (23)).

В то же время для И. Л. отношение ученика к своему духовному руководителю заключается не только в безграничном послушании и доверии, но также в любви и духовной преданности. Автор «Лествицы» советует: «Мысленно свидетельствуй пред Богом искреннюю веру и любовь к отцу твоему; и Бог, наконец, неведомым образом, внушит ему, чтобы по мере твоего к нему рас-



Преподобные Иоанн Лествичник,  
Иоанн Дамаскин и Арсений Великий.  
Икона. 2-я пол. XVI в. (ГВМЗ)

положения и он к тебе стал привязан и благорасположен» (Scala. 4. 45 (4. 39)). Оба, руководитель и ученик, следуют примеру Христа не только через подчинение их человеческой воли Божественной воле, но также через «истощание» их взаимной любви. «Истинного пастыря покажет любовь; потому что из любви претерпел расятие наш Пастырь» (Ad Pastor. 5. 5 (24)).

II. Покаяние. Наряду с темой духовного руководства в основание лествицы добродетелей И. Л. полагает тему покаяния, к-рая объединяет 3 ступени: о покаянии (5), о памятовании смерти (6) и о плаче (7). Определяя покаяние как ежедневное «возобновление крещения» и «примирение с Господом» (Scala. 5. 1 (5. 2)), И. Л. предлагает подвижникам придерживаться максимы: «Кто истинно подвизается о своем спасении, тот всякий день, в который он не оплакивает грехов своих, почитает потерянным, хотя бы и совершил в оный какие-нибудь добрые дела» (Ibid. 5. 33 (5. 15)). И. Л. пишет о своем посещении обители под названием «Темница», к-рую он именует страной плачущих (Ibid. 5. 4 (5. 5)). И. Л. приводит практически недоступные, как он сам считает, примеры прохождения подвига покаяния. В ярких красках он описывает место подвигов и сами чрезвычайные подвиги воздержания и самонистязания заключенных по доброй воле в «Темнице» монахов: «У них видимы были колена, оцепеневшие от множества поклонов; глаза, померкшие и глубоко впадшие; вежди, ли-

шенные ресниц; ланиты, уязвленные и опаленные горячестью многих слез; лица, увядшие и бледные, ничем не отличавшиеся от мертвых...» (Ibid. 5. 19 (5. 5)). В «Лествице» описывается практика внутреннего покаяния, связанного с непрерывным плачем о грехах, и внешнего — исповедания согрешений и ежедневного откровения помыслов духовному отцу (Ibid. 4. 39 (4. 32), 4. 46 (4. 39), 4. 61–63 (4. 55–57), 4. 66 (4. 58)). В целом, по мысли И. Л., ценность покаяния измеряется не количеством понесенных трудов, но степенью приобретенного смирения (Ibid. 26. 122 (26. 2. 9)).

Утверждает в сердце покаяние память о смерти. «Памятование смерти есть ежедневная смерть», — отмечает И. Л. (Ibid. 6. 2), вспоминая слова св. ап. Павла «я каждый день умираю» (1 Кор 15. 31). Мысль о том, что каждый день может стать последним, удерживает всякого христианина от необдуманных поступков и укрепляет его волю. Для монаха же памятование конца следует из самой сути его призвания. Называя память смертную даром Божиим (Scala. 6. 20 (6. 22)), И. Л. связывает ее с послушанием: «Истинный признак того, что человек помнит смерть, есть добровольное беспристрастие ко всякой твари и совершенное оставление своей воли» (Ibid. 6. 6 (6. 8)). Отречение монаха от своей воли сродни смерти, поэтому «кто умертвил себя для всего в мире, тот истинно помнит смерть», и наоборот, кто помнит о смерти, тот мертв для всего мирского (Ibid. 6. 21 (6. 23)). Эта добродетель нужна как живущим в общежитии, поскольку побуждает их к подвигам покаяния и перенесения бесчестий, так и для отшельников, поскольку «производит отложение попечений, непрестанную молитву и хранение ума» (Ibid. 6. 4 (6. 5–6)). Память смерти оберегает чистоту души и придает бесконечный импульс подвижничеству деланию (Ibid. 6. 19 (6. 21)). Она лишает человека надежды на исправление в будущем, учит жить настоящим и побуждает заботиться о своем спасении каждый день и в каждый момент времени: «Не прельщайся, безумный подвижник, думая, что можешь одно время вознаградить другим: ибо всякий день и к совершенной уплате собственного своего долга Владыке недостаточен» (Ibid. 6. 23 (6. 25)).



Покаяние, возгреваемое памятованием последнего дня, пробуждает в сердце плач (πένθος) (Ibid. 6. 1), под к-рым подразумеваются не столько телесные слезы, сколько сердечное сокрушение. Количество слез не всегда пропорционально внутреннему совершенству: «...видел я, что и малые капли слез, как кровавые, источались с трудом; видел также источники слез, проливаемые без труда. И о трудившихся судил я более по труду, нежели по количеству слез. Я думаю, что так же судит Бог» (Ibid. 7. 23 (7. 25)). В «Лествице» И. Л. пишет о слезах раскаяния, а также о слезах, к-рые рождаются в душе от великой любви к Богу. Покаянному плачу И. Л. придает огромное значение, сравнивая очищение души слезами с омовением водой крещения: «Источник слез после крещения больше крещения, хотя сии слова и кажутся несколько дерзкими. Ибо крещение очищает нас от прежде бывших зол, а слезы очищают грехи, соделанные и после крещения. Крещение приняв в младенчестве, мы все осквернили его, а слезами снова очищаем его» (Ibid. 7. 6 (7. 8)). Ввиду ценности слез И. Л. пишет, что одним из дел подвижника является постоянное оплакивание самого себя (Ibid. 7. 16 (7. 19)). Именно это устройство души аскета наиболее согласно со смиренномудрием (Ibid. 7. 8 (7. 10)), более того «плач бывает у многих предтечей блаженного бесстрастия» (Ibid. 7. 53 (7. 51)). Плач возникает либо произвольно, в таком случае он является даром Божиим, к-рый нужно тщательно оберегать (Ibid. 7. 25 (7. 27)), либо усилиями подвижника, в таком случае он «есть порождение помышлений» (Ibid. 7. 17 (7. 20)). Приводя примеры размышлений, к-рые побуждают душу к плачу, И. Л. предлагает, ложась в постель, представлять себя в гробу, сидя за трапезой, воображать разлагающуюся плоть и жажду в геенском пламени, в случае оскорбления или выговора игумена — приговор небесного Судьи и т. д. «Воспоминание о вечном огне, — наставляет И. Л., — каждый вечер да засыпает с тобою, и вместе с тобою да восстает: и леность никогда не будет обладать тобою во время псалмопения» (Ibid. 7. 21 (7. 23)). Развивая тему причин возникновения плача, И. Л. предостерегает от ложного плача, к-рый может происходить от тщеславия и от блудной страсти (Ibid. 7.

32 (7. 34)), и призывает «приобрести те чистые и неслезные слезы, которые рождаются от размышления о разлучении нашем от тела» (Ibid. 7. 33 (7. 35)). Наряду со слезами покаяния И. Л. пишет и о плаче, к-рый происходит от томления души по Богу. Свт. Григорий Нисский определил плач как «скорбное расположение души, которое появляется из-за лишения чего-либо приятного» (Greg. Nyss. De beat. 3 // GNO. Vol. 7. Pt. 2. P. 102). И. Л. предлагает расширенный вариант этого определения: «Плач по Богу есть унылость души и такое расположение болезнующего сердца, в котором непрестанно с жаром оно ищет того, чего жаждет, и при безуспешности искания неутомимо сие преследует и, громко рыдая, взывает вслед» (Scala. 7. 1).

**Страсти и борьба с ними.** Порабощение человека страстям И. Л. называет рабством (Scala. 27. 1) и болезнью (Ibid. 1. 7 (1. 1. 15); 26. 13 (26. 1. 11); 27. 13 (27. 1. 11)). Страсти — это природные импульсы души, искрененные недолжным поведением человека. «Посему обманулись утверждавшие, что некоторые страсти естественны в душе, не зная того, что похвальные свойства природы превратили мы в страсти. Например, от природы в нас семя для чадородия, а мы превратили это в блуд. От природы в нас раздражение на змия, а мы обратили оное на ближнего. Есть в нас ревность для соревнования в добродетелях, а мы соревнуем во зле. Естественно душе желание к славе, но — горней. Естественно гордиться, но перед демонами. Естественно также и радость, но о Господе и о благоуспешности ближнего. Получили мы от природы и памятозлобие, но против душевных врагов. Получили алкание пищи, но без невоздержности» (Ibid. 26. 156 (26. 2. 41)). Эти рассуждения имеют значительное сходство с положениями аскетического учения *Исаии Газского* (Isaias Gaz. Ascet. 2. 1–2) (см.: Ware K. The Meaning of «Pathos» in Abba Isaias and Theodoret of Cyrus // StPatr. 1989. Vol. 20. P. 319), а также прп. *Исаака Сирина* (Isaac Syr. Hom. 3) и прп. *Максима Исповедника* (Maximus Conf. De carit. II 15–17, 33, 75; III 3–4, 86; IV 14). Из опыта св. отца следует, что страсти, как и провоцирующие их возникновение демоны, ведут хаотическую борьбу не только с христианином, но даже

и друг с другом: «...в безумных страстях нет порядка или разума, но всякое бесчиние и неустройство» (Scala. 26. 40 (26. 1. 29)). Пользуясь этим, подвижник может победить одну страсть с помощью другой. И. Л. приводит, в частности, пример того, как гнев может победить памятозлобие. По его словам, люди, открыто выражающие свой гнев, находятся в лучшем положении, чем те, к-рые скрывают в сердце памятозлобие, поскольку делают явной



Лествица прп. Иоанна Лествичника.  
Роспись литий ц. арх. Михаила мон-ря  
Дохиар на Афоне. 1568 г.

свою неприязнь и получают через это удобный случай примириться, услышав извинения или объяснения от обидчика. Такое использование страсти, по выражению И. Л., «хоть и незаконно (νόθον), тем не менее полезно (ωφέλιμον)» (Ibid. 8. 15 (8. 17)).

На протяжении всей «Лествицы» говорится о том, что по мере преодоления той или иной страсти приобретаются соответствующие добродетели (Ibid. 13. 9 (13. 6); ср. то же у аввы Дорофея: *Doroth. Doctrinae*. 1963. XI 113, XII 133). Особый акцент на препобеждении пороков свидетельствует о том, в каком состоянии трезвения и внимательности пребывали монахи Синая во времена И. Л. Всякий день, который прошел без борьбы, почитался потерян для монаха. Монах, вступив на подвижнический путь, должен начать жизнь, полную горения, рвения и желания: «Кто монах верный и благо-разумный? Кто сохранил горячность свою неугасшею и до исхода своего не переставал всякий день прилагать огонь к огню, горячность к горячности, ревность к ревности, любовь к любви?» (Scala. 1. 27 (1. 48)). В описании деятельного подвижничества «Лествица» не ограничивается



наставлениями, касающимися телесных подвигов и лишений, но требует душевного отклика на христ. призвание: «Не постился я, не предавался бдению, не возлегал на голой земле, — говорит псалмопевец, — но «смирися, и вскоре спасе мя Господь» [Пс 114. 6 слав.]» (Scala. 25. 14). Святое смирение — это основа спасения. «Многие получили спасение без прорицаний и осияний, без знамений и чудес, но без смирения никто не внидет в небесный чертог» (Ibid. 25. 52 (25. 47)). Орудия аскетической брани разнообразны и всеильны: спасительные слезы, размышление о смерти, безгневие, воздержание и т. д. Все эти средства необходимы подвижнику в совокупности, поскольку к нравственному совершенству не может привести к.-л. одна добродетель: «Не из одного камня делается царская диадема, и бесстрашие не достигнет совершенства, если вознерадим об одной, какой бы то ни было, добродетели» (Ibid. 29. 13 (29. 16)).

В «Лествице» анализируется целый ряд страстей. Наиболее опасным (гнев, лжи, чревоугодию, сребролюбию, тщеславию, гордости и др.) посвящены отдельные ступени. О каждой из них И. Л. стремится дать читателю целостное представление, разбирает причины возникновения страсти, ее отношение к другим недугам души, описывает тяжкие последствия укоренения страсти в душе, приводит многочисленные примеры и указывает средства как для предупреждения развития страстей, так и для их уврачевания. В 15-й ступени он под влиянием Марка Пустынника и, возможно, Евагрия Понтийского описывает процесс возникновения страсти, к-рый состоит из 6 этапов: 1) прилога; 2) сочетания; 3) согласия; 4) пленения; 5) борьбы и 6) страсти (Ibid. 15. 74 (15. 73)). Связь страстей И. Л. называет «лукавой цепью» (Ibid. 13. 1). В целом И. Л. воспринял ставший классическим перечень 8 главных страстей, однако их порядок в «Лествице» иной, чем у Евагрия, и больше соответствует логике прп. Иоанна Кассиана Римлянина (*Ioan. Cassian. Collat.* 24. 15). В «Собеседованиях» каждой из 3 частей души соответствуют определенные страсти: раздражительной (*θυμικόν*) — гнев, печаль, уныние; вождельвательной (*ἐπιθυμητικόν*) — чревоугодие, блуд, сребролюбие; разумной (*λογικόν*) — тщеславие, гордость.

В таком порядке указанные страсти рассматриваются в «Лествице».

1. Гнев, памятозлобие, злословие, уныние и др. Слово о гневе и безгневии в «Лествице» следует за изложением основополагающих добродетелей и открывает описание процесса развития ряда страстей, связанных с гневом, к-рый завершается возникновением тяжелейшего для подвижников недуга — уныния. И. Л. ставит гнев сразу после плача, руководствуясь порядком его мысли о покаянии: «Ничто так не противно кающимся, как смущение от раздражительности, потому что покаяние требует великого смирения, а раздражительность есть знак великого возношения» (Scala. 8. 12 (8. 14)). Гнев, как никакой другой порок, противоречит подвижнической жизни, он не только лишает монаха ангельского образа, но превращает его в демона (Ibid. 8. 19 (8. 22)) и лишает рассудка (Ibid. 8. 18 (8. 21)). Для обозначения этой страсти наряду со словом *бру́й* (гнев, злоба) И. Л. использует также *ὄξυχολία* (вспыльчивость) и *θυμός* (ярость, раздражительность), между к-рыми вырисовывается такое же различие, какое имеется между младенцем, подростком и возмужавшим юношей: «Гнев — припоминание затаенной ненависти, желание сделать зло огорчившему. Вспыльчивость — мгновенное воспаление сердца... Раздражительность — легко изменчивое движение нрава в безобразия души» (Ibid. 8. 5 (8. 5–7)). Причины появления этой страсти различны: как телесная горячка, хотя она и одна, может воспламениться из-за разных обстоятельств, так и «воспламенение и движение раздражительности и прочих наших страстей имеют многие и различные причины» (Ibid. 8. 28 (8. 30)). И. Л. обозначает 3 степени проявления этой душевной болезни: возмущение сердца (по Евагрию, такое состояние — обыкновенный результат гнева — см.: *Evagr. De octo vit.* 6 // PG. 40. Col. 1273A) или посредством слова, или, что самое неподобающее монаху, путем дела: «...худо смущать сердечное око... еще хуже — стремление души обнаруживать словами, а руками — вовсе противно и чуждо монашескому, ангельскому и божественному житию» (Scala. 8. 19 (8. 22)). Подобно тому как ветры возмущают морские пучины, недуг раздражительности более всех остальных страстей смущает ум подвиж-

ника, а потому средством врачевания должна служить молитва, соединенная с сердцем, как преграда от мысленных разбойников (Ibid. 26. 216, 218 (26. 3. 22, 24)). И. Л. свидетельствует, что многие гневливые могут усердно подвизаться в бдении, посте и безмолвии, но только «слеза истинного плача подавляет всякий пламень раздражительности и вспыльчивости» (Ibidem).

Непосредственное порождение гнева — памятозлобие (*μνησικακία*) связано с ним, как кольцо в одной цепи страстей (Ibid. 9. 1). И. Л. определяет памятозлобие рядом ярких эпитетов, среди к-рых — «отчуждение любви», «хранение согрешений», «пресечение моления» (Ibid. 9. 2). Вражду с любовью иначе можно назвать ненавистью ко всем окружающим людям, по причине которой одержимые этой страстью долгое время, а может и всю жизнь, с горечью и недоброжелательством смотрят на своих обидчиков, вместо того чтобы «памятозлобно, памятозлобствовать на демонов и непрестанно враждебно враждовать на свое тело» (Ibid. 9. 9 (9. 8)). С памятозлобием не совместима ни молитва, ни покаяние. Злопамятный человек не может искренне произносить слова *молитвы Господней* об оставлении грехов (Ibid. 9. 10 (9. 9)), а если он думает, что творит покаяние, то обманывает себя и подобен человеку, к-рому во сне представляется, будто он бежит (Ibid. 9. 16 (9. 15)). Отмечая то, насколько тяжело злопамятному просить прощения, И. Л. предлагает каяться и смиряться перед ближним по крайней мере на словах, чтобы в посл. от лицемерного покаяния прийти к искренней любви (Ibid. 9. 11–12 (9. 10–11)).

Следующий за гневом и памятозлобием этап — злословие (*καταλάλια*), чадо этих страстей. И. Л. называет злословие тонким недугом (Ibid. 10. 2 (10. 1)), поскольку внешне оно кажется безопасным и незначительным для души, однако последствия его тягостны. Лествичник сравнивает этот порок с незаметно присосавшейся пиявкой, «которая высасывает и поглощает кровь любви» (Ibid. 10. 2 (10. 1)). Люди с тяжкой, но внешне невидимой ношей злословия готовы нападать на других за мелкие, но внешне заметные недостатки (Ibid. 10. 13 (10. 14)). Так же как и с памятозлобием, со злословием несовместимо истинное покая-





ние: «Огонь — так чужд воде, как и судить — желающему каяться» (Ibid. 10. 8). Для излечения этой болезни И. Л. рекомендует заботиться о своих согрешениях и оплакивать их, «хотя бы увидел, что слез из очей вышла целая река Иордан» (Ibid. 10. 10 (10. 11)), а у ближнего замечать лишь добродетели, подобно собирателю винограда, который вкушает только спелые ягоды (Ibid. 10. 16 (10. 17)). Наконец, И. Л. предлагает лучше не верить своим глазам, чем осуждать, когда грех совершается явно (Ibid. 10. 17 (10. 18)).

Дверь злословию и осуждению открывает многословие (πολλολογία), поскольку оно изгоняет подвижника из кельи, побуждает его ко многому и к беспорядочному общению, развлекает его помыслы и отвлекает от молитвы. Этот порок провоцирует или усиливает действие др. страстей; И. Л. называет его «седалищем тщеславия», «службой лжи», «предтечей сна», «призыванием уныния» (Ibid. 11. 2). Мысль И. Л. о том, что «знающий благоухание сходящего свыше огня, как пчела дыма, бежит людских собраний» (Ibid. 11. 11 (11. 9)), созвучна наставлению Евагрия Понтийского из «Изображения монашеской жизни», в котором авва призывает монаха не позволять себе развлекаться родительскими попечениями и отказываться от частых свиданий с родными, чтобы они не похитили келейного безмолвия (Evagr. Reg. monach. rat. 5 // PG. 40. Col. 1257A). И. Л. повторяет традиц. для аскетической литературы указание на трудность обуздания языка (Scala. 11. 12 (11. 10)). Средствами врачевания этого недуга должны стать все основные лекарства: покаяние (Ibid. 11. 4), сокрушенный плач души и память смертная: «Кто возымел попечение о своем исходе, тот пресекает слова; и кто приобрел душевный плач, тот бежит многословия, как огня» (Ibid. 11. 9 (11. 7)).

Из наиболее опасных следствий необузданности языка И. Л. называет ложь (ψεῦδος), к-рую он относит к тяжким грехам, поскольку она свидетельствует о скрытом в сердце лукавстве и лицемерии (Ibid. 12. 6 (12. 5)). Ложью человек связывается тщеславием и превозношением (Ibid. 12. 4 (12. 3)); она увлекает человека от безобидных с виду поступков, таких как увеселение окружающих, к злодеяниям (Ibid. 12. 9 (12. 6)). Лжец оправдывается благим намере-



Прп. Иоанн Лествичник.  
Роспись церкви монастыря  
свт. Николая Чудотворца близ  
Какопетрии, Кипр. 2-я пол. XIV в.

нием и даже считает, что неправдой совершает праведное дело ради спасения ближних (Ibid. 12. 11 (12. 7)). Изгоняется ложь страхом Божиим и чутким вниманием к голосу совести: «Кто приобрел страх Господень, тот устранился от лжи, имея в себе неподкупного судию — свою собственную совесть» (Ibid. 12. 7 (12. 5)).

Уныние (ἀκηδία) — замыкающее звено этой цепи; оно живо по природе и является перед монахом перевернутый, искаженный мир. Оно производит «изнеможение души, расслабление ума, нерадение о подвижничестве, ненависть к данному обету» (Ibid. 13. 2 (13. 1)). Уныние клеветает на Самого Бога, будто Он немилосерд и нечеловеколюбив (Ibidem). Эта мысль повторяется в «Лествице» неоднократно: лукавство демонов состоит в том, что до падения они представляют Бога человеколюбивым, а по падении — неумолимым (Ibid. 5. 31 (5. 13); 6. 10 (6. 11); 7. 62; 15. 33–34 (15. 31); 26. 171 (26. 2. 53)). Обман уныния затрагивает не только душу, но и тело, приводя его к осязательным страданиям: «В третьем часу демон уныния производит озноб, боль в голове, а прежде еще резь в желудке; при наступлении девятого часа больной собирается с силами; а когда предложена трапеза, — вскакивает с постели. Но пришел час молитвы, — опять в теле тягость; стал на молитву, — сон овладевает им, и неблагоприятною зевотою скрадывает стих на устах» (Ibid. 13. 8 (13. 5)). Уныние охватывает все ес-

тество, поэтому для монаха оно — «всепоражающая смерть» (Ibid. 13. 9 (13. 6)). Не случайно из 8 главных страстей уныние И. Л. называет тяжчайшей (Ibid. 13. 10 (13. 8)) и говорит, что в борьбе с этим злом обнаруживаются настоящие подвижники (Ibid. 13. 12 (13. 9)). Наиболее сильно уныние нападает на отшельника, его оно преследует непрерывно на протяжении всего подвига: «...прежде смерти оно от него не отступит и до кончины его всякий день будет бороться с ним» (Ibid. 13. 4 (13. 3)). Напротив, тем, кто находится в послушании, оно не опасно, поскольку монашеское общежитие противно унынию (Ibid. 13. 3 (13. 2)).

II. Чревоугодие, сластолюбие, сребролюбие — эта группа страстей имеет своим основанием чревоугодие. И. Л. воспроизводит в «Лествице» классический порядок изложения этих страстей и уделяет наибольшее внимание сластолюбию. Чревоугодие (γαστριφαγία), по определению И. Л., лютый недуг, глава и дверь всем страстям (Ibid. 14. 30 (14. 27); 14. 34 (14. 32)), к-рый служит предпосылкой для развития постыдной блудной страсти. Желание различных снедей естественно для человека (Ibid. 14. 12 (14. 8)), поэтому чревоугодие искушает любого и поэтому с ним трудно бороться. «Подивлюсь, — пишет И. Л., — если бы кто-нибудь освободился от этой страсти прежде переселения своего во гроб» (Ibid. 14. 1). Страсть чревоугодия ненасытна, безрассудна, неистова и свирепа («человек не насыщается, хотя бы пожрал весь Египет и выпил реку Нил» — Ibid. 14. 27 (14. 24)), что согласуется с этимологией слова γαστριφαγία (см.: Greek-English Lexicon / Ed. H. G. Liddell, R. Scott. Oxf., 1996. P. 339, 1080). Объединение связано со мн. пороками: ленью, многословием, дерзостью, смехом, непослушанием и т. д. (Scala. 14. 36 (14. 32)) — и побеждается слезами, памятью о буд. мучениях, трудами и бдениями (Ibid. 14. 18 (14. 15); 14. 25 (14. 22)). Центральную роль в борьбе с чревом играет воздержание. Поучая о необходимости поста, И. Л., однако, выступает с резкой критикой суждения Евагрия Понтийского о том, что основное средство борьбы с чревоугодием — это пост на хлебе и воде. И. Л. говорит о благоразумной осторожности, к-рую следует проявлять по отношению к хитрому чреву: «...давай





чреву твоему пищу достаточную и удобоваримую, чтобы насыщением отделяться от его ненасытной алчности, и через скорое переварение пищи избавиться от разжигания» (Ibid. 14. 12 (14. 9)). Умерщвление плоти не может быть общим правилом и прилично лишь для «повинных и кающихся», к-рые не шадят в своей борьбе даже «благоустройства ума» и «сетованием и истаяванием умилоствивляют Бога» (Ibid. 14. 14 (14. 11)). Поскольку полностью искоренить чревоугодие, по мысли И. Л., человек не в состоянии, подвижник может надеяться только на прекращение страстных движений плоти под воздействием благодати Св. Духа (Ibid. 14. 36 (14. 32)).

Сложность и неоднозначность борьбы с нечистыми движениями плоти образно изображается в заключение 15-й ступени, где И. Л. приводит мнимый диалог души с телом. От имени души И. Л. задает ряд трудноразрешимых вопросов: «Как мне возненавидеть ту (плоть.— *Авт.*), которую я по естеству привык любить? Как освобожусь от той, с которой связан навеки? Как умертвить ту, которая должна воскреснуть со мною?» Вывод, к к-рому приходит И. Л., противоречив: «Она (плоть.— *Авт.*) и друг мой, она и враг мой, она помощница моя, она же и соперница моя» (Ibid. 15. 86 (15. 83)). Разрешением этой коллизии является учение И. Л. о стяжании чистоты — освящении и преображении тела. Только этим путем человек может достичь святости (Ibid. 15. 51 (15. 49)). Чистота в контексте «Лествицы» — это возвращение свойств человеческой природы в состояние, которое было у Адама до грехопадения. Поэтому достигшие чистоты «малым чим умалены от ангел» (Ibid. 15. Praef. (15. 1)). Чистоту в таком широком понимании И. Л. прямо противопоставляет блудной похоти, что явствует из его нравственного толкования грехопадения Адама. Адам лишился чистоты, когда, побежденный чревоугодием, вкусил от запретного плода и вслед. этого нарушил целомудрие, познав жену (Ibidem).

Анализ блудной страсти (πορνεία), этого «первородного сына» чревоугодия (Ibid. 14. 36 (14. 32)), в «Лестнице» оригинален. Борьба с блудом за чистоту требует от подвижника усвоения бестелесного естества (Ibid. 15. 1), а также преображения любви плотской в любовь божест-

венную, к-рой и отражаются нападки похоти (Ibid. 15. 3 (15. 1)). Очевидно, что это изменение не может быть осуществлено человеческими силами, «ибо невозможное дело, чтобы кто-нибудь победил свою природу» (Ibid. 15. 9 (15. 4)). Естество может победить лишь Тот, Кто больше естества (Ibidem), поэтому подвижник должен немощь своей природы возложить на Бога, и Он Сам разорит дом плоти и построит дом души (Ibid. 15. 25 (15. 20)). И. Л. выделяет неск. основных способов борьбы с блудной страстью: телесный труд, воздержание, бдение, смиренномудрие и безгневие. Воздержание в пище — одно из наиболее действенных средств для погашения огня похоти, поскольку невозможно победить сладострастие, если прежде не уничтожить его родительницу: «...кто угождает чреву своему и намерен победить дух блуда, тот подобен старющемуся победить пожар маслом» (Ibid. 14. 20 (14. 17); 15. 40 (37)). Однако И. Л. удерживает монахов от мысли, будто воздержание никогда не позволит упасть: «Не надейся, что при воздержании не падешь; некто, ничего не вкушавший, свержен с неба» (Ibid. 15. 19 (15. 14)). Причины блудного помрачения могут различаться в зависимости от душевного состояния подвизающегося. Это или чревоугодие, что бывает с новоначальными и со средними; или высокоумие, что случается со средними; или осуждение ближних, что происходит с приближающимися к совершенству (Ibid. 15. 21 (15. 16)). Пост И. Л. сравнивает с крепкими оковами, к-рыми подвижник связывает блуд, однако только смирение в силах полностью уничтожить эту страсть (Ibid. 15. 26 (15. 21)).

Следуя примеру «премудрых учителей», вслед за страстью блуда И. Л. предлагает рассмотрение «тысячеглавого демона» (Ibid. 16. 1) — сребролюбия (φιλαργυρία). Учение о борьбе с этой страстью излагается в «Лестнице» более схематично и обнаруживает влияние прп. Иоанна Кассиана Римлянина и Евагрия Понтийского. Под сребролюбием И. Л. подразумевает не только страсть к накоплению денег, но и всякую привязанность к земным благам, любостяжание в целом. Эта привязанность к миру помрачает ум подвижника. В связи с этим утверждением, поясняя смысл высказывания ап. Павла, что «корень всех зол есть

сребролюбие» (1 Тим 6. 10), И. Л. пишет: именно эта страсть провоцирует «ненависть, хищения, зависть, разлучения, вражды, смятение, памятозлобие, немилосердие, убийства» (Scala. 17. 14 (16. 22)). Иногда сребролюбие пленяет душу подвижника благими целями, напр. собирать деньги на храм или ради их раздачи бедным. И. Л. разоблачает этот обман в афористическом выражении: «Начало сребролюбия — намерение подавать милостыню, а конец — ненависть к бедным» (Ibid. 16. 8). Стяжание противоречит самой сути иночества, поэтому его последствия для монаха особенно тяжки. Сребролюбец не может избавиться ни от злословия, когда видит растрату денег, ни от гнева, когда кто-то препятствует ему в их получении, ни от печали, когда не получил того, чего желал (Ibid. 17. 10 (16. 18)). Монах, «любящий деньги», не может молиться чистым умом, между ним и Богом встают «вещественные образы» (Ibid. 17. 4 (16. 12)). Т. о. сребролюбие приводит человека к идолопоклонству (Ibid. 16. 2). Антиподом сребролюбию и подлинным исполнением монашеского призвания является нестяжание, которое в «Лестнице» возводится к беспристрастию. И. Л. призывает монахов реализовывать в жизнь евангельский призыв Христа не заботиться о следующем дне и подражать в нестяжании птицам (Ibid. 17. 8 (16. 16)). Нестяжание — это отложение всех земных забот. Нестяжательный монах чужд печали, поскольку не стремится к временным благам и доволен своим настоящим положением. Добродетель беспристрастия направлена не только на отвержение всего имущества, но и на отречение от собственной воли (Ibid. 17. 9 (16. 17)), что доставляет подвижнику покой и мир душевный.

Конечным звеном упомянутой цепи пороков и прямым следствием чревоугодия является бесчувственность (ἀναισθησία). Духовную бесчувственность, по подобию омертвления больных органов тела при отсутствии лечения, И. Л. определяет как крайнюю степень нерадения; бесчувственность внедряется в самую природу человека: это «омертвевшее чувство, от продолжительной болезни и нерадения дошедшее до нечувствительности» (Ibid. 18. 1). И. Л. приводит пространное описание парадоксальных, с т. зр. подвиж-







ника, проявлений развившегося бесчувствия. Человека, дошедшего до этой стадии, он называет «безумным мудрецом». Это наименование точно отражает суть граничащего с умопомешательством раздвоения в душе больного, к-рый «молится об избавлении от страсти и тотчас исполняет ее на самом деле... много говорит о бдени и тотчас погружается в сон; восхваляет молитву, но бежит от нее, как от бича; убажает послушание, а сам первым оказывает непослушание; хвалит беспристрастных и не стыдится быть злопамятным и враждовать из-за рубища... Всегда сам себя обличает и прийти в чувство не хочет, чтобы не сказать, не может» (Ibid. 18. 3). Выражая опасение, что одержимый бесчувственностью никогда не сможет от нее избавиться, поскольку упущенное время возвращает ее, а худой навык утверждает (Ibid. 18. 6 (18. 5)), И. Л. призывает вооружиться против нее непрестанной молитвой и страхом Божиим и подвизаться против застарелых страстей, к-рые послужили причинами ее возникновения (Ibidem).

III. Последняя группа страстей имеет основанием тщеславие (κενοδοξία), к-рое рождает гордость (υπερφανία) и в конце концов приводит к богохульству (βλασφημία). И. Л. не разделяет тщеславие и гордость в классическом перечне 8 главных греховных помыслов и, т. о., фактически сужает его до 7 страстей (Ibid. 22. 1). Различие между тщеславием и гордостью он видит такое же, «какое между отроком и мужем, между пшеницею и хлебом, потому что одно — начало, а другое — конец» (Ibidem). Тщеславие заключается в том, что человек вместо угождения Богу постоянно желает красоваться перед людьми, что суетно и бессмысленно (Ibid. 22. 7 (21. 6)). Тщеславие обесценивает любые добродетели, уничтожает плод подвигов (Ibid. 22. 8 (21. 6)). Оно подстерегает подвижника на всех путях. И. Л. с горечью описывает коварство этой страсти: «...тщеславлюсь, когда пощусь; но когда разрешаю пост, чтобы скрыть от людей свое воздержание, опять тщеславлюсь, считая себя мудрым. Побеждаюсь тщеславием, одевшись в хорошие одежды; но и в худые одеваясь, также тщеславлюсь. Стану говорить, побеждаюсь тщеславием; замолчу и опять им же победился» (Ibid. 22. 5). Тщеславие превоз-

могает др. страсти: ради похвалы гневливый может сделаться кротким (Ibid. 22. 25 (21. 19)), ленивый — болрым и ревностным (Ibid. 20. 17 (19. 10)), чревоугодник — воздержанным (Ibid. 14. 9 (14. 5)) и т. д. Тщеславие может побуждать к отшельничеству (Ibid. 22. 30 (21. 23)), но вместе с тем оно же советует пустынною пойти в мир ради спасения погибающих или стать епископом и учителем (Ibid. 22. 19–20 (21. 16)).

Из возрастающего тщеславия развивается гордость: «...начало гордости — конец тщеславия» (Ibid. 23. 2 (22. 2)). Гордость — самая страшная страсть, какая только может овладеть душой подвизающегося: «Монах горделивый не будет иметь нужды в демоне, потому что сам для себя сделался демоном и врагом» (Ibid. 23. 32 (22. 25)). Гордый человек видит себя не только выше людей, презирая их (Ibid. 23. 1 (22. 1)), но и выше Самого Творца, отвергая Его помощь и уповая на свои силы (Ibid. 23. 2 (22. 2)). Этот недуг называется безумным, так как хвалиться чужим, т. е. данным от Бога, — действительно ложь и помрачение рассудка (Ibid. 23. 16 (22. 15)). Распространенным плачевным следствием укоренившейся гордости является лишение рассудка.

И. Л. отмечает, что врачевание этой страсти крайне тяжело: гордый человек никогда не признает себя таковым, поэтому даже святой не может помочь ему, только Сам Бог (Ibid. 23. 37 (22. 28)). В связи с тем что гордость не может быть излечима к.-л. одним средством, И. Л. предлагает в отведенном ее разбору Слове немногие советы и, кратко обозначив основное направление борьбы как стяжание смирения (Ibid. 23. 38 (21. 29)), посвящает подробному разбору этой добродетели 2 следующие ступени — «О кротости» и «О смирномудрии».

В качестве эпилога Слова о гордости И. Л. помещает рассуждение о хульных помыслах, этом «злейшем исчадии», которое занимает последнюю ступень на лестнице пагубных страстей (Ibid. 23. 38 (23. 1)). Еще одним побочным характерным следствием тщеславия И. Л. называет боязливость (δειλία), к-рой посвящено краткое 21-е Слово.

**Христианское совершенство.** Учение И. Л., вдохновленное деятельными идеалами Гаской школы, достигает вершины Синайской горы:



Прп. Иоанн Лествичник.  
Роспись «Енклистры»  
мон-ря прп. Неофита, Кипр. Ок. 1183 г.

безмолвия и боговидения. Ступени «Лествицы», посвященные высшим духовным состояниям, предваряются анализом смиренномудрия — основания всякой добродетели и всякого небесного дара. В тесной связи со смирением находятся кротость, простота, незлобие, прямота, к-рые наполняют сердце подвижника благодатью Св. Духа. Одной из вершин духовного восхождения И. Л. называет дар рассуждения. По объему 3 ступени «Лествицы», в к-рых разбираются эти добродетели, почти равны предыдущим 16, посвященным борьбе со страстями.

Смирение предваряется кротостью, подобно тому как восходу солнца предшествует заря (Scala. 24. 1). И. Л. характеризует кротость как «неизменное устройство ума, которое и в чести, и в бесчестии пребывает одинаковым» (Ibid. 24. 2), поэтому она противостоит любым формам раздражительности и гнева, укрепляет в подвижнике терпение, учит его любви к ближним. Кроткий человек стяжает детскую простоту в обращении и становится неспособным к лукавству (Ibid. 24. 14 (24. 6)), а нелукавый, по выражению И. Л., находится в состоянии первозданной чистоты (Ibid. 24. 19 (24. 7)). Достигнув ступени смиренномудрия, подвижник входит в качественно новое состояние, которое невозможно







точно передать словами (Ibid. 25. 41 (25. 37)), можно лишь постичь личным опытом (Ibid. 25. 4 (25. 3)). Смиренномудрие — преддверие Царства Небесного и подлинное подражание Христу, Который кроток и смирен сердцем (Мф 11. 29). Смиренномудрие дарует душе подвижника желанный покой от духовной брани (Scala. 25. 4 (25. 3)): он становится недоступным для демонов, поскольку ни один греховный помысел не может искутить смиренное сердце, — по сути, смирение возводит человека в состояние, в котором он не может пасть (Ibid. 25. 5). Смирение не возникает внезапно, ему предшествуют мн. труды, и начинается проявляться оно задолго до раскрытия в душе сверхъестественных состояний (Ibidem). Подобно тому как гордость сопутствует любому греху, так и смирение — любой добродетели. По учению И. Л., смирение укрепляется на всех этапах духовного возрастания аскета и в конце концов раскрывается в душе обилием даров Св. Духа. В новоначальных монахах смирение зарождается от покаяния и плача и побуждает их хоть и с трудом, но возненавидеть человеческую славу, а также помогает отогнать раздражительность и гнев (Ibidem). В преуспевающих душах оно учит не только презирать собственные заслуги, но и «вмешать их в мерзость» (Ibidem), тот же, кто соединился с этой добродетелью духовным браком, достиг бесстрастия (Ibid. 25. 10 (25. 9)). В смиренной душе царят божественный свет и знание — дар духовного рассуждения, который заключается в том, «чтобы точно и верно постигать Божественную волю во всякое время, во всяком месте и во всякой вещи» (Ibid. 26. 2 (26. 1. 1)). Ум, укорененный в воле Божией, постепенно познает себя, а в совершенных его озарение распространяется также на окружающих (Ibid. 26. 1). Открывается верное понятие о своем реальном духовном возрасте, обостряется чувство малейших согрешений (Ibid. 25. 40 (25. 37)). Познавший себя далек от гордости и видит каждого человека превосходящее себя (Ibid. 25. 32 (25. 30)), такой подвижник «никогда не бывает поруган, чтобы предпринять дело выше своей силы» (Ibid. 25. 50 (25. 45)). Смиранный монах не доверяет себе. Он стремится жить по воле Божией, к-рую ищет в руководительстве опытного духовного отца, веря, что Господь не посрамит упо-

вания и вложит в уста наставника Свои слова (Ibid. 25. 54 (25. 49)). И. Л. отмечает, что лишь в православии можно стяжать подлинное смиренномудрие. По его словам, не может стать смиренным иноверец или еретик, так же как огонь не может загореться от снега (Ibid. 25. 33 (25. 31)).

Последние 4 ступени «Лествицы», повествующие о безмолвии, молитве, бесстрастии и любви, описывают высшие стадии личного соединения с Богом. И. Л. рисует образ отшельника, для которого безмолвие (ήσυχία) является не только образом жизни в уединении, но и внутренним расположением. Такой человек непрестанно предстоит перед Богом и служит Ему (Ibid. 27. 60 (27. 1. 25)). Из 8 мотивов, побуждающих иноков удаляться в безмолвие, И. Л. выделяет последний — жажду любви к Богу (Ibid. 27. 29 (27. 2. 1)), который выводит исихаста за пределы человеческого естества (Ibid. 27. 30 (27. 2. 2)) к ангелоподобной жизни (Ibid. 27. 17 (27. 1. 16)). Предостерегая неопытных монахов от поспешного удаления в пустыню, И. Л. убажывает тех, к-рые, отрекшись от всего чувственного, постоянно простираются вперед, перенося тяготы искушений, до тех пор пока не достигнут устроения серафимов, непрестанно славящих Бога (Ibid. 27. 28 (27. 1. 26)).

Молитва (προσευχή) является основным делом монахов, в особенности отшельников. В «Лестнице» говорится преимущественно о келейной молитве, в к-рой сосредотачиваются духовные усилия подвижников, тогда как о литургической — лишь кратко упоминается (Ibid. 18. 5 (17. 5); 23. 39 (23. 2); 28. 52). Как особый тип молитвы описывается также псалмопение, характерное для аскетической письменности (Ibid. 4. 8 (4. 10); 4. 91 (4. 87); 20. 2 (19. 1); 27. 33 (27. 2. 3); 27. 77 (27. 2. 47), ср.: *Evagr. Pract.* 69; *Idem. De orat.* 83, 85; *Palladius. Lausiac.* 43. 2). И. Л. определяет молитву как «общение и соединение (συνουσία καὶ ἕνωσις) человека с Богом» (Scala. 28. 1); для описания молитвы он использует также слово συνομιλέω (собеседую) (Ibid. 11. 5 (11. 4)). Сходная терминология использовалась ранее Евагрием Понтийским, хотя и с др. акцентами (ὁμιλία — *De orat.* 3; συνουσία — Ibid. 34. 107 для описания единения с Богом). Будучи едине-

нием и разговором с Богом, молитва требует глубокой подготовки: «Все, которые идем предстать Царю и Богу, и беседовать с ним, — не без приуготовления (μὴ ἀλαφροσκεύαστοι) потечем в путь» (Scala. 28. 3). Продолжая древнюю традицию христ. апологетов, подчеркивавших вселенскую значимость молитвы (ср. слова Аристиды: «И для меня несомненно, что ради молитв христиан стоит мир» (*Aristid. Apol.* 16)), И. Л. говорит, что молитва является «утверждением мира» (κόσμου σύστασις) (Scala. 28. 1).

И. Л. предлагает такую последовательность молитвы: «На хартии моления нашего да начертает прежде всего искреннее благодарение; вторым стихом пусть будет исповедание, душевное сокрушение в глубине чувства. И потом уже прошение свое сделаем известным Всецарю» (Ibid. 28. 7 (28. 6)). Т. о., благодарность оказывается основанием молитвы, а неблагодарность — одним из препятствий к получению просимого. «Благопризвательных благий наш Ходатай скорым удовлетворением прошения их привлекает в Свою любовь: а неблагодарные души — псов, гладом и жаждою просимого заставляя надолго оставаться пред Ним в молитве; потому что неблагодарный пес, схватив хлеб, тотчас оставляет давшего. Не говори, что, долгое время пребывая в молитве, ни в чем ты не успел; потому что самое пребывание в молитве есть уже успех. Ибо какое благо выше сего — прилепляться ко Господу и непрестанно пребывать с Ним в единении» (Ibid. 28. 28–29 (28. 22–23)).

И. Л. выделяет уровни, или этапы, молитвы: отвержение помыслов, заключение ума в слова молитвы, восхищение ко Господу (Ibid. 27. 21 (27. 1. 20); 28. 19 (28. 20)). Высшие этапы он называет различными именами, говоря о «внутренней» (ἄυλος) (Ibid. 19. 6 (18. 5)), «истинной» (ἀληθής) (Ibid. 27. 21 (27. 1. 20)), «ревностной» (ἄοκνος) (Ibid. 27. 46 (27. 2. 12)) и «чистой» (ἐναργής) (Ibid. 28. 16 (28. 15)) молитве, однако не разъясняет эти определения. В отличие от Евагрия И. Л. не связывает молитвенное делание с определенной частью человеческого существа. Иногда он описывает молитву как деятельность ума (νοῦς, см., напр.: Ibid. 27. 21 (27. 1. 20), ἐργασία νοῦς — Ibid. 20. 10 (19. 7), ср.: Ibid. 19. 6 (18. 5)), а иногда соотносит молитву с серд-





цем (καρδία), говоря об «истинной молитве сердца» (Ibid. 15. 81 (15. 76)) или о «нерасхищаемом делании сердца» (ἐργασία καρδίας ἄσυλος) (Ibid. 27. 46 (27. 2. 12)). Учение о молитве в «Лестнице» не излагается систематически, поскольку И. Л. полагал, что в обучении молитве главную роль играет личный опыт, а не наставник: «Невозможно познать доброту молитвы по наставлению другого, потому что она сама в себе имеет наставником Бога, Который научает человека ведению, «дает молитву молящемуся, и благословляет лета праведных» [Пс 93. 10]» (Scala. 28. 64 (28. 63)).

К особенностям учения И. Л. о молитве относится ее тесная связь с памятованием о смерти: «Иные говорят, что молитва лучше памятования об исходе (κρείττον εἶναι προσευχὴν μνήμης ἐξόδου), но я воспеваю две сущности в единой ипостаси» (Ibid. 28. 46 (28. 48)). «Непрерывное памятование о смерти» стоит в одном ряду с «неразвлекаемой молитвой» (Ibid. 4. 119). Подобно молитве, памятование о смерти не прекращается даже в течение сна (Ibid. 1. 4 (1. 10)).

Неоднократно упоминается в «Лестнице» непрестанная молитва (Ibid. 4. 41 (4. 33); 4. 118 (4. 119); 6. 4 (6. 6); 18. 5 (17. 5); 28. 27 (28. 30); 28. 25 (28. 28); 28. 29 (28. 33); 28. 60 (28. 59); 28. 63 (28. 61)). Братья монастыря, к-рый посетил И. Л., занимались непрестанным «умным деланием» (νοερά ἐργασία) «не только в трапезной, но при всякой встрече друг с другом и в каждом собрании» и были углублены во внутреннюю «молитву, творившуюся в душе (κατὰ ψυχὴν προσευχή)» (Ibid. 4. 17 (4. 18)). Непрестанная молитва является орудием против бесчувствия (Ibid. 18. 5 (17. 5)). При этом она не может заменить регулярную уставную молитву; напротив, она помогает ей (Ibid. 28. 31 (28. 35), ср.: Ioan. Cassian. Collat. 10. 14). Молитвенная практика, такая как размышление над псаломскими стихами, может продолжаться даже во сне (Scala. 30. 13 (30. 6)), так как «душа, непрестанно поучавшаяся днем в слове Господнем, и во сне охотно занимается тем же (ἐμφιλοχореῖν πέφυκεν)» (Ibid. 20. 20 (19. 13); см. также: Ibid. 27. 17 (27. 1. 16)).

Толкуя евангельские слова «никто не может служить двум господам...» (Мф 6. 24), И. Л. утверждает, что молитвенное делание не совместимо ни с каким др. делом: «Если глаза

отяжелели,— берись за рукоделье, но если нет сна,— не касайся до рукоделья; потому что невозможно занять ум Богом и мамоною, то есть и Богом, и рукоделием» (Scala. 14.



Прп. Иоанн Лествичник.  
Икона-мошевик. Сер. XVI в. (ГММК)

25 (14. 23)); «никому не прилично во время молитвы заниматься рукоделием, а тем паче работой. Ибо, по свидетельству великого Антония, ясно научил сему Ангел» (Ibid. 19. 8 (18. 6)).

И. Л. учит также об особой, непрестанной и единословной, молитве, сопутствующей безмолвию и состоящей в непрестанном памятовании об Иисусе. Он — один из первых писателей, к-рый прямо говорит о молитве Иисусовой, продолжая линию, предначертанную свт. Диадокхом Фотикийским.

Еп. Каллист (Уэр) писал о том, что в православной монашеской традиции Иисусова молитва на высоком уровне своего исполнения может становиться «самодвижной» (см.: Ware K. Pray Without Ceasing: The Ideal of Continual Prayer in Eastern Monasticism // Idem. Collected Works. Crestwood (N. Y.), 2000. Vol. 1: The Inner Kingdom. P. 82–85; Idem. The Power of the Name: the Jesus Prayer in Orthodox Spirituality. Oxf., 1986. P. 18–20). И. Л. занимает в этой традиции органичное место. Он определяет состояние безмолвия (ἡσυχία) как «отложение помыслов» (ἀπόθεσις νοημάτων — определение молитвы, данное Евагрием — Evagr. De orat. 70) (Scala. 27. 51 (27. 2. 17)) и как «непрерывное служение и предстояние Богу» (Ibid. 27. 60 (27. 2. 25)).

И. Л. делает акцент на простоте словесной молитвы (Ibid. 28. 5 (28. 4)). «Не старайся о многоглаголании, чтобы в приискивании слов не рассеялся ум... Многословие (πολλολογία) в молитве вводит часто ум в мечтания и парения; а единословие (μονολογία), обыкновенно, собирает ум воедино» (Ibid. 28. 10 (28. 9)). В связи с упоминанием о «единословной» молитве следует рассматривать и упоминание об Иисусовой молитве (Ἰησοῦ προσευχή) (Ibid. 9. 10 (9. 9)), которое, однако, остается у него без дальнейших пояснений. Архим. Лазарь (Мур) предполагает, что это упоминание подразумевает полную формулу Иисусовой молитвы: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного», но с учетом общего контекста (воспоминание о прегрешениях) он допускает, что И. Л. мог иметь в виду молитву Господню (John Climacus. The Ladder of Divine Ascent / Transl. by Archim. Lazarus Moore. L., 1959. P. 130). И. Л. связывает 2 понятия в 15-й ступени: «С тобою пусть засыпают и с тобою восстают непременно памятование о смерти (μνήμη θανάτου) и наедине произносимая Иисусова молитва (μονολόγιστος Ἰησοῦ εὐχή)» (Scala. 15. 55; 15. 53 (15. 15)). В 19-й ступени «Лестницы» (Ibid. 19. 6 (18. 5)), вероятнее всего, речь идет о краткой молитве, к-рая произносилась в церкви между пением стихов. Одно изречение подчеркивает особую силу имени Иисуса: «...распростри руки и поражай врагов именем Иисусовым (Ἰησοῦ ὀνόματι μάστιζε πολεμίους), потому что ни на небе, ни на земле нет столь крепкого оружия» (Ibid. 21. 7 (20. 6)).

Впосл., в период расцвета исихастской традиции в XIV в., особую известность получил отрывок из «Лестницы», в к-ром дыхание связывается с молитвой: «Памятование об Иисусе да будет соединено с дыханием твоим, и тогда узнаешь пользу безмолвия» (ἡ Ἰησοῦ μνήμη ἐνωθήτω τῇ πνοῇ σου καὶ τότε γνώση ἡσυχίας ὠφέλειαν) (Ibid. 27. 61 (27. 2. 26)), но, возможно, дыхание здесь упомянуто прежде всего для того, чтобы подчеркнуть непрестанность молитвы, без к.-л. акцента на обязательном психосоматическом методе. В др. месте о дыхании говорится просто как об образе молитвы (Ibid. 4. 21 (4. 19)).

Бесстрастие (ἀπάθεια) является конечным результатом духовной брани.



Согласно «Лестнице», приобретение навыка в добродетели должно быть такой же силы, какую имеют страстные люди в грехе (Ibid. 29. 9 (29. 6)). Как подверженный страсти грешит даже без повода, так бесстрастный не искушается злом, даже если подвергается нападкам лукавого, поскольку стал нечувствительным ко злу, непрестанно пребывая в единении с Богом (Ibid. 29. 10 (7–14)). На примере борьбы с гневом И. Л. различает 2 уровня овладения страстью: первый — негневливость (*ἀοργησία*) в новоначальных как следствие плача; второй, и высший, — неподвижность (*ἀκίνησία*) на гнев в совершенных. «В одних гнев связан слезами, как бы некою уздою; а в других, как змей, умерщвлен он бесстрашием (*ἀπάθεια*), как мечом» (Ibid. 8. 26 (8. 29)). В бесстрастной душе царит божественная гармония: чувства подчинены уму, а ум возвышается «превыше всей твари», вся душа предстает лицу Господню, и даже тело становится нетленным (Ibid. 29. 3 (29. 2)). Достигший этого состояния имеет в себе Бога, Который руководит его словами, делами и помышлениями (Ibid. 29. 11 (29. 15)). По замечанию Дж. Хрисавгиса, для Лествичника бесстрашие обозначает собирание всех разобщенных стремлений души и преобразование их в единое стремление любви (*Chrysavgis*. 1989. P. 184), к-рому посвящена следующая, и последняя, ступень «Лестницы».

Бесстрашие как навык достигается мн. трудами (Scala. 1. 24 (1. 43)). Вместе с тем для его приобретения необходимо Божественное содействие: «Скоро приобретали многие отпущение грехов, но никто не приобрел скоро бесстрастия; для сего нужны и время, и великое усердие, и Божие содействие» (Ibid. 26. 242 (26. 3. 49)). Бесстрастие достижимо в любом месте (Ibid. 4. 97 (4. 98)), и кратчайшим путем к нему является смирение (Ibid. 25. 36 (25. 35)). Для описания достижения бесстрастия в «Лестнице» используются как ветхозаветные, так и новозаветные образы: Амалик страстей, с к-рым ведется борьба (Ibid. 1. 7 (1. 14)), достижение Иерусалима, «земли бесстрастия» (*γῆ τῆς ἀπαθείας* — Ibid. 3. 11 (3. 14)) в то время как «земля чуждая» (*γῆ ἀλλοτρία*) (Пс 136. 5) — это земля страстей (Scala. 7. 24 (7. 26)); воскресший Лазарь, который сравнивается с умом (*νοῦς*), достигшим бесстрастия (Ibid. 1. 6 (1. 13)).

Любовь (*ἀγάπη*) описывается И. Л. как вершина аскетической жизни (Ibid. 30. 9 (30. 4); ср.: *Evagr*. Pract. 8; *Idem*. Sent. ad monach. 67). И. Л. говорит, что Бог есть любовь (Scala. 24. 23 (24. 16); 30. 1; 30. 6 (30. 2); Ad Pastor. 15 (100)) и что любовь является «подобием Божиим» (*ὁμοίωσις Θεοῦ*) (Scala. 30. 7 (30. 3)). Значит, любовь уподобляет человека Богу, что подразумевает обожение (*θεώσις*), хотя прямо учение о нем в «Лестнице» не сформулировано. Любовь оказывается началом и концом духовного путешествия. Любовь к Богу задает перспективу подвижнической жизни, по сравнению с которой все остальное оказывается несущественным: «Кто истинно возлюбил Господа, кто истинно приложил старание улучшить будущее Царствие, кто действительно возымел скорбь о своих грехопадениях, кто действительно приобрел памятование о вечном мучении и о суде, кто действительно страшится своего исшествия из жизни сей; тот не будет любить мира и не станет уже заботиться... ни о чем земном; но, прервав все связи с земным, сложив с себя всякое о том попечение... последует за Христом, на небо возводя всегда взор и оттуда ожидая себе помощи, по слову святого: «прильпе душа моя по Тебе» [Пс 62. 8 слав.]; и по изречению другого приснопамятного: «аз же не утрудихся, последуй тебе, и дне, или покоя человека не пожелах, Господи» [Иер 17. 16 слав.]» (Scala. 2. 1). Самым сильным словом для обозначения любви помимо слова *ἀγάπη* оказывается *ἔρως*, пылкая духовная любовь к Богу. Хотя эта любовь не имеет ничего общего со своим антиподом — плотской страстной любовью, И. Л. не боится соотносить эти 2 понятия. Господь не сказал о блуднице, «что убоялась» (*ὅτι ἐφοβήθη*), но «что она возлюбила много» (*ὅτι ἠγάπησεν πολλὸν*) (Лк 7. 47) и могла легко избавиться от любви благодаря любви (*ἔρωτι ἔρωτα διακρούσασθαι*) (Scala. 5. 26 (5. 6)). Это выражение повторяется в 15-й ступени «Лестницы»: «Непорочен, кто любовь отразил любовью» (*ἔρωτι ἔρωτα διακρούσόμενος*) (Ibid. 15. 3). Затем И. Л. пишет: «В пример любви к Богу (*λόθου δὲ τοῦ πρὸς Θεόν*) да послужит тебе образец любви плотской (*τῶν σωματίων ἔρως*). Ибо ничто не препятствует нам примеры добродетелей заимствовать и из противоположного (*τῶν ἐναντίων*)» (Ibid. 26.

51 (26. 2. 31)). Движимый божественной любовью подвижник забывает о сне и о пище (Ibid. 30. 18 (30. 11)), он подобен влюбленному, который постоянно занят мыслями о любимом существе, даже во сне сердце его бодрствует (Ibid. 30. 13 (30. 7); ср.: Песн 5. 2). Поэтому когда Небесный Владыка входит в душу, томимую святым вожделением, в ней возгорается пламень чистоты, а совершенство чистоты есть подлинное начало богословия (Scala. 30. 20 (30. 12)).

**Таинственное богословие.** В аскетическом учении «Лестницы» акцент делается на практическом усвоении добродетелей, при этом о богословии в таинственном смысле и о созерцании говорится как о второстепенных вещах. «По исходе души, — говорит И. Л., — мы не будем



Прп. Иоанн Лествичник.  
Икона. XVIII в.  
(царские врата придела Синайских  
и Раифских мучеников кафедрального  
монастыря в мц. Екатерины на Синае)

обвинены ни за то, что не творили чудес, ни за то, что не богословствовали, ни за то, что не стали созерцателями, но, без сомнения, дадим ответ Богу за то, что не плакали» (Ibid. 7. 70 (7. 73)). Вместе с тем И. Л. рассуждает о глубоком познании божественных Таин в состоя-





нии безмолвия на вершине аскетического восхождения. При описании последних ступеней «Лествицы» говорится о «восхищении» и об «исступлении». И. Л. утверждает, что «совершенство молитвы является восхищением о Господе» (Ibid. 28. 19 (28. 20)). Один из «признаков, указаний и свойств» безмолвия — «восхищение ко Господу» (Ibid. 27. 37 (27. 2. 6)). В учении об исступлении И. Л. продолжает мистическую традицию, ярко представленную в Макариевском корпусе (исступление — высшая форма молитвы; см.: *Masar. Aeg.* II 8. 1–3) и у свт. Диодоха Фотикийского (*Diad. Phot. Cap.* 14, 33), но в отличие от Макариевского корпуса он употребляет словосочетание ἀδιάστατος ἔκστασις (не имеющее протяжения исступление — *Scala.* 23. 24 (22. 22)), что означает не бесконечность во времени, но исключительную глубину опыта богообщения. Огонь и свет, упоминаемые в «Лествице», передают реальный мистический опыт, постижимый преображенными чувствами человека. Так, цель плача И. Л. видит в том, чтобы достичь «неизреченного (ἄρρητος) света» (Ibid. 7. 38 (7. 39)), к-рый «сияет сильнее всякого огня» (Ibid. 7. 10 (7. 12)). Подобным образом «любитель молчания приближается к Богу и, тайно с Ним собеседуя, просвещается от Бога» (Ibid. 11. 5 (4)), а «истинный делатель послушания на молитве нередко становится вдруг весь просветленным и образдованным» (Ibid. 19. 4 (18. 4)). Описывая восхищение, И. Л. связывает видение света с исступлением, к-рое «неизреченно и невыразимо (ἄρρητος καὶ ἀφράστως) возносит мысль ко Христу в умном свете» (ἐν φωτὶ νοερό) (Ibid. 26. 141 (26. 2. 27)). Обращаясь к Иоанну, игум. Раифскому, И. Л. пишет: «...ты... восшел на гору и за свое тернистое и недоступное зверям (страстям.— *Авт.*) житие узрел Бога, наслаждался Божественным гласом и Божественною светозарностию» (*Ad Pastor.* 15 (100)). С аллюзией на евангельский стих «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф 5. 8) И. Л. учит о видении света как об опыте приобщения Самому Богу («Чистота сердца примет озарение (ἐλλάμψις)» — *Scala.* 7. 55 (53)), приводя аналогичные положения из Макариевского корпуса и произведений свт. Диодоха Фотикийского и предвзяв более пространные рассу-ж-

дения великих учителей исихазма прп. Григория Синаита и свт. Григория Паламы.

**Толкования «Лествицы».** К тексту «Лествицы» были составлены многочисленные схолии, стихи, эпиграммы и комментарии. Первым схолии к «Лествице» написал прп. Иоанн Раифский, ее непосредственный адресат. Хотя его схолии, обрывающиеся на 28-й ступени, были опубликованы только в лат. переводе (*Sancti Joannis abbatis Raythu Scholia* (10 capita) // PG. 88. Col. 1211–1248), сохранился их греч. оригинал, который остается неизданным (напр., в рукописи 3251.178 (XIII в.) из б-ки мон-ря Кутлумуш). В древнейших рукописях схолии приписывались на полях — против толкуемого места, однако со временем появился и др. способ размещения схолий — после каждой ступени «Лествицы» или после всего текста (напр., рукопись 1332.64 (XIV в.) из б-ки мон-ря Симонопетра) — в таком случае грань между жанром схолий и толкований становилась более размытой. После прп. Иоанна Раифского памятник комментировали многие другие, а именно: неизвестный схолиаст IX в., свт. Фотий, Михаил Пселл (XI в.), Илия, митр. Критский (XII в.), Никифор Каллист Ксанфопул († ок. 1330) и своеобразно Фил Мануил († ок. 1350) — в четверостишиях, по всем главам отдельно (*Manuil Phil. Carmina* / Ed. E. Miller. P., 1855–1857. (Amst., 1967). Vol. 1–2). Идентификацией некоторых анонимных схолий занимался Э. Петерсон (*Peterson.* 1932). Каждое Слово «Лествицы» завершается, как правило, эпиграммами-двустихиями, автор которых, значительно более древний, чем Мануил, неизвестен. Еп. Максим (Маргуний), первый переводчик «Лествицы» на просторечный греч. язык, предварил свое издание стихом, написанным гомеровским размером.

От толкования свт. Фотия сохранилось 8 схолий среди толкований Илии Критского, ни одна из к-рых не содержится в известном корпусе сочинений святителя.

Толкования Михаила Пселла, который неоднократно использовал образ лестницы в своих сочинениях, отражены в его богословских произведениях (*Mich. Psell. Theol.* 30, 42). По Пселлу, лестница, соединяющая небо и землю, состоит из «тысячей ступеней» (Ibid. 64).

Толкование Илии Критского сохранилось в рукописях XII–XIV вв. (*Laurent. gr.* IX 11 (XII в.); *Laurent. Plut.* 9. Cod. 11. Florent. (XII в.); *Hieros. Patr.* 26 (XIII в.), *Marc.* 128–130 (XIV в.), *Vat. Chig. gr.* 38 (XIV в.), *Paris. gr.* 868 (XIV в.), *Paris. Coislin.* 87, 89 (XIV в.)) и издано лишь фрагментарно по рукописи *Laurent. gr.* IX 11 (*Joannes Climacus, St. Opera omnia* / Ed. M. Rader. Lutetiae Parisiorum, 1633 [= PG. 88. Col. 631–1164]). В древнейшей рукописи оно озаглавлено как «Толкование на святую Лествицу, то есть на духовные скрижали святого Иоанна, кафигумена святой горы Синай, именуемого схоластиком, составленное митрополитом Критским Илией». Это толкование стало основным источником для последующих многочисленных схолий к «Лествице». В единственном издании М. Радера, к-рое включает в себя 721 (723) пронумерованную схолию, указано, что основная их часть заимствована «из Илии, архиепископа Критского», а меньшая — «из других отцов и греческих писателей» (PG. 88. Col. 643–644), однако выделить корпус Илии Критского затруднительно, поскольку наряду со схолиями, надписанными другими именами (Аристотеля, свт. Григория Нисского, аввы Исая, свт. Василия Великого, свт. Диодоха, Марка Пустынника, Иоанна Карпафийского, Петра Хрисолога, Евагрия Понтийского, свт. Фотия, свт. Григория Богослова, Синклитикии, аввы Дорифора, Исидора Пелусиота, свт. Феодора Эдесского, прп. Антония Великого, свт. Иоанна Златоуста, прп. Варсонофия, прп. Иоанна Дамаскина и др.), часть принадлежащих ему схолий приводится без имени автора.

В 2002 г. при участии Л. Политиса было издано «Краткое толкование на всю книгу святого Иоанна Лествичника» (Ἐξήγησις σύντομος εἰς τὴν βίβλον πᾶσαν τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ τῆς Κλίμακος), написанное Никифором Каллистом Ксанфопулом. Издание осуществлено по единственной сохранившейся рукописи (*Codex unicus*, см.: *CPG*, N 7854) из рукописного собрания Никопольской митрополии в Превезе (Л. 1–606, 1-я пол. XIV в.; Л. 607–630, XVI в.). Ксанфопул истолковал почти весь памятник, однако толкование последних глав не сохранилось (обрывается на полуслове на 28-й ступени, далее следует текст



«Лестницы» с минимальными пояснениями, вынесенными на поле). «Толкование Никифора, хоть и пространное, не достигает глубины толкования Илии Критского» (*Γυνάτιος, ἀρχιμ.* 1997. Σ. 12).

В б-ках Св. Горы Афон хранятся разные схолии, стихотворные эпиграммы и толкования «Лестницы», к-рые остаются неизданными и малоизученными.

**Влияние «Лестницы».** На протяжении веков «Лестница» была весьма популярна, мн. поколения христ. авторов ссылались на нее как на непререкаемый авторитет в духовной жизни. Будучи одним из самых древних представителей «Синайской «школы» аскетического богословия» (The Philokalia: the complete text / Comp. by St. Nikodimos of the Holy Mountain and St. Makarios of Corinth; transl. from the Greek and ed. by G. E. H. Palmer, Ph. Sherrard, K. Ware et al. L., 1981. Vol. 2. P. 15), И. Л. повлиял на ее последующих представителей *Исихия Синаита* и *Филофея*, игум. Синайского. Синайская аскетическая традиция отличается особым акцентом на темах трезвения, безмолвия и Иисусовой молитвы, к-рые встречаются и у И. Л., однако без подробного развития. Одна из сквозных тем в «Лестнице» — это учение о бодрствовании, или трезвении (*νήψις*), к-рому Исихий посвятил трактат «О трезвении и святости», а Филофей — «Главы о трезвении». Хотя И. Л. неоднократно пишет о трезвении, связывая его с вниманием (*προσοχή*) (Scala. 2. 12 (2. 17); 2. 7 (2. 12)), хранением (*τήρησις*) и бдительностью (*φυλακή*) (Ibid. 3. 80 (3. 75)), в «Лестнице» оно еще не столь строго определено, как в творениях двух синайских отцов, для к-рых трезвение связано с хранением ума, Иисусовой молитвой и безмолвием (*ἡσυχία*). Исихий обнаруживает знакомство с «Лестницей» (*Hesych. Sin. De temper. et virtut. 46 — Scala. 15. 74 (15. 73); Hesych. Sin. 100, 182, 189 — Scala. 27. 61 (27. 2. 26); Hesych. Sin. 132 — Scala. 27. 26 (27. 1. 23); Hesych. Sin. 148 — Scala. 26. 80 (26. 1. 52); 27. 6 (27. 1. 5); Hesych. Sin. 198 — Scala. 9. 9 (9. 8); Hesych. Sin. 201 — Scala. 27. 28 (27. 1. 26)*).

«Лестница» оказала влияние на аскетическое учение *Симеона Студита* и его ученика прп. Симеона Нового Богослова. Хотя в сочинениях прп. Симеона, к-рый читал «Лестницу» из б-ки своего отца в юности



«Лестница — образ монашеского жития». Миниатюра из «Лестницы». 1-я четв. XV в. (РГБ. Ф. 439. Оп. 2. Карм. 21, № 1341. Л. 2)

(*Nicot. Pector. Vita Sym. 6. 21–22*), присутствует только 2 прямые цитаты из нее (*Sym. N. Theol. Catech. 4. 540–542; 30. 140–142*), однако можно проследить ее влияние на учение прп. Симеона о подражании страданиям Христовым, о борьбе с гневом при помощи скорби и сокрушения (*πένθος*), особенно на учение о покаянии и слезах как втором крещении и др. (см.: *Völker W. Praxis und Theoria bei Symeon dem Neuen Theologen: ein Beitrag zur byzantinischen Mystik. Wiesbaden, 1974*). В. Фелькер предположил, что в своем учении о духовном руководстве прп. Симеон воспроизвел идеи И. Л., что было отчасти оспорено др. учеными (*Turner H. J. M. St. Symeon the New Theologian and Spiritual Fatherhood. Leiden; N. Y., 1990*). В 11-м нравственном Слове при описании шестивия по «пути добродетелей» в Царстве Небесное прп. Симеон Новый Богослов писал: «...восхождение спешащих на небеса подобно лестнице или ступеням» (*Sym. N. Theol. Eth. 11*).

В XII в. «Лестницу» цитировал *Филагаф Философ* (Homilia. 29. 8), а также *Михаил Глика* в соч. «Вопросы на Священное Писание» (*Mich. Glys. Quaest. 10, 15, 19, 20, 41, 49, 81, 82, 88, 91*) и в «Анналах» (*Idem. Annales. 213*). Прп. *Неофит Затворник* дважды упомянул об И. Л. в 4-й и 5-й гомилии — «трижды преподобном и ангеле среди людей» (*τοῦ τρισσοῦ καὶ ἀγγέλου ἐν ἀνθρώποις*)

и «всевеликом» (*παμμέγιστος*) (*Neoph. Incl. Dec. hom. 4. 5, 5. 39*) — и один раз в «Пятидесятикнижии» (*Idem. Quinq. cap. 23. 4*).

В XIII в. помимо Никифора Каллиста Ксанфопула интерес к «Лестнице» проявил *Мелетий (Михаил) Галисийот*, чья поэма из 13 тыс. строк «Алфавитный алфавит» (*Ἀλφάβηταλφάβητος*) имеет «Лестницу» своим главным источником (*Ἰσίου Μελετίου Γαλισηϊώτου. Ἀλφάβηταλφάβητος / Ἐκδ. ἀρχιμ. Θ. Σιμπούλου. Ἀθήναι, 1978*). Напр., здесь, так же как и в «Лестнице», делается акцент на абсолютном послушании духовному отцу в духе глубочайшей любви: «Коль пожелаешь мя убить или отдать захочешь / зверям, что дикие живут на севере... всё с Богом / я храбро претерплю, что от тебя мне, / от пастыря доброго не отступив несколько» (*Ἀλφάβηταλφάβητος. 16. Σ. 167*).

Особый интерес к «Лестнице» пробудился в исихастской традиции. Прп. Григорий Синаит для описания ступеней духовного возрастания использовал образ «малой лестницы»: «Малая и большая и краткая лестница для находящихся в подчинении имеет пять ступеней, ведущих к совершенству: первая — отречение, вторая — подчинение, третья — послушание, четвертая — смирение, пятая — любовь, какой является Бог» (*Gregorius Sinaita. Capita valde utilia per acrostichidem. 120 // PG. 150. Col. 1284*). Неск. раз он ссылается на И. Л. более отчетливо, в частности приводит цитату из «Лестницы» «поражай врага именем Иисусовым» (Scala. 21. 7 (20. 6), ср.: *Gregorius Sinaita. Praecepta ad hesychastas* (далее: Praec. ad hesych.). 4 // PG. 150. Col. 1332; *Idem. De quietudine et duobus orationis modis* (далее: De quiet.). 2 // PG. 150. Col. 1316), советует соединять Иисусову молитву с дыханием (De quiet. 3 // PG. 150. Col. 1316, ср.: Scala. 27. 61 (27. 2. 26)), принимает определение безмолвия (*ἡσυχία*) как «отложения помыслов» (*ἀπόθεσις νοημάτων*) (Scala. 27. 51 (27. 2. 17), ср.: Praec. ad hesych. 5 // PG. 150. Col. 1333), а также в ряде др. мест (Scala. 27. 46 (27. 2. 12) — De quiet. 4 // PG. 150. Col. 1317; Scala. 27. 23 (27. 1. 21) — De quiet. 4 // PG. 150. Col. 1317; Scala. 27. 62 (27. 2. 27) — De quiet. 8 // PG. 150. Col. 1320–1321; Scala. 7. 52 (7. 51) — De quiet. 9 // PG. 150. Col. 1321; Scala. 27. 78 (27. 2. 47) — De quiet. 11 // PG.





150. Col. 1324; Scala. 7. 64 (7. 64) — De quiet. 14 // PG. 150. Col. 1328; Scala. 27. 77 (27. 2. 47) — Praec. ad hesych. 5 // PG. 150. Col. 1333; Scala. 28. 1 — Praec. ad hesych. 5 // PG. 150. Col. 1333; Scala. 26. 92 (26. 1. 64) — Praec. ad hesych. 5 // PG. Col. 150. 1336).

Свт. Григорий Палама цитирует И. Л. в «Триадах...». В 1-й Триаде он дважды упоминает И. Л. по имени: первый раз как автора определения исихаста ἡσυχαστῆς — того, кто «стремится ограничить свое бесплотное бытие в своем телесном доме» (*Greg. Pal. Triad. I 2. 6*; ср.: Scala. 27. 6 (27. 1. 5)), второй раз наряду со свт. Диодором Фотикийским, *Нилом Анкирским* и др. для обоснования непрестанной молитвы (*Greg. Pal. Triad. I 3. 2*). Особо часто свт. Григорий цитирует И. Л. во 2-й Триаде, не называя его. В Triad. II 2. 7 он ссылается на учение И. Л. о бесчувствии (Scala. 18. 5 (17. 5)), принимает его определение молитвы как матери и дочери слез (*Ibid.* 28. 1), использует выражение «благословенный плач» (*Ibid.* 7. 4 (7. 6)) и определение слез как крыльев молитвы (*Ibid.* 28. 14 (28. 13)). Вслед за И. Л. повторяет, что «поток слез больше, чем само крещение» (Scala. 7. 6 (7. 8) — *Greg. Pal. Triad. II 2. 17*), а также, что ἀρπυγὴ πρὸς Κύριον (восхищение к Богу) является совершенством молитвы (Scala. 28. 19 (28. 20)) — *Greg. Pal. Triad. II 3. 35*), цитирует совет И. Л. соединять памятование Иисуса с дыханием (Scala. 27. 61 (27. 2. 26)) — *Greg. Pal. Triad. II 2. 25*) (ср. также: Scala. 6. 13 (6. 14) — *Greg. Pal. Triad. II 2. 7*; Scala. 7. 55 (7. 43) — *Greg. Pal. Triad. I 3. 52*; Scala. 27. 78 (27. 2. 47) — *Greg. Pal. Triad. II 1. 11*; Scala. 29. 9 (29. 6) — *Greg. Pal. Triad. II 2. 19*). Свт. Филофей Коккин приводил приспособленный вариант цитаты о соединении памятования Иисуса с дыханием в 12-м антирритике против Никифора Григоры (*Antirrheticū duodecim contra Gregoriam. 12. 393–394*).

Соч. «Метод и точное правило... о выбирающих безмолвническое и монашеское житие» Каллиста и Игнатия Ксанфопулов также содержит ссылки на «Лествицу» (Scala. 4. 5 (4. 6) — *Callist Xanth. Method. 14*; Scala. 4. 8 (4. 10), 10 (10. 13) — *Method. 15*; Scala. 27. 46 (27. 2. 12), 27. 51–52 (27. 2. 17–18), 27. 68 (27. 2. 34) — *Method. 16*; Scala. 27. 61 (27. 2. 26) — *Method. 22*; Scala. 7. 31 (7. 33) — *Method. 25*; Scala. 27. 77

(27. 2. 47) — *Method. 26*; Scala. 6. 13 (6. 14) — *Method. 32*; Scala. 25. 14 — *Method. 37*; Scala. 27. 6 (27. 1. 5), 27. 17 (17. 1. 16), 27. 18 (18. 17) — *Method. 47*; Scala. 27. 61 (27. 2. 26), 21. 7 (20. 6) — *Method. 49*; Scala. 28. 45 (28. 47) — *Method. 54*; Scala. 27. 21 (27. 1. 20) — *Method. 72*; Scala. 28. 19 (28. 20) — *Method. 73*; Scala. 7. 55 (7. 53) — *Method. 76*; Scala. 7. 31 (7. 33), 7. 33 (7. 35), 7. 35 (7. 37), 7. 66 (7. 67) — *Method. 81*; Scala. 7. 66 (7. 67) — *Method. 83*; Scala. 30. 1–9 (30. 1–4) — *Method. 90*; Scala. 28. 52 — *Method. 92*).

Опровергая учение сторонников свт. Григория Паламы о чувственном созерцании нетварного Божественного Света, антипаламиты также ссылались на «Лествицу»: *Григорий Акиндим* — на необходимость отказаться от всякого чувственного видения (Πάσαν, φησίν, αἰσθητὴν φαντασίαν παραίτου, ἵνα μὴ ἔκστασιν ὑποστῆς — *Greg. Acind. Refut. duae. 4, 6. 50–51*); *Никифор Григора* — на то, что мы будем осуждены не за отсутствие богословия или созерцания, но за то, что «непрестанно не плакали» (*Niceph. Greg. Hist. Vol. 2. P. 962 — Scala. 7. 70 (73)*). Опровергая учение о созерцании нетварного Божественного Света, они опирались на авторитет «Лествицы», несмотря на то что в ней данное учение не излагается.

Идея лестницы стала органичной частью мистико-созерцательной традиции в Византии. Так, напр., известнейший поздневизант. мистик прп. *Каллист Ангеликуд* описывал возвышеннейшие мистические состояния исступления и соединения с Богом после прохождения «четырёх ступеней» лестницы — от тварного к нетварному (*Callist. Cataph. Περί θείας ἐνώσεως καὶ βίου θεωρητικοῦ. 36–37 // Φιλοκαλία. Αθήνα, 1976. Т. 5. Σ. 24–25*). Прп. *Никодим Святогорец* с опорой на ряд святоотеческих толкований (включая «Лествицу») написал «Новую лествицу» (Νέα κλίμαξ), в к-рой истолковал 75 «ступеней восхождения» (ἀναβαθμοί) Октоиха как этапы духовного совершенствования (*Νικόδημος Ἀγιορείτης. Νέα κλίμαξ ἧτοι Ἑρμηνεία εἰς τοὺς ἑβδομήκοντα πέντε Ἀναβαθμοὺς τοῦ Ὀκτωήχου. Θεσσαλονίκη, 1976. Σ. 10*).

Согласно А. Риго, и в Византии и в слав. мире «Лествица» представляла интерес для жителей киновии и отшельников, монахов и мирян (*Rigo. 2002. P. 205*). На Руси

«Лествица» приобрела большой авторитет. С ней был знаком киевский князь *Владимир (Василий) Всеволодович* Мономах (1113–1125) (*Tachiaos. 2002. P. 213–214*), а позднее валашский воевода *Нягое Басараб* (нач. XVI в.), к-рый несколько раз ссылался на нее в своих поучениях сыну Феодосию.

В сочинениях прп. Нила Сорского содержится 35 цитат из «Лествицы» (*Maloney G. A. The Spirituality of Nil Sorsky: Diss. / Pont. Inst. Orient. Westmalle, 1964. P. 175*), а в сочинениях его оппонента, прп. *Иосифа Волоцкого*, 24 заимствования (*Spidlik T. Joseph de Volokolamsk: un chapitre de la spiritualité russe. R., 1956. (OCA; 146). P. 22*). Соловецкий инок Герасим (Фирсов) ок. сер. XVII в. написал Похвальное слово И. Л. (Сочинения соловецкого инок Герасима Фирсова по неизданным текстам: (К истории севернорусской лит-ры XVII в.). Пг., 1916. С. 65–101. (ПДПИ; Вып. 188)). Прп. Паисий (Величковский) часто цитировал «Лествицу», особенно в своей защите Иисусовой молитвы (Об умной или внутренней молитве / Соч. блаженного старца схимонаха и архим. Паисия Величковского, настоятеля Нямецкаго и других мон-рей в Молдавии и основателя Рус. Ильинскаго скита на Афоне; Изд. Афонскаго Рус. Пантелеимонова мон-ря. М., 1902).

Известный миссионер архим. Макарий (Глухарёв) во время пребывания в Глинской пуст. (1825–1828) наряду с разными переводческими и научными трудами занимался переводом «Лествицы» на рус. язык и сравнивал имеющиеся ее слав. и рус. переводы (см.: *Иоанн (Маслов), архим. Глинский Патерик. М., 1997*). Прп. Макарий Оптинский, по свидетельству схимархим. *Варсонофия (Плиханкова)*, «через три года перечитывал авву Дорофея и Лествицу и находил все новое и новое, ибо рос духовно»; также старец размечал «Лествицу» и определял объем великопостных чтений из нее, к-рые совершались на шестом часу (Оптинский патерик. Саратов, 2006. С. 38).

Согласно свидетельству доктора А. Т. Тарасенкова, Н. В. Гоголь не расставался с «Лествицей» (*Шенрок В. И. Материалы для биографии Н. В. Гоголя. М., 1897. Т. 4. С. 865*), возможно, что Акакий Савваит (о котором говорится в 4-й гл. «Лествицы») стал прототипом Акакия Акакиевича из повести «Шинель» (гипотеза





К. Д. Зеемана). Гоголь собственноручно переписывал отрывки из «Лествицы» в переводе Д. М. Ульянинского (о чем свидетельствует автограф 1843). Ф. М. Достоевский также испытывал сильное духовное влияние «Лествицы», к-рая была подарена ему оптинским старцем Амвросием в июне 1878 г. (Буданова Н. Ф. Книги, подаренные Ф. М. Достоевскому в Оптиной Пустыни // София. 2005. № 1. С. 29–32).

Ист.: Vita Ioannis cognomento Scholastici, vulgo Climaci // PG. 88. Col. 596–608; BHG, 882–883h; De St. Ioanne Climaco // ActaSS. Mart. T. 3. 1668. P. 834–837.

Соч.: Scala Paradisi // PG. 88. Col. 624–1164; Liber ad Pastorem // Ibid. Col. 1165–1209; CPG, 7850–7853; ИАБ, 4. № 1728–1835; Κλίμαξ Ἰωάννου τοῦ σιναΐτου κείμενον ἐπὶ τῆ βασιλει χειρογράφου τῆς ἐν ἄθω ἱεραρχίας ἁγίου Διονυσίου ΤΠ πρώτον ἐκδοθὲν ὑπὸ Σοφρονίου ἐρημίτου δαπάνῃ τῶν ἐκ Παιδέστου ἀδελφῶν Σ. Κεχαγιούλου. Ἐν Κωνσταντινουπόλει, 1883; Κλίμαξ τοῦ Ἰωάννου τοῦ Σιναΐτου / ἄρχμ. Γυνατίου. Ὠρωπός, 1978, 1997. Рус. пер.: Преподобного Отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица. Серг. П., 1908.

Лит.: Герман (Осецкий), иером. Преподобный Иоанн Лествичник и его Лествица постепенного нравственного усовершенствования. СПб., 1854; Соколов И. Путь к христианскому нравственному совершенству по учению преп. Иоанна Лествичника. 1886. Ркп. — РГБ ОР. Ф. 172. К. 392. Ед. хр. 12; Казанский П. С. Отзыв на студенческую работу И. Соколова. 1886. Ркп. — РГБ ОР. Ф. 172. К. 393. Ед. хр. 2; [Авт. не установлен]. Сочинение о творениях [прп. Иоанна Лествичника]. Б. г. Ркп. — РГБ ОР. Ф. 172. К. 456. Ед. хр. 13; Денисов Л. И. Жизнь Преподобного Иоанна Лествичника, игумена Синайского, и его «Лествица». М., 1900; Зеланд-Кодратов А. В., сост. «Лествица Добродетелей»: Уроки христианского усовершенствования, по руководству «Лествицы» преподобного отца нашего Иоанна, Игумена Синайской горы, Лествичника. М., 1905; Nau F. Note sur la date de la mort de S. Jean Climaque // BZ. 1902. Bd. 11. N 1. S. 35–37; Афанасий [Малинин], иером. Основной принцип православного пастырства по учению прп. Иоанна Лествичника, изложенному в его «Слове к пастырю, учающему каков должен быть наставник словесных овец»: Опыт приложения начал аскептики к пастырскому богословию // ПС. 1910. Ч. 2. С. 679–720; Φακλιδης Ι. Ἰωάννης τῆς Κλίμακος // Ἐκκλησιαστικὸς Φῶς. 1920. Τ. 19. Σ. 148, 342–364; Rabois-Bousquet S., Salaville S. Saint Jean Climaque: sa vie et son oeuvre // EO. 1923. T. 22. P. 440–454; Petit L. Jean Climaque (Saint) // DTC. 1924. T. 8(1). P. 690–693; Saudreau A. La doctrine Spirituelle de Saint Jean Climaque // La vie spirituelle. 1923/1924. T. 9. P. 353–370; Peterson E. Περί τῶν σχολίων εἰς τὴν Κλίμακα // ThLZ. 1930. Bd. 55. S. 257; idem. Zu griechischen Asketikern (III): Scholien zu Johannes Climax // BNJ. 1932. Bd. 9. S. 45–54; Nicolae (Corneanu), mitr. Contribuții ale tălmăcitorilor români la cunoașterea «Scării» Sfintului Ioan Sinaitul // Studii teologice. 1934. N 3–4; idem. Contribuția scolia tilor la înțelegerea «Scării» Sfintului Ioan Climax // Mitropolia Moldovei i Sucevei. 1957. N 8–9 (aug.-sept.); Hofmann G. Der hl. Johannes Kli-

max bei Photios // OCP. 1941. Vol. 7. N 3/4. P. 461–479; Schuster I. La dottrina spirituale di s. Benedetto e la Scala di perfezione di s. Giovanni «Il Climaco» // La scuola cattolica. 1944. T. 72. P. 161–176; Bontsew A. Die Ascetik und Mystik des Johannes Klimax: Diss. Marburg, 1945; Kotter B. Johannes Klimakos // LTK. 1960. Bd. 5. S. 1051; Summer M. O. St. John Climacus: the Psychology of the Desert Fathers. L., 1953. (Guild of Pastoral Psychology. Guild Lecture; 63); Martin J. R. The Illustration of the Heavenly Ladder of John Climacus. Princeton, 1954; Τυχοῦ (Αγρικοῦ), иером. Преподобный Иоанн Лествичник как представитель восточного аскетизма: Стипенд. отчет / МДА. Загорск, 1955. Маш.; Παφνυτιῦ (Ροσσοχα), иером. Нравственное совершенствование христианина по св. Иоанну Лествичнику: [Канд. дис.] / МДА. Загорск, 1955. Маш.; Heppell M. Introduction // The Ladder of Divine Ascent / English transl. by Archimandrite Lazarus (Moore) L., 1959. P. 13–33; Sophrony (Sakharov), archim. De la nécessité des trois renoncements chez St. Cassien le Romain et St. Jean Climaque // StPatr. 1959. Vol. 5 (= TU. 1962. Bd. 80). P. 393–400; Bertaud É., Rayez A. Échelle Spirituelle // DSAMDH. T. 4 (1). Col. 62–86; Gribomont J. La «Scala Paradisi», Jean de Raitou et Ange Clareno // StMon. 1960. T. 2. P. 345–358; Hausherr I. La théologie du monachisme chez saint Jean Climaque // Théologie de la vie monastique. P., 1961. P. 385–410; Скурат К. Е. Святой Иоанн Лествичник — учитель молитвы // ЖМП. 1964. № 4. С. 57–63; Χρήστος Π. Ἰωάννης ὁ Σιναΐτης ὁ τῆς Κλίμακος // ΟΗΕ. 1965. Τ. 6. Σ. 1211–1213; Zannoni G. Giovanni Climaco // BiblSS. 1965. Vol. 6. Col. 664–666; Кузнецов В., диак. Преподобный Иоанн Лествичник и его взгляд на пастырство: Курс. соч. / МДА. Загорск, 1965. Маш.; Богдановић Д. Јован Лествичник у византијској и старој српској књижевности. Београд, 1968 (на серб.-хорват., реэ. на франц. «Jean Climaque dans la littérature byzantine et la littérature serbe ancienne»: С. 215–225); Völker W. Scala Paradisi: Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem neuen Theologen. Wiesbaden, 1968; Olteanu P. Metoda filologiei comparate în studiarea izvoarelor și identificarea versiunii neogrecești a operei «Scala» tradusă de Mitropolitul Varlaam // Mitropolia Olteniei. Craiova, 1970. Vol. 22. N 5/6; Иванов М. Святой Иоанн Лествичник и начертанный им путь духовного восхождения к совершенству: [Канд. дис.] / МДА. Загорск, 1971. Маш.; Πολιτης Α. Ἄγνωστο ἔργο τοῦ Νικηφόρου Καλλιέστου Ξανθοπούλου. Εξήγησις στὸν Ἰωάννη τῆς Κλίμακος // Κληρονομία. 1971. Τ. 3. Ἰανουάριος. Σ. 69–84; Gouilleau G. Saint Jean Climaque // DSAMDH. 1974. T. 8. Col. 369–389; Πούλης Γ. Ἡ ἀναφορά τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Σιναΐτου στό Φαίδωνα τοῦ Πλάτωνος // Γρηγόριος Παλαμάς. 1976. Τ. 59. Σ. 166–176; Πουλοπάτης Ι. Ἰωάννου τοῦ Σιναΐτου, «Πλάκες πνευματικά» ἢ «Κλίμαξ» // Παράδοση. 1976. Τ. 12–14. Σ. 166–176; Blair T. W. Climacus and Christianity: A Study of the Effects of John Climacus' Conceptual Commitments on his Perception of Christianity: Diss. / Duke Univ. Durham (NC), 1977; Νικόπουλος Π. Γ. Ἰωάννης ὁ συγγραφεὺς τῆς Κλίμακος // Παράδοση. 1979. Τ. 12. Σ. 119–126; Price J. R. Conversion and the Doctrine of Grace in Bernard Lonergan and John Climacus // AnglTR. 1980. Vol. 62. P. 338–362; Саенко Л. П. К истории славянского перевода Лествицы Иоанна Синайского // Русско-болгарские связи в области книжного

дела. М., 1981. С. 51–54; Ware K. Introduction // Saint John Climacus. The Ladder of Divine Ascent / Transl. by C. Luibheid, N. Russell. N. Y., 1982; idem. The Spiritual Father in Saint John Climacus and Saint Symeon the New Theologian // StPatr. Vol. 18. T. 2. Kalamazoo; Louven, 1989. P. 299–316; Иосиф (Лазаров?), митр. Варненский. Преподобни Йоан Лествичник: Лествица. София, 1982; Chryssavgis J. The Theology of the Human Person in St. John Climacus: Diss. / Oxford Univ. [Oxf.], 1983; idem. The Notion of «Divine Eros» in the Ladder of St. John Climacus // SVTQ. 1985. Vol. 29. P. 191–200; idem. The Jesus Prayer in the «Ladder» of St. John Climacus // OS. 1986. Bd. 35. S. 30–33; idem. The Sources of St. John Climacus (c. 580–649) // Ibid. 1988. Bd. 37/1. P. 3–13; idem. Ascent to Heaven: The Theology of the Human Person according to Saint John of the Ladder. Brookline, 1989; idem. John Climacus: from the Egyptian Desert to the Sinaite Mountain. Aldershot [u. a.], 2004; Никон (Васиу), игум. Сущность покаяния по учению св. Иоанна Лествичника: Дипл. работа / МДА. Загорск, 1983. Маш.; Πισίλλκας Α. Β. Η Γένεσις και θεραπεία τῶν παθῶν κατὰ τὴν διδασκαλίαν τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τῆς Κλίμακος. Λάρισα, 1984; Моисеев И., свящ. Учение прп. Иоанна Лествичника о христианских добродетелях: Дипл. работа / МДА. Загорск, 1984. Маш.; Savouropoulos P. Ekstatische Person als Bildungsziel bei Johannes Klimakos. Fr./M.; N. Y., 1986; Špidlík T. John Climacus (or Scholasticus) // EEC. 1992. Vol. 1. P. 442; Γυνάτιος, ἄρχμ. Εἰσαγωγή // Κλίμαξ τοῦ Ἰωάννου τοῦ Σιναΐτου. Ὠρωπός, 1997. Σ. 1–15; Лепяхин В. Лествица как полифоничный символ духовной аскетической жизни // Вестн. РХД. 1998. № 178. С. 5–28; он же. Страсть и лествица страстей // Там же. № 179. С. 5–22; Duffy J. M. Embellishing the Steps: Elements of Presentation and Style in the «Heavenly Ladder» of John Climacus // DOP. 1999. Vol. 53. P. 1–17; Dahari U. Monastic Settlements in South Sinai in the Byzantine Period: the Archaeol. Remains. Jerusalem, 2000; Parys M., van. L'interprétation des Écritures Saintes dans l'«Échelle» de saint Jean Climaque // Irénikon. 2001. T. 74. P. 515–536; Пуцко В. Г. Лествица райская Иоанна Лествичника в ранней старообрядческой иконописи // Старообрядчество: история, культура, современность: Мат-лы. М., 2002. С. 293–298; Cortese M. La Ricezione della «Scala» in Occidente // Giovanni Climaco e il Sinai: Atti del 9. Conv. ecumenico intern. Sez. bizantina. Bose, 2001 / Ed. K. P. Charalampidis e. a. Magnano, 2002. P. 279–300; Stăniloae D. Introducere // Filocalia sau Culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvîrși. Vol. 9: Sfintul Ioan Scărarul; Ava Dorotei / Trad. din grec., introd. și note: pr. prof. dr. D. Stăniloae. Bucur., 2002, 2007, 2009. P. 1–34; Deseille P. La dottrina spirituale di Giovanni Climaco // Giovanni Climaco e il Sinai. Magnano, 2002. P. 95–133; Flusin B. Il Monachesimo Sinaítico al tempo di Giovanni Climaco // Ibid. P. 27–55 (То же, франц. пер.: idem. Le monachisme du Sinai à l'époque de Jean Climaque // Contacts: Revue française de l'Orthodoxie. 2006. T. 58. P. 190–217); Rigo A. Giovanni Climaco a Bisanzio // Giovanni Climaco e il Sinai. 2002. P. 195–205; Tachiaos A. E. N. Note sull'Iradimento della «Scala» nel Mondo Slavo // Ibid. P. 207–239; Kordochkin A. John Climacus and the Spiritual Tradition of the IV–VII Cent.: Diss. / Univ. of Durham. [Durham], 2003; Wiggerman K.-F. Dämonen und Engel im Kampf um die Mönche:







Die seelsorgliche Spiritualität des Johannes Klimakos // Studies in Spirituality. Louvain, 2004. Vol. 14. P. 93–112; *Katzenstein J. C. God and Passion in Kierkegaard's Climacus*. Tüb., 2007; *Parrinello R. M. Tecnica e carisma: Il discernimento tra radici pagane e tradizione cristiana: Diadoco di Fotica e Giovanni Climaco* // Rivista di storia del cristianesimo. 2009. T. 6. P. 99–120; *Pierre M.-J. Les «nouvelles Tables» du Sinai: Organisation monastique et pédagogie spirituelle chez Jean Climaque* // Le Muséon. 2009. T. 122. N 1. P. 27–52; *Frisoglio F. San Giovanni Climaco, la dottrina morale e ascetica* // Studia moralia. R., 2009. T. 47. N 1. P. 39–74.

**Игум. Дионисий (Шлёнов),  
свят. Андрей Кордошкин**

**Гимнография.** В *Типиконе Великой ц.* IX–XI вв. (Mateos. Турисон. Т. 1. P. 260) память И. Л. отмечается 30 марта без богослужебного последования.

В богослужебных книгах студийской традиции память И. Л. не имеет праздничных особенностей. В списке *Студийско-Алексиевского Типикона* по рукописи ГИМ. Син. № 333, 1398 г. память И. Л. отмечается 29 марта; служба подробно не описана. В *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в. (Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 444), отражающем малоазийскую редакцию *Студийского устава*, память святого совершается 30 марта; последование ему включает минимальный набор песнопений: канон, цикл стихир, седален. В *Мессинском Типиконе* 1131 г., представляющем южноитал. редакцию Студийского устава (Arranz. Турисон. P. 145), 30 марта, в день памяти И. Л., предписывается совершать службу с пением «Аллилуия» на утрене.

В богослужебных книгах *Иерусалимского устава* память И. Л. помимо 30 марта отмечается также в 4-ю Неделю Великого поста. 30 марта в ранних редакциях Иерусалимского устава последование святому не имеет праздничных особенностей. В более поздних редакциях появляются дополнительные песнопения в честь И. Л.: напр., в первопечатном греч. Типиконе (Венеция, 1545) даны указания на отпустительный тропарь и кондак. В ранней редакции рус. Типикона «Око церковное» (БАН. Арх. Д. 3; РГБ. Ф. 304/1. № 239, 240) последование И. Л. 30 марта имеет отпустительный тропарь (общий преподобному) и кондак, указано пение последования И. Л. в 4-ю Неделю Великого поста. Во 2-й редакции «Ока церковного» (ГИМ. Усп. № 5; РГБ. Ф. 304/1. № 242, 243 и др.) 30 марта выписываются отпустительный тропарь и кондак И. Л., 2 самогласна поются в случае совпадения дня памяти И. Л. с субботним или воскресным днем. В слав. Минеех также помещаются самогласны, отпустительный тропарь, кондак с икосом и светилен И. Л. В первопечатном московском Типиконе 1610 г. последование И. Л. 30 марта описано максимально подробно; И. Л. назначаются 2 отпустительных тропаря, причем 2-й

является кондаком в греч. и нек-рых слав. источниках. В первых пореформенных московских изданиях Типикона (1682, 1695) 30 марта назначался кондак И. Л. 1-го гласа (из греч. Типикона). Впосл. указание на старый кондак 4-го гласа возвращается в Типикон, а в Минеех, начиная с издания 1691 г., помещаются оба кондака, причем кондак 1-го гласа — по 3-й песни канона.

В 4-ю Неделю Великого поста ранние редакции Иерусалимского устава, так же как и Типиконы студийской традиции, предписывают петь службу рядовому святому. В более поздних источниках появляется указание петь последование И. Л. из Минее 30 апр. В Романовом Типике (серб. перевод иерусалимского Типикона — РГБ. Ф. 270/II. № 27, XIV в.) последование И. Л. в 4-ю Неделю Великого поста имеет ряд праздничных черт: канон поется на 6, по 6-й песни — кондак, на хвалитех — самогласен, на литургии на блаженных назначается песнь из канона И. Л., чтения И. Л. В ранней редакции «Ока церковного» в этот день сразу после заглавия указано, что поется последование И. Л., однако в описании службы песнопения И. Л. не упоминаются. Во 2-й редакции «Ока церковного» в уставе службы 4-й Недели Великого поста практически ничего не изменилось, лишь было добавлено указание о чтении Апостола и Евангелия И. Л. на литургии. В первопечатном московском Типиконе 1610 г. под этим днем помещен устав соединения последования И. Л. со службой Октоиха и Триоди; на литургии на блаженных назначается песнь из канона И. Л., чтения И. Л. (без уточнения, указан лишь причастен Пс 111. 6b).

До сер. XVII в. последование И. Л. в слав. Постной Триоди не выписывалось. Начиная с московского издания 1656 г. оно печатается в Триоди, причем все песнопения подобраны в соответствии с греч. Триодью, что привело к несовпадению минейного и триодного тропарей И. Л. и самогласных стихир на вечерне. На литургии И. Л. назначаются: прокимен из Пс 149, Апостол Еф 5. 9–19, аллилуиарий со стихом из Пс 91, Евангелие Мф 4. 25 — 5. 12, причастен Пс 111. 6b.

Последование И. Л., содержащееся в совр. богослужебных книгах под 30 марта, включает: отпустительный тропарь плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа *Ταῖς τῶν δακρύων σου ροαῖς: (Глезы твои хъ те чьными);* кондак 1-го гласа *Καρπὸς ἀειθαλεῖς: (Плоды присноцветущи);* кондак 4-го гласа на подобен «Явился еси» *Ἐν τῷ ὕψει Κύριος τῆς ἐγκρατείας: (На высотѣ гдѣ воздержаніа);* только в слав. Минее с икосом; кондак 4-го гласа на подобен «Явился еси» *Ἵσπερ θεῖον κλίμακα: («Яко божественную лествицу...» — см., в частности, в Часослове (Венеция, 1832), а также: Амфилохий. Кондакарий. С. 100*

(отд. паг.); этот кондак выступает в качестве отпустительного тропаря 4-го гласа в изданиях: Устав. М., 1610, 1641 и Минее (МП). Март. Ч. 2. С. 286); каноны: в греч. Минее 1-го гласа, с акростихом *Κλίμαξ πέφηνος τῶν ἀρετῶν παμμακάρο* («Лествицу явил добродетелей всеблаженне»), к-рый предполагает наличие 2-й песни, однако в совр. греч. Минее она отсутствует, с именем автора (Климент) в богородичнах, ирмос: *ᾠδὴν ἐπινίκιον ἄσμεν: (Пѣснь повѣдннѣю поимъ);* нач.: *Καλῶς βδελυξάμενος τὸν κάτω κόσμον: («Добре отвратившись долнего мира»;* этот канон имеет 30 тропарей, не считая ирмосов и богородичных, каждый из к-рых связан по смыслу с соответствующей главой (степенью) «Лествицы» И. Л., в связи с чем в рим. издании греч. Минее (1898) была восстановлена 2-я песнь канона, а на полях выписаны степени «Лествицы»; в Минее венецианского издания (1852) отмечено, что в рукописях 30 марта выписывается тот же канон, что и в греч. Триоди в 4-ю Неделю Великого поста (см. также: *Ταμεῖον. Σ. 182–183*); в слав. Минее — канон авторства Игнатия, плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: *Υἱὸν διδοεύσας ὡσεὶ ζῆραν (Водѣ проиэдъ, іакъ сѣшѣ);* нач.: *Ἐν φωτὶ ἄλωφ καὶ νοητῷ (Во свѣтѣхъ невидѣственныхъ и ѹмннѣх);* цикл стихир-подобнов: 2 стихирь-самогласна (только в слав.); седален (разные в слав. и греч.); светилен (только в слав.).

Последование И. Л. в 4-ю Неделю Великого поста включает ряд песнопений с 30 марта: кондак 4-го гласа на подобен «Явился еси» *Ἐν τῷ ὕψει Κύριος τῆς ἐγκρατείας: (На высотѣ гдѣ воздержаніа);* канон авторства Игнатия, цикл стихир-подобнов, светилен; оригинальными являются отпустительный тропарь 1-го гласа *Τῆς ἐρήμου πολίτης: (Пѣстынный житѣль);* стихирь-самогласна, седален.

В рукописях встречаются песнопения И. Л., не вошедшие в совр. печатные издания богослужебных книг: анонимный канон плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: *Τῷ ἐκτινάξαντι ἐν θαλάσῳη: (Истрасшемъ въ море);* нач.: *Τὸν τεκτηνάμενον θεοσόφως ἐν θεωρίᾳ ἀρετῶν κλίμακα (Исковавшемъ бѣвдѣнни добродѣтели лѣствицю намъ (см.: АНГ. Т. 7. P. 320–328; Горский, Невоструев. Описание. Отд. 3. Ч. 2. С. 92), цикл стихир (Горский, Невоструев. Там же) и др. песнопения (см.: *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 234).**

**А. А. Лукашевич**

**Иконография.** Широкое почитание И. Л. в Византии и на Руси определило распространение его изображений, которые можно разделить на 2 группы: одиночные образы святого и изображения на тему «Лествицы». Для облика И. Л. характерны такие черты, как худое аскетическое лицо, высокий лоб, иногда с обозначением глубоких складок морщин и небольшими залысынами





(новгородская икона 2-й пол. XIII в. «Святые Иоанн Лествичник, Георгий и Власий Севастийский», ГРМ), клиновидная борода, обычно доходящая до груди или до пояса (фреска ц. Успения на Волотовом поле, 1363). Монашеское одеяние И. Л. составляют хитон, мантия, схи́ма с куколем на плечах или на голове (чаще в произведениях поздне- и поствизант. живописи, а также в отдельных древнерус. памятниках, как, напр., на иконе «Прп. Иоанн Лествичник» из мон-ря вмц. Екатерины на Синае, XV в.) и аналав. В руках И. Л. обычно держит крест,



Прп. Иоанн Лествичник.  
Роспись ц. Спаса Преображения  
на Ильине ул. в Вел. Новгороде.  
Мастер Феофан Грек. 1378 г.

свиток или книгу, как автор «Лествицы». В греч. иконописном подлиннике — Ерминия нером. Дионисия Фурнографита (ок. 1730–1733) — И. Л. назван старцем «с большою бородою» (Ерминия ДФ. С. 172). Рус. сводные иконописные подлинники (XVIII в.) сообщают об облике И. Л. в связи с описанием композиции «Лествицы»: «...подобием седа брада доле Власневы [сщмч. Власия Севастийского.— Авт.], в схиме, риза преподобническая» (Филимонов. Иконописный подлинник. С. 306; То же см.: *Большаков*. Подлинник иконописный. С. 84).

Иконография И. Л., как свидетельствует история его почитания, сложилась достаточно рано, но по сохранившимся памятникам проследивается не ранее X в. (см., напр., миниатюры из рукописей «Лествицы»: *Sinait. gr. 417*; *Vat. Chig. R IV 7* и др.). Единично, в рост он представлен в миниатюрах ряда рукописей в Минологии на февраль и март 2-й четв. XI в. (ГИМ. Син. Греч. № 183. Л. 263); в минологии Служебного Евангелия кон. XI в. (*Vat. gr. 1156. Fol. 304v*);

в Минологии 1327–1340 гг. (*Bodl. gr. theol. F. 1. Fol. 34v*).

В мозаичных и фресковых декорациях храмов образ И. Л. нередко помещался среди прославленных преподобных и аскетов. В мозаике кафоликона мон-ря Оснос Лукас (Греция, 30–40-е гг. XI в.) он представлен на арке у входа в наос, напротив прп. Макария Египетского, в рост как седовласый старец с заостренной бородой средней длины, в монашеской мантии, руки перед грудью ладонями вовне. В мозаиках кафоликона мон-ря Неа-Мони на о-ве Хиос (1042–1056) изображение И. Л. помещено в нартексе в арке вместе с преподобными Саввой Освященным и Пахомием Великим. Несмотря на значительные утраты в живописи лика, прослеживается тот же иконографический тип; в руках — крест. С крестом в правой руке и раскрытым свитком в левой И. Л. представлен в «Енклистре» мон-ря прп. Неофита на Кипре (ок. 1183), между преподобными Онуфрием Великим и Феодосием Великим. Со свитком И. Л. изображен: в ц. Богородицы Евергетиды мон-ря Студеница, Сербия (1208–1209); в ц. Богородицы Паммакарistos (Фетхие-джами) в К-поле (ок. 1315) — симметрично образу прп. Саввы Освященного; в ц. свт. Николая в Рамаче, Сербия (ок. 1395), — седовласый старец с немного завивающейся раздвоенной бородой и свернутым свитком в левой руке, симметрично образу прп. Макария Египетского; в ц. Успения Протата в Карее на Афоне (нач. XIV в.); в ц. Введения во храм в мон-ре Нова-Павлица в Брвенике, Сербия (до 1389). Образ И. Л. сохранился в церквях Успения мон-ря Трескавец близ Прилепа, Македония (между 1334 и 1343); Вознесения мон-ря Дечаны, Сербия (1348–1350); свт. Климента в Охриде (1378).

В иконописи образ И. Л. нередко бывает включен в состав избранных святых: на иконе «Святые отцы Синая» из мон-ря вмц. Екатерины на Синае (нач. XIII в.) представлен с крестом в правой руке, левая открыта ладонью вовне; на эмалевой пластине оклада мозаичной иконы с изображением ап. Иоанна Богослова из Великой Лавры прп. Афанасия на Афоне (XIV в.). Среди редких уцелевших единоличных образов — икона из мон-ря вмц. Екатерины на Синае (XV в.), где И. Л. представлен в темном монашеском облачении, в мантии с 3 пуговицами (редко встречающаяся деталь), с куколем на голове; пальцы правой руки сложены именовсловно, в левой — свернутый свиток. Редкость подобных изображений И. Л., а также особое значение этого святого для Синайского мон-ря позволяют предполагать, что эта икона была создана именно там.

В поствизант. живописи сохранялись основные особенности иконографии И. Л. Он представлен: в кафоликоне Великой



Прп. Иоанн Лествичник,  
вмц. Георгий и свт. Власий Севастийский.  
Икона. 2-я пол. XIII в. (ГРМ)

Лавры прп. Афанасия (1535, Феофан Критский с сыновьями Симеоном и Неофитом) — со свитком; в Метеорах в соборе свт. Николая мон-ря Анапавса (1527, Феофан Критский) и в ц. Преображения в мон-ре Русану (1546); в наосе собора Преображения монастыря Б. Метеоры (1552). Редкий пример изображения И. Л. с книгой можно видеть в росписи юж. стены ц. Успения в Каламбаке, Гре-



Прп. Иоанн Лествичник.  
Икона. XV в.  
(мон-рь вмц. Екатерины на Синае)

ция (XVI в.). На миниатюре в греко-груз. рукописи, т. н. Афонской книге образцов, он написан с заостренной бородой средней длины, с крестом в правой руке (РНБ. Q.I.58. Л. 47 об., 107 об., XV в.).



На Руси широкое почитание И. Л. существовало уже в домонг. период. Так, образ преподобного был включен в систему росписи ц. Спаса на Нередице в Вел. Новгороде (1199). Он изображен на фресках собора Рождества Богородицы в Снетогорском монастыре в Пскове (1313); в ц. Успения на Волотовом поле (1363) — в медальоне на юж. стороне северо-зап. столба и в композиции «Сон Иакова», где И. Л. помещен у подножия лестницы с ангелами, в его руках развернутый свиток с текстом хвалы Богородице — «Небесной Лестнице», к-рой Господь сошел на землю; в Троицком приделе ц. Спаса на Ильине улице в Вел. Новгороде (1378, Феофан Грек), в программе росписи были представлены образы столпников и аскетов — преподобных Макария Египетского, Арсения Великого, Пахомия Великого, Ефрема Сирина. Во фресках алтарной преграды Успенского собора Московского Кремля (1513–1515) И. Л. представлен с учительным жестом правой руки и свитком в левой руке, в ряду 20 преподобных. В соборе Рождества Пресв. Богородицы Ферапонтова мон-ря И. Л. изображен с обнаженной головой, со свитком в левой руке, рядом с прп. Ефремом Сирином, на сев. подкупольной арке (1502, Дионисий и сыновья).

И. Л. представлен во мн. храмовых росписях XVII–XVIII вв.: в Троицком соборе Данилова мон-ря в Переславле-Залесском (1662–1668) — на сев.-зап. столбе; в ц. Воскресения Господня в Ростове (70–80-е гг. XVII в.) — в оконном проеме; в ц. ап. Иоанна Богослова (1683) Архирейского дома в Ростове — в алтаре, рядом с прп. Иоанном Кушником, и в наосе и в др.

Наиболее ранний из известных иконописных образов И. Л. представлен на новгородской иконе «Святые Иоанн Лествичник, Георгий и Власий» (2-я пол. XIII в., ГРМ). И. Л. благословляет правой рукой, в левой — книга; его изображение намного превосходит по размеру фигуры святых Георгия и Власия, стоящих по сторонам, что свидетельствует об особом почитании И. Л. и, возможно, о предназначении этого образа для посвященной ему церкви (см.: *Гладышева Е. В.* Икона «Иоанн Лествичник, Георгий и Власий»: Вопросы иконографии // *Искусствознание*. 1999. № 2. С. 498–509). На этой иконе у И. Л. большой высокий лоб, достаточно редкие седые волосы с залысинами. На иконе-таблетке «Святые Иоанн Лествичник, Иоанн Дамаскин, Артемий Великий» из Софийского собора в Новгороде (2-я пол. XV в., НГОМЗ) И. Л. написан с удлиненной, слегка раздвоенной бородой, благословляет правой рукой, в левой — свернутый свиток. В ряде икон И. Л. представлен на полях или рядом с ними: «Рождество Богоматери» и «Рождество

Христово» (обе — XV в., ГТГ); «Богоматерь Одигитрия Грузинская» (кон. XV в., из ц. Входа Господня в Иерусалим в Каргополе, ВГИАХМЗ).

С сер. XVI в. происходит увеличение числа изображений И. Л. В его честь был наречен старший сын царя Иоанна IV Грозного — царевич Иоанн (1554–1582). Сохранилась мерная икона царевича, написанная при его рождении, — «Св. Иоанн Лествичник» (сер. XVI в. под



Прп. Иоанн Лествичник.  
Икона. 1554 г., XIX в. (ГММК)

записью XIX в., оклад 1554, ГММК). С именем царевича связывается создание изображения И. Л., выполненного на овальном 3-слойном сардониксе, украшавшем лицевую сторону иконы-мощевика. Иконы И. Л. находились в ц. во имя прп. Иоанна Лествичника в Кирилловом Белозерском мон-ре, построенном на средства сыновей Иоанна Грозного (1569–1572), а также в ц. во имя прп. Иоанна Лествичника в Московском Кремле (колокольня Ивана Великого), существовавшей с 1329 г.

На иконе «Святые Иоанн Лествичник и Савва Стратилат, предстоящие Спасу» из сольвычегодского Благовещенского собора (нач. XVII в., СИХМ) И. Л. изображен с непокрытой головой, короткими волосами, удлиненной, слегка раздвоенной бородой; с раскрытым свитком в руке (текст на свитке: «Восходите,



Святые Иоанн Лествичник  
и Савва Стратилат. Икона. Нач. XVII в.  
(СИХМ)

восходите, услышите, братия...» представляет собой фрагмент из Слова 30 «Лествицы»).

В иконописи Синодального периода И. Л. нередко изображали на заказных иконах и в составе избранных святых.

**Иконография «Лествицы».** До нас дошло много иллюстрированных списков сочинения И. Л., в к-рых обычно помещались 1–2 миниатюры с изображением лестницы и/или И. Л. на фронтисписе или в композициях, иллюстрирующих текст. В 7 манускриптах визант. времени есть развернутые иллюстративные циклы, отображающие различные моменты покаяния, аскезы и нравственного совершенствования монаха. Ряд рукописей содержат миниатюры, подробно иллюстрирующие Покаянный канон — поэтический текст, являющийся свободным переложением 5-й гл. «Лествицы». Этот текст следует традиц. форме канона, создание к-рой приписывается архиеп. прп. Андрею Критскому (*Martin*. 1954. P. 3–4, 128–149).

Наиболее распространенным типом иллюстрации являлась композиция с ведущей к небу лестницей и восходящими по ней монахами, многие из к-рых низвергались, соблазняемые бесами; традиционно на этой миниатюре изображали И. Л. — внизу у лестницы либо на одной из верхних ступеней. В ряде рукописей X–XI вв. выполнены графические схематичные или орнаментированные изображения лестницы на одной странице с текстом; каждая из 30 ступеней соответствовала одной из глав сочинения: *Sinait. gr. 417. Fol. 13v, X в.; Vat. Chig. R IV 7. Fol. 115v, X в.; Paris. gr. 1069. Fol. 3v, X в.; Paris. Coislin. 88. Fol. 12v, XI в.; Paris. Coislin. 265. Fol. 240, 1037 г.; и др.* С XI в. эта композиция нередко занимала целый



лист: Princeton. Garrett. 16. Fol. 4, 1081 г.; Washington. Freer Gallery of Art. De Ricci 10. Fol. 10, XI в.; Ath. Vatop. 376. Fol. 421v, рубеж XI и XII вв. Нередко эта миниатюра являлась единственной, как, напр., в рукописях: Paris. gr. 1158. Fol. 256v, XII в.; Vindob. Theol. gr. 207, XIV в.; ГИМ. Син. Греч. № 146. Л. 278 об., 1285 г.; Ath. Vatop. 368. Fol. 178v, XIII в. (рис. пером).

В начале текста «Лестницы» иногда присутствовало изображение И. Л., сидящего за столом и пишущего книгу, по образцу изображений евангелистов: Athen. Ven. Fol. 15v, XI в.; Vat. gr. 1754. Fol. 2v, кон. XI — нач. XII в.; Paris. Coislin. 88. Fol. 1v (на фоне Синайского монастыря); Ambros. Cod. B 80 sup. Fol. 13v, кон. XI — нач. XII в.; Ath. Vatop. 376. Fol. 14v, рубеж XI и XII вв.; Ath. Stauronik. 50. Fol. 11v, XIV в.; Ambros. gr. 387, XV в.; Washington. Freer Gallery of Art. De Ricci 10. Fol. 10. В одном из манускриптов (Sinait. gr. 417. Fol. 13v) И. Л. представлен в медальоне с широким орнаментальным обрамлением, фронтально, погрудно, с открытыми перед грудью ладонями. В нек-рых рукописях встречается изображение И. Л., наставляющего братию: Vat. gr. 394. Fol. 132, кон. XI в.; Vat. Ross. 251. Fol. 13, кон. XI — нач. XII в., и мн. др. На фронтисписе рукописи из Синайского монастыря вмц. Екатерины (Sinait. gr. 418. Fol. 2v, 1136–1155 гг.) И. Л. представлен вручающим свою книгу Иисусу Христу.

Среди ранних манускриптов с развернутым иллюстративным циклом наибольшую известность получила рукопись из Ватиканской б-ки (Vat. gr. 394, кон. XI в.), в начале к-рой помещены миниатюры: лестница, по к-рой восходят монахи ко Христу, восседающему на престоле (Fol. Fv), портрет пишущего И. Л. (Fol. 6v), сцена получения И. Л. письма от прп. Иоанна Раифского (Fol. 5). В миниатюрах Слова 1 «Об отречении от жития мирского» представлены И. Л., рассказывающий об отречении от мира, оставляющий семью монах, стоящий на 1-й ступени инок (Fol. 7, 7v, 12); Слова 2 «О беспристрастии...» — И. Л., наставляющий братию, Страшный Суд, инок на 2-й ступени (Fol. 12v, 14v); Слова 3 «О странничестве, то есть уклонении от мира» — странники, подстерегающие спящего монаха демоны, «погоня за тенью» (Fol. 14v, 17v–18v); Слова 4 «О послушании» — аллегория послушания, история послушного вора (Fol. 19, 20v–21v); Слова 5 — более 20 миниатюр на тему покаяния (Fol. 41–51v); Слова 6 «О памяти смерти» — инок на 6-й ступени, И. Л. с монахами, аллегория молчания (Fol. 54v); Слова 7 «О плаче» — инок на 7-й ступени (Fol. 62). Иллюстрации Слов 8–30 включают сцены наставления: Слова 8 «О безгневи и кротости» — с аллегориями умиротворения и кротости



Прп. Иоанн Лествичник наставляет братию. Миниатюра из «Лествицы». Кон. XI в. (Vat. gr. 394. Fol. 132)

(Fol. 62); Слова 9 «О памятозлобии» — с аллегорией злобы (Fol. 66); Слова 10 «О злословии и клевете» — с аллегорией клеветы (Fol. 67v); Слова 11 «О многоглаголании и молчании» — с аллегориями болтливости и молчания (Fol. 69v); Слова 12 «О лжи» — с прор. Давидом и монахом на лестнице с аллегорией лжи (Fol. 71, 72); Слова 13 «Об унынии и ленности» — с аллегорией лени, лежащей у ступеней лестницы (Fol. 72); Слова 14 «О любезном для всех и лукавом владыке, чреве» — с аллегорией обжорства, сценой грехопадения и изгнания из рая (Fol. 74, 78); Слова 15 «О нетленной чистоте и целомудрии...» — с монахом на лестнице, у подножия к-рой лежит персонификация природы (φύσις) (Fol. 78v, 89v); Слова 16 «О сребролюбию» — с персонификациями пороков — алчности и неверия (Fol. 89v); Слова 17 «О нестяжании» — с прав. Иовом, к-рому ангел протягивает мученический венец (Fol. 90v); Слова 18 «О нечувствии» — с аллегорией нечувствия (Fol. 92); Слова 19 «О сне, о молитве и псалмопении...» — с аллегорией молитвы, побивающей сон (Fol. 94); Слова 20 «О бдении телесном...» — с изображениями методов бодрствования (Fol. 95, 95v); Слова 21 «О малодушной боязливости...» — с аллегорией робости (Fol. 97); Слова 22 «О многообразном тщеславии» — с аллегориями тщеславия и гордыни (Fol. 98); Слова 23 «О безумной гордости» — с аллегорией гордыни (Fol. 102, 105); Слова 24 «О кротости, простоте и незлобии... и о лукав-

стве» — с аллегориями простоты и простодушия (Fol. 107); Слова 25 «Об искоренителе страстей, высочайшем смиренномудрии...» — с аллегорией смирения (Fol. 109v); Слова 26 «О рассуждении помыслов и страстей, и добродетелей» — с 2 сценами наставления без аллегорических фигур, одна из к-рых включает изображение пьющего оленя (Fol. 117, 123, 132); Слова 27 «О священном безмолвии души и тела» — с фигурой И. Л., указывающего на лестницу, в одной из 3 учительных сцен (Fol. 135v, 138, 138v); Слова 28 «О матери добродетелей, священной и блаженной молитве...» — с персонификациями благочестия и молитвы, а также инока на 28-й ступени, получающего венец от аллегии молитвы (Fol. 144, 149); Слова 29 «О земном небе, или о Богоподражательном бесстрастии и совершенстве...» — с аллегорией бесстрастия в овальной мандорле (Fol. 149v); Слова 30 «О союзе трех добродетелей, то есть о вере, надежде и любви» — с аллегорическими фигурами веры, надежды и любви (Fol. 151v, 154). На последней миниатюре И. Л. изображен стоящим на самом веру лестницы, у престола Господа (Fol. 155). Как доказал Дж. Мартин, все миниатюры не буквально иллюстрируют текст, но опираются на широкий круг традиц. изображений. Так, напр., присутствующие во мн. миниатюрах дракон или пасть, пожирающая грешников, ни разу не упоминаются в сочинении И. Л., а восходят к композициям на тему Страшного Суда.

В рукописи из Парижской национальной б-ки (Paris. Coislin. 263, 1059 г.) сохранились 4 полностраничные миниатюры: по 2 восходящим к небесному сегменту лестница взбираются иноки (Fol. 8r, 9v); И. Л. обменивается посланиями с прп. Иоанном Раифским (Fol. 8v–9r). Иллюстрации к отдельным главам (изображения лестницы, инициалы, образы и сцены на полях) выполнены в рисуночной манере. Так, на полях Слова 4 «О блаженном и приснопамятном послушании» (Fol. 25) изображены 2 монаха, стоящие перед 3-м, сидящим слева; Слова 14 — монах, держащий кубок и сидящий под лестницей с 13-ю ступенями — аллегория обжорства (Fol. 72v); Слова 19 — монах в позе оранта (Fol. 142v); Слова 20 — молящийся инок (Fol. 144v); Слова «К пастырю» — монах с книгой и крестом в руках (Fol. 147v).

В рукописи из б-ки Принстонского ун-та (Princeton. Garrett. 16, 1081 г.) есть миниатюры к Словам 1 (Fol. 9), 2 (Fol. 15v), 3 (Fol. 18 v, не сохр., 22), 4 (Fol. 23v), 5 (Fol. 52, не сохр.), 6 (Fol. 63v), 7 (Fol. 66v), 8 (Fol. 76), 9 (Fol. 81), 10 (Fol. 82v), 11 (Fol. 85v), 12 (Fol. 86), 13 (Fol. 87), 14 (Fol. 89, 93v), 15 (Fol. 94), 16 (Fol. 107v), 17 (Fol. 108v), 18 (Fol. 110), 19 (Fol. 112), 20 (Fol. 113v), 21 (Fol. 115v), 22 (Fol. 116v), 23 (Fol. 121v, 125), 24 (Fol. 128),



25 (Fol. 130v, не сохр.), 26 (Fol. 140, 154, 165), 27 (Fol. 169v, 173, 173v), 28 (Fol. 180v), 29 (Fol. 187), 30 (Fol. 190v); на Л. 194 — лестница; на Л. 194v — И. Л. и прп. Иоанн Раифский.

Подробные миниатюры на темы Покаянного канона сопровождают текст «Лествицы» кон. XI — нач. XII в. (Vat. gr. 1754. Fol. 4–19). Миниатюры к тексту каждой главы имеются также в рукописи 1136–1155 гг. (Sinait. gr. 418).

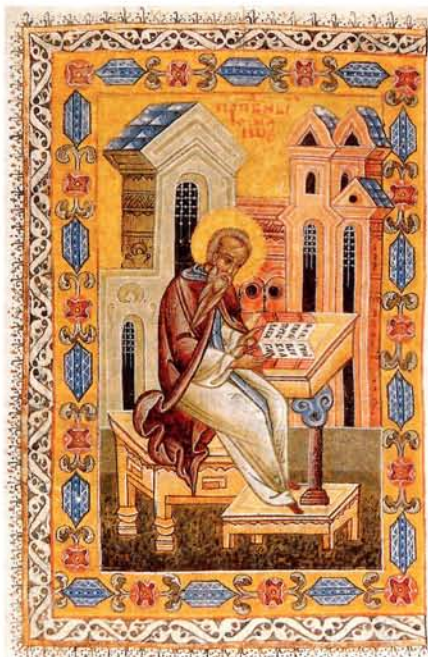
Афонскую рукопись (Ath. Stauronik. 50, XIV в.) украшают 40 миниатюр, 35 из к-рых иллюстрируют главы книги, на 1-й — изображение лестницы с поднимающимися монахами; на 2 миниатюрах представлен И. Л. в рост (Fol. 3, 233v), на одной — И. Л., сидящий и пишущий книгу (Fol. 11v); в конце рукописи И. Л. представлен вместе с прп. Иоанном Раифским (Fol. 217). Текст и иллюстративный цикл этой рукописи близки рукописи Vat. gr. 394.

Миниатюры с изображением И. Л. и прп. Иоанна Раифского присутствуют также в рукописях: Vat. Ross. 251. Fol. 1r, 2v. XI — нач. XII в.; Paris. Suppl. gr. 1279. Fol. 8v — 9r, посл. четв. XVII в.

На сюжет «Лествицы» сохранилась единственная визант. икона — «Небесная лестница прп. Иоанна Лествичника» (кон. XII в.) из мон-ря вмц. Екатерины на Синае. На иконе представлена ведущая в небеса лестница из 30 ступеней, по к-рой устремляются ввысь монахи, но многие из них, улавливаемые бесами, не достигнув цели, падают вниз. На самом вершине лестницы — И. Л., к-рого благословляет Христос, изображенный в небесном сегменте, за И. Л. следует архиеп. Синайский Антоний, по инициативе которого была выполнена икона. В нижней части представлена группа монахов, вверху — ангелы.

В поствизант. время изображения на тему «Лествицы» нередко встречаются в росписях храмов, напр., во фресках трапезной Великой Лавры прп. Афанасия (1512) и мон-ря Дохиар на Афоне (1568); в нек-рых румын. обителях.

Известны также неск. икон поствизант. периода на этот сюжет: икона из мон-ря Дечаны (1596; Белградский народный музей); 2-сторонняя греч. икона из мон-ря Пантократор на Афоне (XVI в.; на лицевой стороне — Успение Пресв. Богородицы). В уникальную композицию этой иконы помимо лестницы с поднимающимися по ней монахами и бесов, вьющихся вокруг лестницы и подхватывающих не удержавшихся от греха, включено изображение Синайской горы, являвшейся местом подвигов И. Л., с образами прор. Моисея, лицезрящего Богоматерь в Неопалимой Купине, прп. Пахомия с ангелом и ангелов, служащих у мощей вмц. Екатерины; в нижней части, вероятно, представлена базилика Синайского мон-ря со стоящей около нее братией.



Прп. Иоанн Лествичник за написанием «Лествицы». Миниатюра из «Лествицы». 70-е гг. XVI в. (ГИМ. Чуд. № 224, Л. 16)

Среди иллюминированных манускриптов поствизант. времени значительное место занимают рукописи с иллюстрациями к Покаянному канону: Athen. Bibl. Nat. 1395. Fol. 1–16v, XV–XVI вв. (рисунки пером); Athen. Bibl. Nat. 742. Fol. 62–74, XVII в. (рисунки пером).

Композиция «Видение Лествицы» благодаря аскетическому и эсхатологическому содержанию иллюстрируемого текста имела большое значение для древнерус. лит. и иконописной традиций. На Руси слав. переводы «Лествицы» были известны с раннего времени, особое распространение они получили с XIV в. К этому времени принадлежит болг. список «Лествицы» (РНБ. Погод. № 1054, сер. XIV в.), где сохранились 2 миниатюры с изображением И. Л., стоящего у лестницы со ступенями, на к-рых надписаны названия пороков и добродетелей, и И. Л. с раскрытым свитком в руках перед группой монахов. В рукописи «Лествицы» из НГОМЗ (нач. XV в.) есть миниатюра с изображением автора (Л. 156 об.), но в отличие от множества миниатюр визант. периода, где И. Л. изображался пишущим, здесь святой представлен в рост, в монашеском одеянии, с непокрытой головой, правая рука поднята (жест оратора), в левой — раскрытый свиток с текстом: «Всходити, всход[ы] те[ ]...» Рукопись из собрания В. А. Десницкого (РГБ. Ф. 439. Оп. 2. Карт. 21. № 1. 341, 1-я четв. XV в.) украшена 2 миниатюрами: «Наставление Иоанна Лествичника братии» (на фоне храма) и «Лествица» (Л. 1 об., 11). Две аналогичные миниатюры включены в рукопись «Лествицы» И. Л. со Сло-

вами Иоанна Кассиана Римлянина и отшельника Филимона (РНБ. Погод. № 1058. Л. 13 об.— 14, 80-е гг. XV в.). В сцене наставления И. Л. изображен на полукруглом амвоне перед одноглавым храмом, на свитке в его руках текст: «Но въздем со усердием и верою, молю умнаго и небеснаго...». Портрет И. Л. в рост, со свернутым свитком в левой руке имеется в рукописи «Лествицы» из собрания гр. А. С. Уварова (ГИМ. Увар. 447/192/181. Л. 1 об., XV в.). В рукописи из Лисицкого мон-ря (РГБ. Рум. Ф. 256. № 200. Л. 12 об., 1431 г.) сохранилось графическое изображение «Лествицы» с названием каждой из глав книги, как в древних манускриптах. На миниатюре из рукописи, содержащей «Лествицу» и Паренесис прп. Ефрема Сирина, вложенной Герасимом (Замыцким) в Троице-Сергиев монастырь (РГБ. Ф. 304/1. № 162. Л. 8 об., нач. XVI в.; атрибутируется Г. В. Поповым артели Дионисия), И. Л. представлен с развернутым свитком на ступенях храма, от к-рого к небесам по 30-ступенчатой лестнице поднимаются монахи; достигших небес встречает Иисус Христос, падающих же поглощает дракон с разверстою пастью. Изображение И. Л. есть в рукописи из Чудова мон-ря (ГИМ. Чуд. 224, 70-е гг. XVI в.). В рукописной кн. «Лествица Иоанна Лествичника с дополнениями» (1622) из Николо-Угрешского мон-ря (ГИМ. Епарх. 60 223. № 454) помещена миниатюра, на к-рой изображены лестница, развернутое изображение небес с Христом, Богородицей и апостолами, ад.

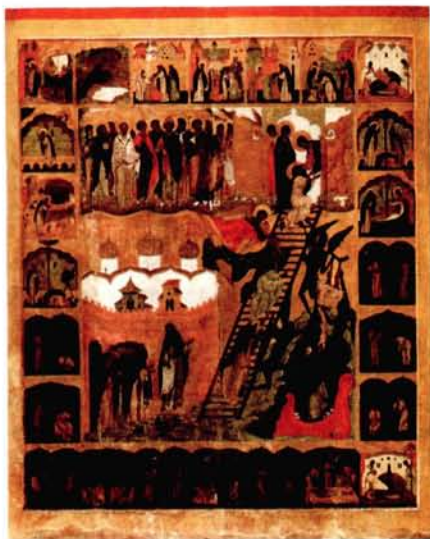
В XVII в. появились печатные книги с гравюрами на тему «Лествицы»: «Триодь Постная» (Триодьон) и «Лествица» (Киево-Печерский мон-рь, 1627), «Лествица» (с гравюрой Ф. И. Попова по рис. Т. Аверкиева, М., 1647), «Триодь Постная» (с гравюрой работы В. Л. Ушакевича, Львов, типография Ставропигийского братства, 1664).

Композиция «Лествица» нередко воспроизводилась на стенах рус. храмов. Так, на юж. стене зап. галереи Благовещенского собора Московского Кремля (1547–1551) представлены в клеймах, имеющих форму келий, светлые фигуры отшельников в покаянных позах, олицетворяющих 5-ю ступень лестницы (покаяние). В XVII в. сюжеты на тему «Лествицы» появились в росписях поволжских храмов: цикл «Видение Лествицы», состоящий из 30 сцен, в «каморе» в ц. свт. Николая Чудотворца (Никольи Надеина) в Ярославле (1640–1641); в Троицком соборе Ипатьевского мон-ря в Костроме, рядом со «Страшным Судом» (ок. 1652, артель Василия Ильина); «Видение Лествицы» в Троицком мон-ре в Калязине (1654, артель Василия Ильина).

В иконописи сюжеты на тему «Видение Лествицы» присутствуют на отдельных иконах XV–XVI вв. На иконе сер.



XVI в. «Видение Лествицы», возможно созданной в Москве (ГРМ, из собрания Н. П. Лихачёва), И. Л. представлен стоящим около храма (или в пространстве храма?). Подробное изложение событий Жития И. Л. содержит икона «Видение прп. Иоанна, с житием и монашескими подвигами» (посл. треть XVI — нач. XVII в.; РГИАХМЗ); житийный цикл открывает сцена прощания с родителями — И. Л. с братом отправляются «во учение», иллюстрируется история ко-



Видение Лествицы прп. Иоанном Лествичником, с житием и монашескими подвигами. Икона. 2-я пол. XVI в. (РГИАХМЗ)

раблекрушения, после к-рого спасшиеся братья решили стать монахами; в др. клеймах рассказывается о предсказании И. Л. игуменства, чудесном спасении им ученика Моисея, изображаются сцены монашеских подвигов. На иконе «Лествица прп. Иоанна со страдальцами» кон. XVII—XVIII в. из Выгорецки (часовни д. Шелтопорог Медвежьегогорского р-на Карелии) (МИИРК) сцена «Видения» смещена в верхний угол и по размерам приравнена к клеймам подвигов.

На иконе «Прп. Иоанн Лествичник» («Проповедь прп. Иоанна Лествичника и Лествица Небесная») (2-я пол. XVIII в., ЦАК МДА) преподобные, поднимающиеся по лестнице, показаны с крыльями, что соответствует тексту «Видения прп. Иоанна Колова» («Угодно в очах Божиих дело сие...»: Сокровища ЦАК МДА. Серг. П., 2004. С. 166–167); И. Л. представлен у лестницы перед группой иноков с учительным жестом и раскрытым свитком в руке (начало текста: «Внимайте, братие, себе...»).

В русских памятниках обычно большое внимание уделяется изображению небес: на иконе «Видение Лествицы» (кон. XVII — нач. XVIII в., Сев. Понезжье, АМИИ) в небесном сегменте представлен восседающий на престоле

Господь, встречающий иноков; в композиции «Видение прп. Иоанна Лествичника» на 4-частной иконе (1-я треть XVII в., Музей икон, Реклингхаузен, Германия) Христос на престоле, в небесном сегменте изображен в окружении Богоматери, св. Иоанна Предтечи, апостолов и ангелов. На др. иконах И. Л. представлен стоящим у храма с непокрытой головой и с раскрытым свитком в руке.

Сюжеты «Лествицы» встречаются также в догматических композициях, связанных с темой Страшного Суда. Так, в нижнем ряду сев. алтарной двери из Введенской ц. Кириллова Белозерского мон-ря, созданной в 1607 г. старцем Трифоном (КБМЗ), «Видение Лествицы райской» располагается рядом с «Пещерой кающихся в Раифском монастыре»; И. Л. с развернутым свитком в левой руке показан стоящим на небольшом ступенчатом возвышении, на фоне светлого храма; все изображения снабжены развернутыми текстами.

Особое значение сюжет «Лествицы» получил в старообрядческом искусстве. Так, на иконе «Видение прп. Иоанна Лествичника» (кон. XVIII — нач. XIX в., ГРМ) каждая из 30 ступеней пронумерована и сопровождается надписью в соответствии с названием глав книги. И. Л. изображен слева, в куколе, с развернутым свитком. В верхней части иконы представлен Иисус Христос с ангелами, встречающий достигших небес иноков; справа от них широкая панорама белокаменного града с садом — Небесный Иерусалим, за стенами к-рого в «палатках» — святые, удостоившиеся райского блаженства. Похожая композиция



Проповедь прп. Иоанна Лествичника и видение Лествицы. Икона. 2-я пол. XVIII в. (ЦАК МДА)

имеется на иконе «Видение Лествицы» (3-я четв. XIX в., Мстёра, собрание М. Де Буара (Елизаветина)).

Вниманием к тексту отличается старообрядческая икона «Видение Лествицы»



Видение Лествицы прп. Иоанном Лествичником. Икона. Кон. XVII — нач. XVIII в. (АМИИ)

(нач. XIX в., с. Гуслицы (?), собрание М. Де Буара (Елизаветина)), на к-рой надписи не только сопровождают каждую ступень лестницы, но и плотно заполняют верхнюю часть фона и все поля. Небеса изображены с открывшимися вратами, Спаситель в окружении святых и ангелов встречает поднимающихся по лестнице иноков. Очевидно, эта сложная иконография восходит к древним образцам и отчасти близка к иконе из АМИИ. На сюжет «Лествицы» написана старообрядческая икона «Избранные святые и Видение прп. Иоанна Лествичника» (XIX в., ГИМ).

Лит.: Martin J. R. The Illustration of the Heavenly Ladder of John Climacus. Princeton, 1954; Михайлович Д. Црква у Рамањи: Нови споменик сликарства Моравске школе // Саопштења Републичког завода за заштиту споменика културе. Београд, 1956. Књ. 1. С. 147–155; Вздориов 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. 171–198; Богдановић Д. Јован Лествичник у византијској и старој српској књижевности. Београд, 1968; Heppell M. The Rila Manuscripts of the «Lestvica» (Scala Paradisi) // Bsl. 1971. Vol. 32. P. 276–283; Попов Г. В. Дионисий и моск. миниатюра: Иллюстрация «Лествицы» в рукописи Герасима Замыцкого — памятник белозерского периода деятельности артели художника // ДРИ. М., 1972. [Вып.:] Рукописная книга. С. 256–286; Бабућ Г. О портрети у Рамањи и једном виду инвеституре владара // ЗЛУ. 1979. Књ. 15. С. 151–177; Лихачева В. Д. Болгарская миниатюра 2-й пол. XIV в. с изображением Иоанна Климакса // Българско средновековие: Българско-съветски сб. в чест на



70-годушнина на проф. Ив. Дуйчев. София, 1980. С. 349–353; *Саенко Л. П.* К истории слав. перевода «Лествицы» Иоанна Сирийского // Русско-болг. связи в области книжного дела. М., 1981. С. 51–57; *Иванова К.* Български, сръбски и молдо-влахийски кирилски ръкописи в сбирката на М. П. Погодин. София, 1981. С. 308–325; Рус. искусство XV–XX вв.: Из фондов ГРМ. Л., 1989. С. 25–216. Ил. 3; Из коллекций акад. Н. П. Лихачева: Кат. выст. / ГРМ. СПб., 1993. С. 169. Кат. 376; *Платонов В. Г.* Иконопись // Культура староверов Выга: Кат. Петрозаводск, 1994. С. 15. Примеч. 37; *Смирнова Э. С.* Лицевые рукописи Вел. Новгорода: XV в. М., 1994. Кат. 1, 2, 13; *Пуцко В. Г.* Лествица райская Иоанна Лествичника в ранней старообрядческой иконописи // Старообрядчество: История, культура, современность: Мат-лы 6-й науч.-практ. конф. М., 2002. С. 293–298; То же // Кижский вестн. Петрозаводск, 2002. № 7. С. 148–152; *Byzantium: Faith and Power (1261–1557)* / Ed. H. C. Evans. N. Y., 2004. Cat. 239. P. 383–384; *Образы и символы старой веры: [Кат. выст.].* СПб., 2008. Кат. 182; *Иконы Рыбинска.* Рыбинск, 2009. Кат. 1. С. 36–39; Русские иконы в собрании М. Де Буара (Елизаветина): Кат. выст. / Авт.-сост.: Н. И. Комашко, А. С. Преображенский, Э. С. Смирнова. М., 2009. Кат. 106, 159; Тысяча лет рус. паломничества: [Кат. выст.] / ГИМ. М., 2009. Кат. 651.

*Н. В. Герасименко, И. А. Орецкая*

**ИОА́НН ЛИД** [Лидиец; греч. Ἰωάννης ὁ Λυδός] (ок. 490, Филадельфия в Лидии, ныне Алашехир, Турция — между 557 и 561, К-поль), визант. ритор, чиновник, писатель. Сын некоего Лаврентия (мнение о том, что И. Л. носил имя Лаврентий, основано на неверном прочтении сообщения о нем в «Библиотеке» свт. Фотия; *Phot. Bibl. Cod.* 180). Большинство сведений о жизни И. Л. содержится лишь в его трактате «О магистратах». В возрасте 21 года, ок. 511 г., И. Л. переехал в К-поль, где рассчитывал сделать карьеру на чиновной службе. Получил образование ритора; кроме родного греческого прекрасно владел латынью. В К-поле посещал лекции по философии Платона и Аристотеля у философа Агапия, ученика Прокла. Нек-рое время служил в штате писцов (*μεμориάλιος*; лат. *memorialis*) при имп. дворце. В кон. 511 или в нач. 512 г. был принят в канцелярию нового префекта претория Востока Зотика, также выходца из Филадельфии. И. Л. получил должность секретаря (*ταχυγράφο*; *exceptor*) в юридическом департаменте префектуры претория, а вскоре после этого был назначен главным хартулярием (*πρώτος χαρτουλάριος*; *chartularius princeps*), что было необычно для его юного возраста, поскольку 2 др. хартулярия префектуры были уже пожилыми

и опытными людьми. И. Л. отвечал за текущие дела, вел регистрацию всех посетителей префекта, от имени префекта вел офиц. переписку на латыни с синклитом (сенатом), организовывал работу скорописцев в ведомствах имп. дворца. Новые должности позволили И. Л. быстро увеличивать свое состояние; Зотик был префектом всего ок. года, но за это время И. Л. заработал официально и получил в виде «подарков» более 1 тыс. золотых солидов. Тогда же И. Л. написал несохранившийся панегирик в честь Зотика. По протекции Зотика И. Л. вступил в брак и получил приданое в 100 фунтов золота. Тем не менее после отставки Зотика в 512 г. И. Л. был вынужден вернуться к должности обычного секретаря в префектуре претория Востока. Ок. 517 г., при префекте претория Сергии, И. Л. получил должность хартулярия скринии. Вероятно, близкие отношения связывали И. Л. и с префектом Фокой (занял должность в янв.—окт. 532). Карьера И. Л. пострадала при префекте Иоанне Каппадокийце (апр. 531 — янв. 532, окт. 532 — май 541), который был одним из ближайших советников имп. Юстиниана I (527–565). Иоанн провел ряд реформ в аппарате ведомства, в результате чего наиболее важные дела перешли в ведение чиновников финансового департамента (*scriniarii*), в то время как юристы (*exceptores*), в т. ч. И. Л., стали играть менее значимые, вспомогательные роли. И. Л. находил возможности для занятий лит-рой, что постепенно позволило ему войти в круг приближенных имп. Юстиниана (527–565). В нач. 30-х гг. VI в. И. Л. был приглашен ко двору, чтобы произнести энкомий в честь делегации аристократов из Рима. Тогда же (ок. 532) он получил заказ на создание истории последней византийско-персид. войны и побед ромеев. Успехи этого и др. выступлений И. Л., в т. ч. его панегирики в честь Юстиниана (не сохр.), позволили ему рассчитывать на протекцию уже со стороны императора. Вероятно, ок. 543 г. Юстиниан отправил письмо префекту претория Востока Гавриилу, в котором особо отметил службу И. Л. в префектуре и при дворе, а также то, что И. Л. достоин дальнейшего продвижения и отличий. Вскоре И. Л. был назначен преподавателем (*διδάσκαλος*) латыни к-польской высшей школы (ун-та) на Ка-

питолии с сохранением его прежних должностей. Тем не менее добиться более существенного карьерного роста И. Л. не удалось; он был этим разочарован, что нашло отражение в произведении «О магистратах». В кон. 551 или в нач. 552 г. И. Л. вышел в отставку и получил почетный чин корникулярия (*cornicularius*), к-рый являлся высшим для чиновника-юриста. На склоне лет полностью посвятил себя лит. деятельности.

Крупнейшее произведение И. Л. — трактат «О магистратах, или о властях государства ромеев» (*Περὶ ἀρχῶν (или ἐξουσιῶν) τῆς Ῥωμαίων πολιτείας*; *De magistratibus populi Romani*), начат в дек. 554 г. и завершен между 557 и 561 гг. Сохранился в рукописи *Paris. sup.* 257 (IX–X вв.). Тема произведения — адм. устройство Римского гос-ва от легендарной эпохи Энея до правления Юстиниана, происхождение и история различных должностей, их юридический статус, а также многочисленные личные воспоминания о службе в эпоху Юстиниана. И. Л. демонстрирует обширную эрудицию антиквара, представляет множество сведений (иногда достоверных, иногда мифических) о гос. институтах Рима. Автор неоднократно подчеркивает стремление научить правильным формам делопроизводства, которые повсеместно нарушаются в его время, корректному отношению к мелочам. Наибольшее внимание уделено развитию института префектуры претория Востока с IV в. до современности, чему посвящена 3-я книга трактата. И. Л. показывает свое разочарование службой, результатами своей карьеры и состоянием дел в гос. управлении к сер. VI в.

Известны также 2 трактата И. Л. 40-х гг. VI в., посвященные префекту претория Востока Гавриилу. Кн. «О месяцах» (*Περὶ τῶν μηνῶν*; *De mensibus*; сохр. фрагментарно) — подробное описание традиц. античного римского календаря, праздников и обычаев, а также объяснение происхождения и смысла этих традиций. Кн. «О знаменьях» (*Περὶ διοσημείων*; *De ostentis*) носит также антикварный характер; посвящена описанию античных сведений об астрологии, о божественных явлениях. Сочинения содержат важные сведения о календарных системах Римской империи и Византии; они оказали большое влияние



на последующее развитие визант. традиций исчисления времени, на изучение истории и создание всемирных хроник.

Сочинения И. Л. были известны свт. Фотию (IX в.; *Phot. Bibl. Cod.* 180), к-рый считал его хорошим стилистом и находил его работы небезынтересными для любителей подобного рода специальной лит-ры. Также его тексты упоминаются в визант. словаре «Суда» (X в.; *Suidae lexicon* / Ed. A. Adler. Lpz., 1928–1938. Т. 2. Р. 465).

Соч.: *De magistratibus populi Romani libri tres* / Ed. R. Wünsch. Lpz., 1903. Stuttg., 1967; *Idem* / Ed. I. Bekker. Bonn, 1837, 1924. (CSHB; 27); *Liber de ostentis et calendaria Graeca omnia* / Ed. C. Wachsmuth. Lpz., 1897. P. 3–160; *Liber de mensibus* / Ed. R. Wünsch. Lpz., 1898. P. 1–184; *On Powers or the Magistracies of the Roman State* / Ed. A. C. Bandy. Phil., 1983; *Des magistratures de l'État Romain* / Éd. M. Dubuisson, J. Schamp. P., 2006. 3 t. (CUF. Sér. gr.; 450–452).

Лит.: *Wünsch R.* Zu Lydus de ostentis // *BZ.* 1896. Bd. 5. S. 410–421; *Cumont F.* Lydus et Anastase le Sinaïte // *BZ.* 1929/1930. Bd. 30. S. 31–34; *Jones A. H. M.* The Roman Civil Service (Clerical and Sub-Clerical Grade) // *JRS.* 1949. Vol. 39. P. 38–55; *Stein E.* Histoire du Bas-Empire. P., 1949. Т. 2. P. 729–734, 838–840; *Corney T. F.* Bureaucracy in Traditional Society: Romano-Byzantine Bureaucracy Viewed from Within. Т. 3: John the Lydian: On the Magistracies of the Roman Constitution. Sydney, 1965. Lawrence (Kansas), 1971; *Tsirpanlis C. N.* John Lydos on the Imperial Administration // *Byz.* 1974. Vol. 44. P. 479–501; *Удальцова З. В.* Идеино-политическая борьба в ранней Византии (по данным историков IV–VII вв.). М., 1974; *она же.* Из византийской хронографии // *ВВ.* 1984. Т. 45. С. 54–65; *Hunger.* Literatur. Bd. 1. S. 251; *PLRE.* Vol. 2. P. 612–615; *Caimi J.* Burocrazia e diritto nel De magistratibus di Giovanni Lido. Mil., 1984; *Kaster R. A.* Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity. Berkeley, 1988. P. 306–309; *Maas M.* John Lydus and the Roman Past: Antiquarianism and Politics in the Age of Justinian. L.; N. Y., 1992; *Wallinga T.* The Date of Joannes Lydus' «De magistratibus» // *RIDA.* 1992. Ser. 3. Т. 39. P. 359–380; *Schamp J.* Les Trévires à Byzance: A propos of Jean le Lydien, Des magistratures, I, 50 // *Byz.* 1996. Vol. 66. P. 381–408; *Clout D.* A Pattern of Error in Joannes Lydus: the Parricide Quaestors // *Mélanges de droit romain et d'histoire ancienne: Hommage à la mémoire de A. Magdelain.* P., 1998. P. 91–108; *Rochette B.* Justinien et la langue latine: À propos d'un prétendu oracle rendu à Romulus d'après Jean le Lydien // *BZ.* 1997. Bd. 90. S. 413–415; *idem.* Jean le Lydien, Caton, Varron et Servilius (Jean le Lydien, De magistratibus, I, 5) // *BZ.* 1998. Bd. 91. S. 471–474; *Burgmann L., Gastgeber Ch., Diethart J.* Lexikographische Testimonia der Werke des Joannes Lydos // *FM.* 1998. Bd. 10. S. 213–238; *Kelly Chr.* Ruling the Later Roman Empire. Camb. (Mass.), 2004; *Вальденберг В. Е.* История визант. полит. лит-ры, в связи с историей филос. течений и законодательства. СПб., 2008. С. 143–146.

И. Н. Понов

## ИОАНН ЛИКОПОЛЬСКИЙ

[Иоанн Ликийский, Иоанн Прозорливый; греч. Ἰωάννης ὁ ἐν Λυκῶ τῇ πόλει, ὁ Λυκοπολίτης] († 394 или 395), прп. (пам. 27 марта; пам. греч. 6 февр.; пам. зап. 27 марта; пам. копт. и эфиоп. 21 хатура или хедара, т. е. 17 нояб.), один из самых известных егип. подвижников IV в. Сведения о нем сохранились в греч., лат. и коптских источниках. На основании личных впечатлений от встречи с И. Л. незадолго до его смерти были составлены пространные описания (можно сказать, жития) автором «Истории египетских монахов» (*Hist. mon. Aeg.* 1) и *Палладием*, еп. Еленопольским (*Palladius.* Lausaic. 35). Если автор «Истории египетских монахов» описывал свои впечатления вскоре после посещения И. Л., то Палладий опирался на воспоминания более чем 20-летней давности. Об И. Л. также говорится в сочинениях *Созомена* и блж. *Феодорита* Кирского. Упоминает об И. Л. и *Евагрий Понтийский*. Важнейшие из лат. источников – перевод «Истории египетских монахов» *Руфина Аквилейского* с собственными дополнениями и произведения прп. *Иоанна Кассиана Римлянина* «Установления общежительные» (*Ioan. Cassian.* De inst. coenob. IV 23–26) и «Собеседования» (*Idem.* Collat. XXIV 26). И Руфин, и прп. Иоанн Кассиан провели в егип. мон-рях по неск. лет, но, хотя И. Л. был жив во время их пребывания в Египте, подвижники скорее всего не были знакомы с ним лично. На копт. языке (саидском диалекте) существовала обширная подборка посвященных И. Л. текстов, к-рая включала его Житие (или Жития) и энкомий. Однако из этого собрания до нас дошли лишь отдельные фрагменты, в к-рых представлены как эпизоды «Истории египетских монахов» и «Лавсаика», так и неизвестные греко-лат. традиции факты биографии святого. Достоверных данных о времени и месте создания этих произведений, так же как и об их авторе (или авторах), не сохранилось (о возможных гипотезах см.: *Peeters.* 1936). Трудно оценить историческую ценность этих, зачастую легендарных, рассказов. Сведения об И. Л. содержатся также в копто-араб. и эфиоп. Синаксарях.

Несмотря на относительно богатую источниковую базу, воссоздать биографию И. Л., как и мн. др. подвижников этой эпохи, достаточно

сложно. Даже наиболее подробные описания в «Истории египетских монахов» и «Лавсаике» зачастую противоречат друг другу. Более того, источники иногда смешивают И. Л. с прп. *Иоанном Коловом*, делая их героями одних и тех же событий.

В 394 г., согласно «Истории египетских монахов», И. Л. было ок. 90 лет (т. е. он род. ок. 304), а по свидетельству Палладия, ему в это время было 78 лет (в таком случае датой рождения является 316). И. Л. происходил из г. Ликополь (копт. Сиут, ныне Асьют) в В. Египте. В юности он работал плотником, а его брат выучился ремеслу красильщика, к-рое, по свидетельству копт. Жития, было семейным. В возрасте 25 лет И. Л. отрекся от мира и 5 лет провел в различных мон-рях. Коптская традиция называет местом его первоначальных подвигов *Скут*, однако упоминаемые в качестве его наставников некие Исидор и Пимен не могут быть отождествлены с известными одноименными подвижниками, поскольку 1-й вряд ли был значительно старше И. Л., а 2-й был намного младше его. Впосл. И. Л. возвратился в родной город и поселился в 5 милях от него в гористой и труднодоступной местности. Согласно Палладию, ему было в этот момент ок. 30 лет, согласно Руфину – 40. Здесь он соорудил себе келью, состоящую из 3 помещений: для молитвы, для житейских нужд и для работы. В копто-араб. Синаксаре сообщается, что келью И. Л. построили монахи соседнего мон-ря Эль-Ханада, к-рые также приносили подвижнику еду. Косвенное подтверждение тому, что вокруг И. Л. постепенно сложилась община нуждающихся в его духовном руководстве, можно найти в рассказе Палладия об особом, выстроенном братией помещении для ожидающих встречи с ним. И. Л. провел в затворе всю оставшуюся жизнь, принимая посетителей лишь по субботам и воскресеньям и беседуя с ними через небольшое окошко.

Более всего И. Л. прославился пророческим даром, о котором сообщают все без исключения источники. Этого дара он удостоился, проведя в затворе 30 лет. Наиболее известны пророчества, данные им имп. *Феодосию I Великому* о победе над узурпаторами Максимом (388) и Евгением (394). Согласно Созомену, к преподаванию в Ликополь ездил могуще-







ственный фаворит имп. Феодосия евнух Евтропий, чтобы узнать, будет ли побежден Евгений. И. Л. предсказал Феодосию не только победу, но и скорую смерть. Преподобный открывал будущее военачальникам, приходившим к нему, чтобы получить совет о ведении военных действий против совершавших набеги кочевников, а также жителям округи, в т. ч. относительно разлива Нила и предстоящего урожая.

Прп. Иоанн Кассиан подчеркивал, что этого дара И. Л. удостоился благодаря добродетели послушания, приводя в качестве одного из примеров неоднократно встречающийся в патристической лит-ре сюжет о том, как ученик поливал по приказу своего аввы сухую палку, посаженную тем в землю. Все детали этого рассказа напоминают аналогичную историю с аввой Аммою и прп. Иоанном Коловом, с тем только отличием, что в данном случае сухая палка, несмотря на регулярный полив, так и не принялась, а авва, приведенный в изумление послушанием своего ученика, выдернул ее из земли и приказал более не поливать.

И. Л. также отличался прозорливостью, видя людские помыслы. Он стяжал дар исцелений, но никогда не совершал их явно, избегая мирской славы, а благословлял масло и отдавал его просителям. Преподобный не принимал женщин, однако иногда, снисходя к их просьбам, давал им наставления, являясь во сне, как это произошло с женой трибуна.

Аскетическое учение И. Л. достаточно традиционно для егип. отцов того времени. И. Л. считал, что смирение есть первейшая из заповедей Спасителя. Помимо приводимых прп. Иоанном Кассианом примеров послушания И. Л. наиболее полно воззрения этого святого сформулированы в беседе с 7 иноками, приведенной в «Истории египетских монахов». И. Л. подчеркивал необходимость молитвы и предостерегал от рассеяния в мыслях, к-рое препятствует ищущим совершенства приближаться к Богу. Инок должен бороться с помыслами, мешающими его общению с Богом, в свою очередь эти помыслы свидетельствуют о том, что монах не окончательно отрекся от мира. Во избежание тщеславия И. Л. советовал монахам удаляться в безлюдные места. В подкрепление своих слов он приводил 3 примера, 2 из к-рых касались отшельников,

достигших высот духовного совершенства, но поддавшихся искушению и падших. Один из 2 иноков, не веря в силу покаяния, вернулся в мир, а другой смог преодолеть искушение и, возвратившись в свою пещеру, продолжил подвиги. В заключение этой беседы И. Л. сравнивал 2 типа подвижников, отдавая предпочтение ведущим созерцательную жизнь: «...прекрасен тот подвижник, который постоянно подвигается в миру, совершает добрые дела, являет братскую любовь и упражняется в подвигах странноприимства, любви и милосердия... и ведет жизнь, чуждую соблазнов. Хорош такой человек и даже прекрасен, ибо он на деле исполняет заповеди, однако он заботится о земном. Воистину лучше него и более велик человек созерцательный, который от практических дел поднялся к умозрению, представив другим думать о насущном, а сам, отвергшись себя и забыв о себе, печется о небесном; он, свободный от всего, предстоит перед Богом... Достигнув такого состояния, человек проводит всю свою жизнь с Богом, по Божией воле живет и непрестанно воспеваает Бога» (цит. по: История египетских монахов. 2001. С. 22).

В копто-араб. Синаксарях говорится о духовной дружбе И. Л. с *Шенутой*, архим. *Белого мон-ря*, а написанное Бесой Житие Шенуты упоминает о том, как он посетил «своего сотоварища-пророка апу Иоанна» (Изречения египетских отцов. 2001. С. 147).

И. Л. умер вскоре после предсказанной им победы имп. Феодосия I над Евгением, о чем имеются прямые указания в «Истории египетских монахов», но, согласно копт. полемической антихалкидонитской традиции, подвижник является современником IV Вселенского Собора (451) и сторонником монофизитов. Согласно той же традиции (нашедшей отражение и в сир. варианте), имп. Маркиан (450–457) отправил к И. Л. своего посланника, чтобы узнать, чью сторону ему принять. И. Л. предрек ему долгое правление, если тот примет сторону монофизитов, однако халкидониты подкупили посланника, и Маркиан встал на их сторону, лишь на смертном одре узнав об обмане (*Crum W. E. Coptic Texts Relating to Dioscorus of Alexandria // Proc. of the Society of Biblical Archaeology. L., 1903. Vol. 25. P. 268–271, 274; Nau F. Histoire*

*de Dioscore // J. asiatique. P., 1903. Sér. 10. T. 1. P. 48–50).*

Как показали исследования И. Осера, корпус произведений, приписываемых И. Л., на самом деле принадлежит не ему, а, вероятно, сир. автору, известному под именем Иоанна Отшельника (Пустынника).

Несмотря на распространенность почитания И. Л. среди коптов и эфиопов в ср. века, в совр. копт. календаре его память отсутствует. В греч. стижных Синаксарях память И. Л. и посвященное ему двустишие содержатся под 6 февр. (*Νικόδημος. Συναξαριστής. T. 3. Σ. 229*). В лат. Мартирологах имя И. Л. встречается либо под 19 марта (Мартиролог Флора Лионского), либо под 27 марта (Мартиролог Адона Вьеннского, Римский Мартиролог). Под 27 марта сведения об И. Л. были собраны в *Acta Sanctorum* и под этой датой в посл. были внесены свт. Димитрием Ростовским в Четьи-Минеи. Ист.: ВHG, N 2189–2190; ВНО, N 514–515; ActaSS. Mart. T. 3. P. 692–699; PG. 65. Col. 233; *Palladius. Lausiac. P. 100–106; SynAlex. Vol. 2. P. 321–329; SynAlex. (Forget). Vol. 1. P. 139, 143–148; Budge E. A. W. The Book of the Saints of the Ethiopian Church. Camb., 1928. T. 1. P. 268–270; T. 2. P. 431–432; Till W. C. Koptische Heiligen- und Martyrlegenden. R., 1935. Tl. 1. S. 138–154; 1936. Tl. 2. S. 137–140. (OCA; 102, 108); *Theodoret. Hist. eccl. V 25; Sozom. Hist. eccl. VI 28. 1; VII 22. 6–8; Hist. mon. Aeg. P. 9–35* (рус. пер.: История египетских монахов / Пер.: Н. А. Кулькова. М., 2001. С. 8–23); *Le Synaxaire ethiopien / Ed. G. Colin // PO. 1988. T. 44. Fasc. 3. N 199. P. 343–345; Rufin. Hist. mon. P. 247–275* (рус. пер.: *Руфин. Жизнь пустынных отцов. М., 1998. С. 58–89*); ЖСв. Март. С. 553–570; Изречения египетских отцов. 2001. С. 95–96. Лит.: *Peeters P. Une vie copte de St. Jean de Lycopolis // AnBoll. 1936. Vol. 54. P. 359–381; Hausherr I. Aux origines de la mystique syrienne: Grégoire de Chypre ou Jean de Lycopolis? // OCP. 1938. Vol. 4. P. 497–520; *Muyldermans J. Un texte grec inédit attribué à Jean de Lycopolis // RechSR. 1953. T. 41. P. 525–530; idem. A propos d'un texte grec attribué à Jean de Lycopolis Muyldermans, Joseph // Ibid. 1955. T. 43. P. 395–401; *Sauget J.-M. Giovanni di Licopoli // BiblSS. Vol. 6. Col. 818–822; Devos P. La «servante de Dieu» Poemenia d'après Pallade: la tradition copte et Jean Rufus // AnBoll. 1969. Vol. 87. P. 189–212; idem. Fragments coptes de l'Historia monachorum: (Vie de S. Jean de Lycopolis) // Ibid. P. 417–441; idem. Feuilles coptes nouveaux et anciens concernant de St. Jean de Nivoue // Ibid. 1970. Vol. 88. P. 153–187; idem. St. Jean de Lycopolis et l'empereur Marcien // Ibid. 1976. Vol. 94. P. 303–316; idem. De Jean Chrysostome à Jean de Lycopolis: Chrysostome et Chalkédôn // Ibid. 1978. Vol. 96. P. 389–403; idem. Jean de Lycopolis revisité: Nouveaux feuillets du «Codex B» // Ibid. 1988. Vol. 106. P. 183–200; idem. John of Lycopolis // CoptE. Vol. 5. P. 1363–1366; *Guy J.-Cl. Jean de Lycopolis // DSAMDH. T. 8. Col. 619–620;*****





Luisier Ph. Jean de Lycopolis: derniers fragments parisiens réunis par le Père Devos // Aegyptus Christiana: Mélanges d'hagiographie égyptienne et orientale dédiés à la mémoire du P. Devos. Gen., 2004. P. 175–193.

А. Б. Ванькова

**ИΟΑΝΝ ΜΑΥΡΟΠΟΔ** [греч. Ἰωάννης ὁ Μαυρόποδος] (после 1000? — после 1081?), свт. (пам. греч. 5 окт.), митр. Евхаитский, визант. писатель, интеллектуал.

**Источники.** Наиболее информативными источниками сведений об И. М. являются его сочинения: обширное собрание речей, эпиграмм и писем, сохранившееся в рукописи Vat. gr. 676, XI в. Среди адресатов писем, расположенных автором в хронологическом порядке, — наиболее видные общественные деятели и интеллектуалы эпохи *Иоанн Ксифилин*, *Михаил Пселл* и другие. В критическом издании текстов И. М., осуществленном А. Карпозилосом на основе Vat. gr. 676, опубликованы 74 письма; в то же время письма, не вошедшие в сборник, также представляют немалый интерес (см.: *Spadaro M. D.* Un'epistola di incerta attribuzione (Sathas. N 202) ed una semiedita (Sathas. N 203) // *JÖB.* 1981. Bd. 30. S. 157–167). При составлении собрания с намерением ввести письма в оборот в качестве лит. текстов И. М. опустил надписания, поэтому в большинстве случаев отождествление адресатов остается спорным. Другая группа источников представлена сочинениями ученика и друга И. М. Михаила Пселла: «Хронографией», письмами (относятся к периоду митрополичьего служения И. М.) и Похвальным словом Иоанну, митр. Евхаитскому (создано после 1075). Некоторые сведения можно почерпнуть также из службы И. М., составленной его племянником китонитом и имп. нотарием Феодором.

**Биография.** Несмотря на обилие и разнообразие источников, подробности биографии И. М. являются предметом научной полемики. Наиболее полные реконструкции были предложены Я. Н. Любарским и Карпозилосом, с одной стороны, и А. П. Кажданом — с другой. Основное расхождение между реконструкциями — датировка избрания И. М. митрополитом Евхаитским: согласно Любарскому и Карпозилосу, это произошло ок. 1050 г., при имп. *Константине IX Мономахе*, как считает Каждан, — несколько позже,

в 60-х гг. XI в., при имп. *Константине X Дуке* (ср. оригинальную теорию Э. Фольери, согласно которой И. М. покинул К-поль уже в нач. 1044). Основываясь на одних и тех же источниках (нередко весьма неоднозначных), ученые приходят к противоположным выводам. Классическим примером может служить адресованное И. М. послание № 34 Михаила Пселла, к-рое датируется 1050 или 1068 г. (гипотеза Р. Анастаси) в зависимости от того, как трактовать риторический пассаж Пселла о «луне», занявшей место над «блистательной четой» (см.: *Karpozilos.* 1994. P. 54–58; *Любарский.* 2002. С. 244. Примеч. 11).

И. М. род. в Пафлагонии, предположительно в Клавдиополе (*Follieri.* 1967. P. 6; согласно Карпозилосу, указания на Клавдиополь относятся не к И. М., а к его дяде, епископу этого города: *Καρπόζηλος.* 1982. Σ. 23–24), однако уже в ранней юности переехал в К-поль, где завершил образование. Неск. лет спустя И. М. открыл в своем доме в К-поле школу. Точная дата неизвестна, но очевидно, что это произошло до 1034 г., когда туда пришел учиться Михаил Пселл, с тех пор их связывала крепкая дружба. После 1043 г. благодаря посредничеству Пселла И. М. был приближен ко двору имп. *Константина IX Мономаха* и принял участие в создании юридической школы в мон-ре вмч. Георгия в Манганах. Большинство исследователей склонны признавать за И. М. авторство устава этой обители, к-рый был написан в форме имп. законодательного постановления (новеллы). Наиболее ранняя датировка его создания (2-я пол. 1043) принадлежит Фольери, наиболее поздняя (апр. 1047) — Ж. Лефору. В дек. 1047 г. И. М. в качестве придворного ригора составил речь о восстании Льва Торника, в которой призвал императора проявить милость и человеколюбие по отношению к соратникам мятежника (*Iohannis Euchaitorum Metropolitae.* N 186. P. 178–195).

Согласно Любарскому, после отставки *Константина Лихуда* в 1050 г. положение И. М., равно как и его друзей и сподвижников Пселла и Ксифилина, значительно ухудшилось. И. М. был вынужден принять назначение в Евхаиты, к-рое воспринимал как ссылку. После отъезда И. М. из К-поля его переписка с Пселлом стала интенсивнее. Судя

по ней, И. М. надеялся вернуть себе прежнее положение, а Пселл выступал за него ходатаем перед императором (защищал от клеветников из Евхаит; готовил аудиенцию у императора; рассказывал в письмах, как император отнесся к посланиям И. М. из Евхаит).

И. М. вернулся в К-поль после 1075 г. и принял постриг в мон-ре св. Иоанна Предтечи в квартале Петра. Именно ему приписывается энкомий основателю этого монастыря прип. Вару (*BHG,* N 212), впрочем, возможно, эта атрибуция ошибочна (*Lequeux.* 2002).

Год смерти И. М. неизвестен. Согласно сказаниям об установлении праздника Трех святителей (*BHG,* N 746x — 746y), совместное празднование 30 янв. было введено благодаря видению, к-рого И. М. удостоился в царствование имп. Алексея I Комнина, т. е. после 1081 г. Это сообщение подтверждается тем, что И. М. проявлял особое внимание к этому празднику и составлял службы и похвалы Трем святителям (*BHG,* N 747; *Iohannis Euchaitorum Metropolitae.* N 178. P. 106–119; *BHG,* N 747b, 748k, 748u). Служба, составленная в честь И. М. племянником Феодором, помещена в рукописи Vat. Palat. gr. 138 под 5 окт., следов., возможно, это и был день кончины И. М.

**Наследие.** И. М. атрибутируется обширный корпус текстов, включающий как светские, так и религ. произведения различных жанров. Среди первых особенно важны написанное двенадцатисложником этимологическое сочинение и эпиграммы. По большей части они относятся к правлению *Константина IX Мономаха* и посвящены различным событиям, связанным с жизнью предстателей двора или знакомых И. М.: это эпитафии (знакомым чиновникам, императору, самому себе); стихи, посвященные различным реликвиям, принадлежащим императору (реликварию Честного Креста, иллюминированному Евангелию), и живописным изображениям (портрету *Константина IX* в Евхаитах; Христу, коронуемому *Константина IX* и Зою; ср. мнение Г. Цандиласа, полагающего, что в последнем случае речь идет о портрете *Михаила VII Дуки: Τσαντήλας Γ.* Ο Ἰωάννης Μαυρόποδος καὶ ἡ απεικόνιση τῶν αυτοκράτορων στο ναὸ τοῦ Αρχαγγέλου Μιχαήλ στο Σωσθένειο τῶν 11 αἰῶνα // *ΔΧΑΕ.* 2005. Т. 26. Σ. 327–338). Отдельную груп-







пу составляют эпиграммы, в к-рых И. М. рассказывает о своей жизни («На собственный дом, что продал и покинул», «Как вновь обрел дом», «Как впервые был представлен императорам» и др.) и творчестве («На исправленные книги», «На разорванного рукопись», «На ту же рукопись, склеенную вновь», «Как отступился от сочинения хронографии» и др.). Из ряда эпиграмм мы узнаем о лит. вкусах и пристрастиях И. М. Одна из наиболее известных эпиграмм посвящена Платону и Плутарху, о спасении к-рых автор молит Христа, «ибо они и словом, и образом жизни близки Твоим законам» (Iohannis Euchaitorum Metropolitae. N 43. P. 24).

Религ. произведения И. М. также весьма разнообразны. С большой вероятностью ему принадлежит ок. 160 канонов, среди к-рых особое место занимают «венки» канонов – группы из 8 канонов на 8 гласов, написанных в честь к.-л. праздника или святого. Сохранились составленные И. М. «венки» канонов св. Иоанну Предтече, ап. Петру, ап. Павлу, свт. Иоанну Златоусту, свт. Николаю Чудотворцу. И. М. принадлежат большие циклы канонов Пресв. Богородице (более 60) и Иисусу Христу (более 20); по 2 канона на праздник Трех святителей, свт. Василию Великому, вмч. Феодору Тирону, свт. Григорию Богослову, вмч. Димитрию Солунскому; отдельные каноны вмч. Феодору Стратилату, прп. Иосифу Песнописцу, бессребреникам Косме и Дамиану, вмч. Георгию и др. (полный список см.: *D'Aiuto F.* 1994. P. 22–25). Большинство канонов, составленных И. М., 4-го плагального (т. е. 8-го) гласа, 2-я песнь в них отсутствует. В канонах И. М. использует акростих, в конце к-рого обычно помещает собственное имя (Ἰωάννου или Ἰωάννης). Значительная часть канонов И. М. не издана, а многие изданы с неверной атрибуцией (напр., Иоанну Дамаскину). В совр. богослужебных книгах содержится лишь неск. канонов И. М., напр. канон Пресв. Богородице и 2 канона Трех святителям под 30 янв. (см.: Μπυαῖον. Ἰωαννᾶριος. Σ. 442–457; Миняя (МП). Янв. Ч. 2. С. 511–524), 2 канона вмч. Феодору Тирону в 1-ю субботу Великого поста (см.: Τριψῆδιον. Σ. 135–141; Триодь Постная (МП). Ч. 1. Л. 135 об.– 151 об.). Др. излюбленный жанр И. М. – поэтические экфрасисы, посвященные изображениям святых (великомучеников Фео-

дора Тирона и Феодора Стратилата, обнявшихся апостолов Петра и Павла, свт. Василия Великого, плачущей Богоматери, ап. Павла, диктующего апостолам Луке и Тимофею, святых бессребреников и др.) и сюжетов, связанных с важнейшими церковными праздниками (Рождеством Христовым, Богоявлением, Воскресением, Вознесением и др.).

Среди прозаических агиографических сочинений И. М. особенно важны похвалы святым, связанным с Евхаитами, прежде всего вмч. Феодору Тирону, к-рому И. М. посвятил 3 похвалы: ВHG, N 1770 (произнесена в 1-ю субботу Великого поста в воспоминание о чуде с коливом), ВHG, N 1771 (произнесена 8 июня, т. е. в день памяти не Феодора Тирона, а Феодора Стратилата) и ВHG, N 1772 (посвящена евхаитскому изображению мученика, отличающемуся от иных тем, что святой представлен пешим, а не в седле). Также И. М. принадлежит похвала благочестивой евхаитской жене Евсевии, похоронившей Феодора Тирона (ВHG, N 632). И. М. – автор ряда Житий современных ему святых, напр. прп. *Дорофея Нового* († 1045).

Составленные по различным поводам проповеди И. М. являются источником, содержащим информацию о взаимоотношениях Византии и печенегов. Так, речь, произнесенная в 1047 г. в день памяти вмч. Георгия Победоносца (ВHG, N 686), повествует о чуде, к-рое помогло Константину IX подчинить печенегов, когда те в 1046 г. перешли Дунай: подобно тому как это произошло при Константине Великом, в небе над визант. войском возник крест, варвары в ужасе бросили оружие и затем просили о крещении.

Соч.: Vita S. Dorothei Junioris // PG. 120. Col. 1051–1074; Sermo in SS. Deipare dormitionem // Ibid. Col. 1075–1114; Versus Iambici // Ibid. Col. 1119–1200; Epigrammata // Ibid. Col. 1199–1200; Iohannis Euchaitorum Metropolitae Quae in codice Vaticano Graeco 676 supersunt / Descripti P. de Lagarde. Gött., 1882. Amst., 1979; *Follieri E., ed.* Giovanni Mauropode: Otto canoni paraclitici a N. S. Gesù Cristo. R., 1967. (Archivio italiano per la storia della pietà; 5); Canzoniere / Trad. di R. Anastasi. Catania, 1984; Discorso per Basilio, Gregorio e Giovanni Christostomo / Introd. trad. di R. Anastasi // Cultura e politica nell'XI sec. a Bisanzio: Versioni di testi di Michele Psello e Giovanni di Euchaita. Catania, 1988. P. 47–49; Epistulae / Ed., transl., comment. A. Karpozilos. Thessal., 1990. (CFHB; 34); *D'Aiuto F.* Tre canoni di Giovanni Mauropode in onore di santi militari. R., 1994. (Boll. dei classici; 13. Suppl.); *idem.* Un canone di Giovanni Mauropode in onore dei ss. Cosma e Damiano // RSBN. 2000. N. S. Vol. 37. P. 99–157.

Ист.: *Psellos M.* Chronographie ou histoire d'un siècle de Byzance (976–1077) / Texte établi et trad. par É. Renauld. P., 1926–1928. Vol. 1–2; *idem.* Scripta minora magnam partem adhuc inedita / Ed. E. Kurtz, F. Drexel. Mil., 1936–1941. 2 vol.; *idem.* Orationes panegyricae / Ed. G. T. Dennis. Stuttg.; Lpz., 1994. P. 143–174; *Mercati S. G.* Ufficio di Giovanni Mauropode Euchaita composto dal nipote Teodoro // Memorial L. Petit: Mélanges d'histoire et d'archéologie byzantines. Bucarest, 1948. P. 347–360. Лит.: *Reitzenstein R.* M. Terrentius Varro und Johannes Mauropus von Euchaita. Lpz., 1901. Aahen, 1974; *Hussey J.* The Canons of John Mauropous // JRS. 1947. Vol. 37. P. 70–73; *Beck.* Kirche und theol. Literatur. S. 555–556; *Follieri E.* Sulla novella promulgata da Costantino IX Monomaco per la restaurazione della Facoltà giuridica a Costantinopoli // Studi in onore E. Voltera. Mil., 1971. T. 2. P. 647–664; *eadem.* The «Living Heirmologion» in the Hymnographic Production of John Mauropus, Metropolitan of Euchaita // Studies in Eastern Chant. 1979. Vol. 4. P. 54–75; *Любарский Я. Н.* К биографии Иоанна Мавропода // Bbl. 1973. Vol. 4. С. 41–51; *Shepard J.* John Mauropus, Leo Tornicius and an alleged Russian Army: the Chronology of the Pecheneg Crisis of 1048–1049 // JÖB. 1975. Bd. 24. S. 61–89; *Kazhdan A.* Once More about the «Alleged» Russo-Byzantine Treaty (ca. 1047) and the Pecheneg Crossing of the Danube // Ibid. 1977. Bd. 26. S. 65–77; *idem.* Some Problems in the Biography of John Mauropus // Ibid. 1993. Bd. 43. S. 87–111; *Lefort J.* Rhétorique et politique: Trois discours de Jean Mauropus en 1047 // TM. 1976. T. 6. P. 265–303; *Lemerle P.* «Le gouvernement des philosophes»: notes et remarques sur l'enseignement, les écoles, la culture // Cinq études sur le XI<sup>e</sup> siècle byzantin. P., 1977. P. 193–248; *Καρπόζιλος Α.* Συμβολή ἐπὶ τῆ μελέτῃ τοῦ βίου καὶ τοῦ ἔργου τοῦ Ἰωάννου Μαυροπόδος. Ἰωάννινα, 1982; *Anastasi R.* Michele Psello al metropolitano di Euchaita (Epist. 34) // Studi di filologia bizantina. 1988. Vol. 4. P. 105–120. (Quaderni del Sicularum Gymnasium; 16); *Karpozilos A.* The Biography of Ioannes Mauropus again // Ἑλληνικά. 1994. T. 44. P. 51–60; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 229; *Безобразов П. В., Любарский Я. Н.* Две книги о Михаиле Пселле. СПб., 2001; *Lequeux X.* Jean Mauropus, Jean Mauropodès et le culte de S. Baras au monastère du Prodrome de Pétra à Constantinople // AnBoll. 2002. Vol. 120. N. 1. P. 101–109; *Παναγιώτης Α. Δ.* Ο Ἰωάννης Μαυροπόδος ὑμνογράφος τοῦ Ἁγίου Νικολάου. Αθήνα, 2008.

Л. В. Луховицкий

**ИОАНН МАКСЕНЦИЙ** [лат. Ioannes Maxentius], архим., лидер группы монахов из пров. М. Скифия (совр. Добруджа, Румыния), которые в 1-й пол. VI в. отстаивали теопасхитскую формулу (см. *Теопасхизм*). Подробности жизни И. М. неизвестны. В источниках И. М. и его последователи упоминаются только в связи с теопасхитскими спорами между 518 и 523 гг.

Скифские монахи во главе с И. М. получили известность в К-поле в 518 г. как ревностные приверженцы Халкидона, которые предлагали





для толкования Халкидонского ороса ввести в церковное употребление формулу: «Един от Святой Троицы пострадал (или был распят) во плоти» — и т. о. отвести от правосл. вероучения обвинения монофизитов в том, что Халкидонский Собор якобы восстановил скрытое несторианство. Против позиции скифских монахов выступили к-польские монахи-акимиты, а также диак. собора Св. Софии Виктор и прибывший в К-поль Патерн, еп. г. Томы (ныне Констанца, Румыния), лично знавший И. М. и его сторонников. О спорах в К-поле известно гл. обр. из документов папского посольства, к-рое прибыло в К-поль в марте 519 г. для восстановления общения Церквей после *акакианской схизмы*. И. М. составил апологию «Исповедание о Христе», к-рая с особым письмом была представлена папским легатам (*Ioannes Maxentius. De Christo professio; Epistola ad legatos sedis apostolicae* // PG. 86A. Col. 75–86). В апологии И. М. писал, что предлагаемая формула не является проявлением неуважения к Халкидону или утверждением, что орос неточно определяет правосл. веру. Объявлялась анафема тем, кто противопоставляли Халкидонскому оросу др. исповедания или считали его текст неполным. Группа скифских монахов отрицала обвинения оппонентов в попытках пересмотреть Халкидонский орос. Анафема Пелагию и Целестию должна была быть понятна папским легатам, знакомым с зап. ересями, тем более что пелагианство было осуждено *Вселенским III Собором* в Эфесе вместе с несторианством. Т. о. скифские монахи хотели подчеркнуть свою неприязнь к учению Нестория, в чем их пытались обвинить монофизиты. В апологии осуждался также Феодор Мопсуестийский как отступник от апостольского учения; его взгляды в значительной мере повлияли на несторианство. В конце апологии И. М. объявил об осуждении своих оппонентов диак. Виктор и еп. Патерна.

Сначала легаты отказывались принимать апологию И. М., ссылаясь на то, что они не уполномочены папой обсуждать вопросы, затронутые монахами. Однако под давлением византийского правительства они согласились рассмотреть текст, но не принимать окончательного решения. Влиятельный в то время магистр Виталиан призывал скифских

монахов изложить свое учение перед ним и К-польским патриархом Иоанном II Каппадокийцем. Однако о результатах этого слушания сведений нет. Если Виталиан и имп. Юстин в основном покровительствовали И. М., то его противники имели при дворе покровителя в лице Юстиниана, племянника императора. Не получив поддержки в К-поле, в мае 519 г. скифские монахи направили делегацию в составе монахов Акилы, Иоанна, Леонтия и Маврикия к папе Римскому Гормизду. И. М. остался в К-поле. Юстиниан в посланиях папе убеждал его не принимать монахов, позиция которых привела к нестроениям в Церкви. Папа отказался принять монахов, и вскоре была отправлена 2-я делегация во главе с И. М. С осени 519 г. шла оживленная переписка между Римом и К-полем по вопросу о скифских монахах. В Риме делегация задержалась на 4 месяца. По поводу деятельности монахов префект Рима Фавст консультировался с к-польским пресв. Трифолием, к-рый обвинил скифских монахов во главе с И. М. в арианстве.

Из Рима прибывшие с посольством монахи направили обращение к правосл. епископам, к-рые были сосланы вандалами-арианами из Африки на Сардинию. Обращение разделено на 8 глав и написано от имени диака Петра, И. М., Леонтия и тещи Иоанна. Они писали, что исповедуют свою веру как православную и обращаются за поддержкой своей деятельности в К-поле. В доказательство своей правоты они указывали, что придерживаются вероисповедания, принятого на 4 Вселенских Соборах, согласны с учением свт. Кирилла Александрийского и с «Томосом» свт. Льва Великого. Авторы специально останавливаются на характеристике ереси Феодора Мопсуестийского как учителя Нестория, а также Евтихия и Диоскора. Они осудили пелагианство и его основателей Пелагия, Келестия, Юлиана Экланского и Фавста Регийского, хотя он, в отличие от остальных, не был официально признан еретиком. В сочинениях Фавст скорее развивал взгляды прп. *Иоанна Кассиана Римлянина* на учение о благодати и выступал против учения о предопределении блж. *Августина*, что вызвало протесты африкан. последователей *Августина*. Т. о., можно считать, что осуждение Фавста введено

в текст с целью привлечь африкан. епископов на сторону скифских монахов (*Petrus Diaconus. De Incarnatione et Gratia* // PL. 62. Col. 83–92). Ответом африкан. епископов стало послание Фульгенция, еп. г. Руспе, к-рый поддержал И. М. (*Fulgentius Ruspensis. De Incarnatione et Gratia Domini Nostri Jesu Christi* // PL. 65. Col. 451–493).

В авг. 519 г. И. М. и его сторонники покинули Рим, ничего не добившись. Согласно утверждению И. М., они были изгнаны папой. Но папа Гормизд в послании Юстиниану сообщил, что они бежали из города (*Hormisdas. Ep. 66–67* // PL. 63. Col. 477–478; от 2 сент. 519). Он обвинил монахов в том, что они устроили беспорядки в Риме (*Idem. Ep. 70* // PL. 63. Col. 490–492; от 13 авг. 520) и прикрепили грамоту с протестом к статуе императора. По всей видимости, т. о. были обнародованы 12 глав против несториан И. М. Гормизд в послании еп. Посессору от 13 авг. 520 г. рассказывал о «бесчинствах лже-монахов» в Риме и предостерегал относительно лжи, ими распространяемой. Когда это послание попало в руки И. М., он ответил на него новой апологией. В ней И. М. заявил, что не хочет верить, что послание Посессору принадлежит папе, т. к. его автор — «еретик». И. М. утверждал, что в Риме был принят в общение папой. Он также указывал, что автор опровергаемого послания хотя и не признал сочинения Фавста Регийского авторитетными, но и не осудил их. По возвращении в К-поль скифские монахи продолжили переписку с африкан. августинцами, в т. ч. с Фульгенцием, по вопросу о сочинениях Фавста. Обращение монахов не сохранилось, однако соч. «Об истинности предопределения» (*Fulgentius Ruspensis. De veritate Praedestinationes* // PL. 65. Col. 603–671) Фульгенция было посвящено И. М. и диаку Венерию, одному из скифских монахов.

Второй соборный ответ африкан. епископов издан в 523 г., после смерти папы Гормизда (*Idem. Ep. 15* // PL. 65. Col. 435–442). Уже зная мнение папы по делу скифских монахов, африкан. епископы тем не менее в целом не изменили положительного отношения к ним. Послание 523 г. адресовано И. М. и диаку Венерию. Африканцы подтвердили признание веры скифских монахов и особенно их понимание учения о благодати.







При этом они призывали быть снисходительными к тем, кто не разделяли мнения скифских монахов о теопасхизме, поскольку многие из них в будущем могут изменить свою т. зр. и примкнуть к ним.

С нач. 30-х гг. VI в., став императором, Юстиниан (527–565) начал активно использовать теопасхитскую формулу в полемике с монофизитами и утвердил ее эдиктом 533 г. (С. I 1. 7), где она дается со мн. пояснениями (см. подробнее в ст. *Вселенский V Собор*, разд. «Богословие Собора»). Ее принятие сопровождалось осуждением догматических противников скифских монахов — акимитов. Несмотря на то что ранее папа Гормизд отказался принять теопасхизм, формула была одобрена папой Иоанном II в 534 г. Наконец, она была принята V Вселенским Собором в К-поле в 553 г. вместе с осуждением Феодора Мопсуестийского, чего ранее добивались скифские монахи.

И. М. писал на латыни, хотя скорее всего хорошо владел и греческим. Вероятно, латынь была его родным языком: в VI в. это было очень распространенным явлением на Балканах и в К-поле. Сочинения И. М. носят полемический характер, направлены против несториан, монофизитов и пелагиан. Нек-рые из них подписаны также именами др. скифских монахов. Кроме «Исповедания о Христе» сохранилось краткое сочинение И. М. «Исповедание веры» (*Alia professio fidei* // PG. 86A. Col. 89–90; дата и обстоятельства создания неизв.). В апологетическом жанре написан ответ И. М. на послание папы Гормизда еп. Посессору (*Ad epistolam Hormisdæ responsio* // PG. 86A. Col. 93–112). Теопасхитскому вопросу посвящено небольшое соч. «Смысл соединения Слова Божия с Его плотью» (*Adunationis Verbi Dei ad propriam carnem Ratio* // PG. 86A. Col. 89–92). Известны полемические произведения: «Диалоги против несториан» (*Dialogi contra Nestorianos* // PG. 86A. Col. 115–158), где И. М. разбирает учение Феодора Мопсуестийского и отстаивает богословие свт. Кирилла Александрийского, и «Против акефалов» (*Contra acerphalos libellus* // PG. 86A. Col. 111–116). В связи с несторианской полемикой в сочинениях И. М. возникает и вопрос о пелагианстве, о чем свидетельствуют сочинения «Обращение к африканским епископам» (*Epistola ad episcopos in Sardinia exules* // PG.

86A. Col. 443–451) и «Главы против несториан» (*Contra Nestorianos Capitula* // PG. 86A. Col. 85–88). Ф. Глори отрицает, что И. М. являлся автором писем к африкан. епископам по вопросу о благодати (CPL, N 663), однако это мнение нельзя считать общепринятым. Учитывая, что в трактате против несториан И. М. прямо касается вопроса о пелагианстве, его интересовали учение о благодати и полемика в Зап. Церкви, что и нашло отражение в его письмах африкан. епископам. В сближении несторианства и пелагианства И. М. развивал идеи прп. Иоанна Кассиана Римлянина, выраженные в его трактате «О Воплощении».

И. М. нельзя путать с пресв. Иоанном Антиохийским, к-рый вел полемику с монофизитами во 2-й пол. V в. О нем упоминает *Геннадий Массилийский* (*Gennadii Massil. De vir. illust. 93*) и Марцелин Комит в хронике под 486 г.

Соч.: PG. 86A. Col. 74–158; ACO. T. 4. Vol. 2. P. 3–62; *Glorie F. Maxentii aliorumque Scytharum monachorum opuscula*. Turnholti, 1978. (CCSL; 35A).

Лит.: CPL, N 656–665; *Caspar E. Geschichte des Papsttums*. Tüb., 1933. S. 178–179; *Altaner. Patrologie*. 1978. S. 480–481; *Amann É. Scythes (Moines)* // DTC. T. 14. Col. 1746–1753; *Simonetti M. John Maxentius* // EEC. Vol. 1. P. 443; *Aubert R. Jean Maxence* // DHGE. T. 26. Col. 280–281.

Д. В. Зайцев

**ИОА́НН МАЛА́ЛА** [Иоанн Антиохийский, Ритор; греч. Ἰωάννης Μαλάλας, Μαλέλας, Ῥήτωρ; от сир. malála — ритор] (80-е гг. V в., Антиохия (?) — после 578 (?), К-поль (?)), визант. греч. хронист, автор (или один из авторов) хронографии. В сироязычных источниках именование Малала не используется; И. М. обычно называют Иоанном Антиохийским. Биографические сведения об И. М. очень скудны и неточны, известны в основном из его сочинения. Согласно общепринятой версии, И. М. происходил из Антиохии, получил там классическое образование и прожил много лет; вероятно, был специалистом по юриспруденции, находился на гос. службе, занимал чиновные посты невысокого ранга, позднее стал клириком. В нач. 30-х гг. VI в. переехал в К-поль. И. М. неоднократно возвращался к продолжению и редактированию хронографии, к-рую начал писать еще в Антиохии.

В научных публикациях на рубеже XIX и XX вв. было высказано предположение, что И. М. и пат-

риарх К-польский *Иоанн III Схоластик* (565–577) — одно лицо (см.: *Haury*. 1900). Основанием для этого предположения послужили их одинаковые имена, юридическое образование (патриарх и И. М. были юристами-схоластиками), почти совпадающие годы жизни. Гипотеза обсуждалась в течение мн. десятилетий; Х. Хунгер считал такое предположение возможным (*Hunger. Literatur*. Bd. 1. S. 319–320), однако окончательного ответа на вопрос нет. Идентичность И. М. и патриарха Иоанна Схоластика представляется сомнительной из-за очевидных существенных различий в мировоззрении патриарха Иоанна III, знатока визант. канонического права, и И. М., к-рый, как видно из хронографии, мало интересовался церковно-историческими вопросами. Кроме того, их современник церковный историк *Евазрий Схоластик* считал, что это 2 человека — патриарх и хронист (*Croke B. Malalas: The Man and His Work* // *Studies in John Malalas*. 1990. P. 17).

И. М. также следует отличать от визант. хрониста 1-й пол. VII в. Иоанна Антиохийского, к-рый составил всемирную хронику от Адама до правления визант. имп. Ираклия в 610 г. В XIX в. часть фрагментов хронографии И. М., сохранившаяся в составе позднейших сочинений, приписывалась Иоанну Антиохийскому. Сохранились фрагменты хроники Иоанна Антиохийского, к-рые отличаются от текста И. М. (*Joannes Antiochenus*. 1868. P. 535–622; *Mommesen*. 1872; *Шестakov*. 1890; *Gleye*. 1894. Bd. 16. S. 18; *Hunger. Literatur*. Bd. 1. S. 326–328; ODB. Vol. 2. P. 1062).

**Хронография (композиция, содержание, состояние текста)**. Хронографию писал И. М. (или неск. авторов) с 20-х до 70-х гг. VI в. Это наиболее раннее сохранившееся произведение жанра всемирной хроники, созданное в Византии, и одна из наиболее ранних всемирных хроник, дошедшая до наст. времени почти полностью. Во введении автор указывает, что берется за работу, чтобы представить Свящ. историю на основе трудов христ. хронистов, мировую историю предшествующих времен от Адама до правления имп. Зинона (474–491) и описание событий своего времени в правление императоров — от Зинона до Юстиниана. Т. о., И. М. совместил Свящ. и мировую историю. Основываясь на работах предшественников, И. М. создал





некую версию всемирной истории, к-рая предназначена для широкого круга образованных людей. И. М. выступает как создатель жанра назидательно-развлекательной хроники, в к-рой большой объем собственно исторических знаний преподносится в популярной форме и отражает нравственную позицию автора, к-рую хронист предлагает как образец понимания исторического процесса в целом. При этом назидательный момент в хронографии И. М. не столь развит, как в более поздних произведениях этого жанра (в хрониках Георгия Монаха сер. IX в., Иоанна Зонары XII в.).

Хронография состоит из 18 книг, в к-рых мировая история представлена с т. зр. ее автора. Книга 1 содержит описание ранней библейской истории — от Адама до егип. плена народа Израиля. Книги 2 и 4 посвящены мифам и истории Др. Греции, в основном мифологическим циклам о царствах Аргоса, Афин и Фив. Книга 3 содержит библейскую историю; в книге 5 рассказано об истории Троянской войны; 6-я содержит повествование от Вавилонского плена евреев до истории царств Лидии, Персии и легендарного основания Рима потомками Энея; 7-я посвящена истории Рима эпохи Ромула и др. царей; 8-я — завоеваниям Александра Великого и эпохе эллинистических царств Птолемея и Селевкидов. Книга 9 повествует об истории республиканского Рима до эпохи Августа. В книге 10 дано описание Римской империи от правления Тиберия до Нервы (I в. по Р. Х.), рассказана история воплощения Христа. В книгах 11 и 12 представлена Римская империя — от правления Траяна до конца правления Диоклетиана (98–305); в 13-й описано начало христ. империи — от правления имп. Константина до царствования Феодосия I (306–395). Книга 14 содержит описание событий — от рождения Феодосия II до Льва I (401–474); 15-я посвящена правлению имп. Зинона (474–491); в 16-й рассказано о правлении имп. Анастасия I (491–518); в 17-й — о правлении имп. Юстина I (518–527); 18-я книга посвящена правлению имп. Юстиниана I (527–563). Текст И. М. прост, не отличается изяществом классического греч. языка древних историков, имеются грамматические погрешности, к-рые, возможно, связаны с сир. происхождением хрониста: глагол часто заменя-

ется причастием, допускаютсявольные переходы от прямой речи к косвенной. Существенных различий в языке отдельных частей хроники не обнаружено (*Krumbacher. Geschichte. S. 327; Weierholt. 1963*).

Греч. оригинальный текст хронографии сохранился в одной рукописи — Bodl. Baroc. 182. Fol. 1–331 (XI–XII вв.), к-рая содержит большие лакуны (изд.: *Ioan. Malal. Chron.; PG. 97. Col. 9–790*). В рукописи полностью утрачены начало — введение И. М. и 1-я книга и конец хронографии, текст обрывается на описании событий 563 г., и, до какого момента он был продолжен, определить не удается. Кроме того, мн. разделы хроники были сокращены и представляют собой лишь конспект оригинального текста И. М. Частично отсутствующие отрывки восстанавливаются по неск. позднейшим греч. хронографическим сводам. Среди них важны «Тускуланские фрагменты» (*Cryptoferr. Z α XXXIV f. 62r — 69v; VI–VII вв.; см.: Mai. De fragmentis historicis tusculanis // Idem. Spicilegium Romanum. 1839. Vol. 2. Append. 1–28; PG. 85. Col. 1807–1824*); «Хроника 889 г.» (*Paris. gr. 854. Fol. 71v — 99r, XIII в.; см.: Cramer. 1839. P. 165–230*); хронографический свод X в., в котором сохранилась 1-я книга хронографии И. М. (*Paris. Suppl. gr. 682. Fol. 9r — 22v, X в.; см.: Wirth. 1894. S. 3–10*); компилятивная «Эклога» из хронографий И. М., Георгия Синкелла и Феофана Исповедника (нач. IX в.), также сохранившая фрагменты 1-й книги И. М. (*Paris. gr. 1336. Fol. 143r — 161v, XI в.; см.: Cramer. 1839. P. 231–242; Paris. gr. 1630. Fol. 234r — 239v, XIV в.; см.: Joannes Antiochenus. 1868*). Нек-рые фрагменты хронографии читаются также в неск. рукописях XVII в. (*Krumbacher. Geschichte. S. 331; Hunger. Literatur. Bd. 1. S. 320*). Недостающие отрывки частично восстанавливаются по средневеков. переводу хронографии на церковнослав. язык (см. ниже).

Книги в составе хронографии могут отличаться по характеру изложения. Хронист отмечал, что разделы о мировой истории он писал, опираясь на источники (книги 1–14), в отличие от описания событий современной ему истории, начиная с времени правления визант. имп. Зинона (см.: *Истрин. 1994. С. 5*). Каждая из последних 4 книг хронографии (книги 15–18) посвящена правлению одного императора (Зинона,

Анастасия I, Юстина I и Юстиниана I); для более ранних периодов хронист не выделял подобных хронологических рамок. Основная композиционная единица хронографии — описание правлений царей и др. властителей. Характеристики персонажей, особенно рим. и визант. императоров, даются в форме т. н. соматопсихограмм, т. е. некомментируемого перечисления эпитетов, относящихся как к внешности, так и к внутренним качествам человека.

Важную и не решенную до наст. времени проблему представляет собой реконструкция и интерпретация последней, 18-й книги хронографии, ее текст существенно отличается от текста др. книг. В начале 18-й книги И. М. рассказывает о событиях начала правления имп. Юстиниана I, подробно останавливается на описании византийско-персид. войны 527–531 гг. и мирных переговоров. Однако с описания событий 532 г. и до конца текста хронист, прежде представлявшийся как антиохиец и интересовавшийся гл. обр. событиями на Востоке, вокруг Антиохии, рассказывает о событиях в К-поле между 532 и 563 гг. Сведения о них собраны скорее всего человеком, жившим в К-поле; на этом основании предполагают, что с нач. 30-х гг. VI в. И. М. переехал из Антиохии в К-поль и там завершил хронографию.

По сведениям из др. источников, 1-е издание хронографии было осуществлено И. М. еще на рубеже 20-х и 30-х гг. VI в. Евагрий Схоластик, работавший в Антиохии в нач. 90-х гг. VI в., пользовался хроникой И. М. в редакции, которая заканчивалась событиями великого землетрясения в Антиохии в 526–528 гг. (*Evagr. Schol. Hist. eccl. IV 5*; о серии антиохийских землетрясений 526–528 гг. см.: *Ioan. Malal. Chron. P. 417, 419–424*), т. е. текстом, к-рый читал Евагрий, завершалась 17-я книга. Кроме того, в составе древнерус. переводов хронографии И. М. также отсутствуют разделы после 527–528 гг. (после текста — *Ioan. Malal. Chron. P. 431. 13*). Т. о., вероятно, 1-я редакция хронографии завершалась событиями ок. 527–528 гг. и хронологическим экскурсом, с к-рого начинается 18-я книга (*Ibid. P. 428–429*), хотя относительно определения точных границ этой редакции у исследователей нет единого мнения (*Patzig. 1891. S. 21; Krumbacher.*





Geschichte. S. 331; *Moravcsik*. 1958. S. 329; *Hunger*. Literatur. Bd. 1. S. 320; *Croke B. Malalas: The Man and His Work // Studies in John Malalas*. 1990. P. 18–19).

Но в сохранившейся греч. версии повествование, идентичное по характеру предшествующим разделам, продолжается до 532 г. (события 528–532 гг. см.: *Ioan. Malal. Chron.* P. 431–477). Оно, так же как и предыдущие разделы хроники, посвящено преимущественно событиям в Антиохии и Сирии, содержит рассказы о продолжении византийско-персид. войны, о начале мирных переговоров в 531 г. по заключению «вечного мира», о дипломатических контактах Византии с Эфиопией, гуннами, готами и др. народами, о разрушительных землетрясениях и восстановлении городов на Востоке и т. д. Последнее событие, о котором хронография содержит подробный рассказ, — восстание «Ника» в К-поле в янв. 532 г. (*Ibid.* P. 473–477).

Общепризнано, что весь раздел хронографии (*Ibid.* P. 431–477) составлен самим И. М., но уже после 1-го издания, в котором текст завершался 528 г. и которое было в распоряжении Евагрия и, вероятно, слав. переводчиков. Автор Пасхальной хроники, работавший в К-поле в 30-х гг. VII в., знал хронографию И. М., возможно, в редакции, заканчивавшейся рассказом о восстании «Ника» (*Jeffreys E. M. The Transmission of Malalas' Chronicle: Malalas in Greek // Studies in John Malalas*. 1990. P. 252–253).

После рассказа о восстании «Ника» характер повествования меняется. Большинство событий теперь связаны с К-полем, но все они изложены в виде очень краткого свода, где почти нет развернутых рассказов о военных действиях или гос. делах. Сократилось число имен действующих лиц, полностью исчезли детали. Такой тип изложения продолжается до обрыва текста хронографии на 563 г. (*Ioan. Malal. Chron.* P. 477–496). Эти изменения обычно трактуются как свидетельство переезда И. М. из Антиохии в К-поль в 30-х гг. VI в. Тем не менее происхождение последнего раздела хронографии остается неясным. Большинство исследователей считают, что в рукописи *Vodl. Varos*. 182 до нас дошел лишь конспект первоначального более полного текста, доведенного самим И. М. по крайней мере до смерти имп. Юстиниана

(*Brooks*. 1892; *Croke B. Malalas // Studies in John Malalas*. 1990. P. 21–22; *Jeffreys E. M. Malalas' Sources // Ibid.* P. 212–213). Однако возможно также, что раздел *Ioan. Malal. Chron.* P. 477–496 дописан другим автором в 60–70-х гг. VI в., спустя неск. десятилетий после того, как И. М. завершил работу над хронографией (*Gelzer*. 1885. Bd. 2. S. 129; *Gleye*. 1896. S. 426; *Stein*. 1949–1959. Vol. 2. P. 703).

В средние века в Византии, на Ближ. Востоке и в слав. мире параллельно имели хождение неск. хронографий И. М., в которых отдельные разделы текста сокращались или дополнялись, повествование заканчивалось разными текстами. Определить точно, к какой редакции восходит тот или иной сохранившийся фрагмент или перевод хронографии, в наст. время, как правило, не представляется возможным.

**Источники текста и метод работы автора.** Непосредственными источниками И. М. были несколько работ позднеантичных хронистов, большинство к-рых известны только по имени. В связи с этим определение происхождения тех или иных материалов в хронографии И. М. представляет сложную задачу (*Bourrier*. 1899–1900. Bd. 2. S. 58–59; *Die römische Kaiser-geschichte*. 1931. S. 509–510; *Hörling*. 1980; каталог использованных И. М. материалов см.: *Jeffreys E. M. Malalas' Sources // Studies in John Malalas*. 1990. P. 167–210). Во введении И. М. называет имена Моисея, Африкана, Евсевия Памфила, Сисиния, Феофила, Климента, Диодора, Евстафия и Домнина — тех, чьи сочинения он считал важными источниками для написания хронографии (*Истприн*. 1994. С. 5). Из этих сочинений в относительной сохранности до нас дошли лишь первые 2, однако в тексте И. М. иногда удается найти указания на использование разных источников (по особенностям информации, по ссылке хрониста). Установлено, что, за исключением сочинений группы упомянутых авторов, хронист крайне редко пользовался источниками более раннего происхождения. В тексте И. М. содержатся упоминания неск. десятков имен античных авторов разных эпох, но во мн. случаях удается определить, что И. М. заимствовал материал уже в виде компиляции. Упоминания хронистом имен тех или иных авторов не означают его знакомства с их трудами. Скорее всего И. М.

напрямую не использовал произведения Диодора Сицилийского (I в. до Р. Х.), Феофила Антиохийского (II в.), Климента Александрийского, Секста Юлия Африкана (оба нач. III в.), Евсевия Кесарийского (нач. IV в.), хотя упоминает их много раз; ссылки на них могли быть заимствованы из более ранних хроник. Отсылки к Моисею у И. М. означают использование хронистом книг ВЗ (*Истприн*. 1994. С. 5, 7–8; *Ioan. Malal. Chron.* P. 34, 67, 75, 228). И. М. был знаком с ВЗ, но часто смешивал канонические книги с апокрифами, такими как «Книга Юбилеев», а также с текстами гностического или герметического происхождения. Одними из главных источников хронографии И. М., вероятно, стали хроники неких Домнина (*Истприн*. 1994. С. 5; *Ioan. Malal. Chron.* P. 88, 142, 208, 235, 266, 273, 297, 310) и Тимофея (*Ioan. Malal. Chron.* P. 76, 158–159, 228, 232, 428), содержавшие богатый материал по истории античных гос-в, в т. ч. Антиохии, рассказы об оракулах, пророчества о Христе и т. д. История Римской империи воспроизведена И. М. с использованием некоей хроники Несториана (*Ibid.* P. 324, 376). Об этих хрониках, к-рые были написаны на востоке Римской империи в кон. IV–V в., помимо упоминаний И. М. почти ничего не известно. Для истории византийско-персид. отношений на рубеже V и VI вв. И. М. использовал материал своего современника Евстафия Епифанийского, хотя степень зависимости хронографии И. М. от этого источника определить не удается.

И. М. почти не знал лат. языка. В хронографии он не использует ни одного лат. источника; этимологии лат. слов, к-рые он приводит, показывают слабое понимание их смысла (*Ibid.* P. 176, 187). Большинство лат. слов, встречающихся в хронографии, — военные или адм. термины, которые прочно вошли в греч. словоупотребление в рим. эпоху. Но И. М. демонстрирует хорошее знание персид. реалий, Персию иногда называет Ассирией (*Croke B. Malalas // Studies in John Malalas*. 1990. P. 13; *Jeffreys E. M. Malalas' World View // Ibid.* P. 65–66). И. М. уделяет внимание зороастризму и его основателю, интересуется происхождением персов и их обычаями (*Истприн*. 1994. С. 12, 15; *Ioan. Malal. Chron.* P. 38, 271–272), прекрасно осведомлен о ходе византийско-персидской



войны 527–531 гг. Хронист представляет подробный рассказ об уничтожении манихеев персид. шахом Кавадом в 529 г. (*Ioan. Malal. Chron.* P. 444). Сведения об этих событиях И. М., по его словам, получил от некоего персид. курьера, принявшего христианство с именем Тимофей (*Ibidem*). Если утверждение И. М. достоверно, то он мог быть одним из чиновников, вовлеченных в дипломатические контакты Византии и Персии, завершившиеся заключением «вечного мира» в 532 г. И. М. знаком с доктриной манихейства и считает ее дуалистической ересью, близкой к учению Маркиона (*Ibid.* P. 268, 278–280). Он указывает имена проповедников-манихеев в Персии разных времен: Кедрона и Вунда (*Ibid.* P. 301, 309–310; последний проповедовал на персид. диалекте дарисфенов).

Как и все хронисты, И. М. вел счет лет от Сотворения мира, но его эра не совпадает с типами летосчисления, известными в поздней античности и в Византии, и повторяется лишь у некоего Исихия Милетского, современника И. М. (*Chron. Pasch.* T. 2. P. 116). Согласно И. М., Рождество Христово приходилось на 5967 г., Страсти и Воскресение Христово — на 6000 г. от Сотворения мира. Т. е., согласно И. М., VII тыс., к-рое связывалось со Вторым пришествием Спасителя и с концом света, началось уже ок. 500 лет назад. В большинстве распространенных в то время версий летосчисления Рождество Христово приходилось на 5500 или 5492 г. от Сотворения мира, тогда начало эсхатологического, VII тыс. — это рубеж V и VI вв. Причина возникновения особой «эры 6000 года» неясна. Возможно, И. М. был в числе тех, кто пытались противостоять распространению ожиданий конца света на визант. Востоке.

**Мировоззрение хрониста.** Содержание хронографии и мн. особенности ее композиции связаны с происхождением И. М. из Антиохии и его жизнью в Антиохии. Взгляды И. М., антиохийца, жителя Сирии, патриота своей страны и ее столицы, определяют характерные черты произведения. Уже начальные разделы хронографии, посвященные изложению древних мифов о происхождении народов, очевидно, отражают именно антиохийскую традицию мифографии, к-рая, вероятно, восходит к идеологии эллинистического царства Селевкидов. Большая часть ми-

фов и их героев так или иначе связывается в хронографии с памятными местами Антиохии и Сирии. И. М. очень хорошо осведомлен о городской жизни Антиохии своего времени: о постройках, праздниках, городских ритуалах. Он также уделяет повышенное внимание истории города, отмечает визиты императоров в Антиохию, начиная с Юлия Цезаря в 49 г. до Р. Х. Для него большое значение имеют провозглашение автономии Антиохии Августом (*Ioan. Malal. Chron.* P. 222) и ее подтверждение позднейшими императорами — от Тиберия до Феодосия II (*Ibid.* P. 232, 260, 271, 278, 339, 360). И. М. подробно освещает строительную деятельность в Антиохии и в др. сир. городах в имперскую эпоху, связывает ее с участием императоров в развитии Антиохии; описывает ряд знаменитых городских статуй, объясняет их происхождение, приводит надписи под ними. Большая часть материалов хронографии сосредоточена на истории Ближ. Востока. При этом И. М. уделяет сравнительно мало внимания даже истории Египта, к-рая была хорошо известна в его время по трудам Секста Юлия Африкана и Евсевия. В истории Рима и Византии также преимущественное внимание уделяется вост. провинциям, войнам с Персией, землетрясениям и народным восстаниям в разных регионах Востока. На этом фоне все события истории зап. части Средиземноморья, как правило, лишь кратко упомянуты, без связи событий друг с другом.

Текст хронографии не дает оснований говорить определенно о политических и религ. взглядах автора. И. М. — христианин, скорее всего сторонник офиц. в его время правосл. халкидонского вероисповедания. Однако все дальнейшие попытки уточнить отношение хрониста к вере гипотетичны.

Особое место в хронографии занимает новозаветная история, к-рую И. М. стремится воспроизвести подробно. Он отдельно останавливается на определении точной датировки неск. наиболее важных событий по антиохийской эре и рим. консулату, вплоть до точного времени и дня недели: Благовещения (*Ibid.* P. 226), Рождества (*Ibid.* P. 227), проповеди Иоанна Предтечи, Крещения Христова, Усекновения главы Иоанна Предтечи (*Ibid.* P. 236), Распятия Спасителя (*Ibid.* P. 240), Воскресе-

ния и Вознесения Христа и Сошествия Св. Духа (*Ibid.* P. 241–242). События новозаветной истории вплетены в общую канву истории Рима и Антиохии, правления имп. Октавиана Августа и его преемников, повествования о строительной деятельности в Антиохии и др. городах Сирии и Палестины, о стихийных бедствиях, об основании рим. полисов в Палестине (Тивериад, Панион и др.). Апостольская эпоха раскрывается фрагментарно. И. М. упоминает об обращении ап. Павла и о его проповеди в Антиохии (*Ibid.* P. 242), Афинах (*Ibid.* P. 251) и Риме (*Ibid.* P. 257), о пребывании ап. Иакова в Иерусалиме (*Ibid.* P. 258), о ссылке ап. Иоанна на Патмос и о его возвращении в Эфес (*Ibid.* P. 262, 268–269), о епископстве ап. Петра в Антиохии и о появлении наименования «христиане» (*Ibid.* P. 246–247).

Дальнейшая церковная история едва присутствует в повествовании. И. М. не следит за историей гонений на христиан, за возникновением ересей и борьбой Церкви с ними. Есть лишь краткие упоминания о 4 Вселенских Соборах (Никейском, К-польском, Эфесском и Халкидонском — *Ibid.* P. 323, 346, 365, 367). Из событий религ. истории своей эпохи И. М. описывает передачу имп. Валентом храмов Антиохии арианам (*Ibid.* P. 342), их возвращение Феодосием I православному (*Ibid.* P. 344), преследование ариан имп. Львом I (*Ibid.* P. 372), конфискацию их церквей Юстинианом в 538 г. (*Ibid.* P. 479). Некоторый интерес хронист проявляет к истории Антиохийской патриаршей кафедры. Описывает борьбу за престол между Петром Гнафевсом и его правосл. оппонентами в 70–80-х гг. V в. (*Ibid.* P. 380). В последних книгах И. М. отмечает успехи распространения христианства среди варварских народов, в т. ч. крещение боспорских гуннов, герулов аксумитов (*Ibid.* P. 427–428, 431, 434, 438), неоднократно упоминает о преследовании имперскими властями язычников и еретиков. С особым чувством И. М. пишет о гонении на манихеев в Персии, о подавлении восстаний самаритян и иудеев в Палестине (*Ibid.* P. 423, 444–447, 472, 487–488). Однако в хронографии нет подробного описания противостояния православных и монофизитов, к-рое охватило весь восток Византии во 2-й пол. V–VI в. И. М. несколько раз останавливается на вол-







нениях, к-рые происходили из-за религ. вражды, но не дает оценок действиям властей и оппозиции (Ibid. P. 428, 468). Умолчания хрониста и отсутствие в тексте прямых одобрений преследований монофизитов позволили некоторым исследователям предположить, что И. М. тайно симпатизировал монофизитам (см.: *Krumbacher. Geschichte. S. 331; Patzig. 1898. Bd. 7; Gleye. 1899. Bd. 8; Hunger. Literatur. Bd. 1. S. 320*), но анализ хроники не дает возможности сделать такой вывод.

В соответствии с традициями античной хронистики И. М. основное внимание уделял государственно-политической и военной тематике. Основное содержание его труда — это сообщения о завоеваниях римлян и византийцев, о смене власти в древних царствах и у ромеев, о строительной и об организационной активности гос-ва. Религ. тематика остается на периферии интересов И. М. О Соборах он сообщает неск. фразами, никогда не останавливается ни на объяснении происхождения церковных споров, ни на деятельности отцов Церкви. У И. М. явно не было цели выявить суть религ. конфликтов или истории Церкви своей либо предшествующих эпох. В связи с этим все его упоминания о церковных событиях, как правило, сводятся к описанию организационных мероприятий власти по отношению к христ. и иным общинам. Хронист не стремился определить свою позицию в отношении вероисповедания, оставаясь в рамках лишь официально признанной религии.

В политической сфере И. М. неизменно проявлял лояльность к имп. Юстиниану. Он сообщает об издании императором эдиктов, облегчающих налоги для широких слоев населения, об укреплении законодательства, о мерах против произвола чиновников (*Ioan. Malal. Chron. P. 437, 439–440, 444, 448*), о щедрых пожертвованиях на восстановление городов Востока, пострадавших от землетрясений (Ibid. P. 430, 436–437, 448, 450, 485), отмечает строительную деятельность Юстиниана в К-поле и др. городах (Ibid. P. 427, 435–436, 445). Хронист приводит также описание внешности и характера Юстиниана, отмечает его красоту, открытость и великодушие (Ibid. P. 425). Однако эти детали говорят лишь о том, что хронист придерживался обычая почитания властей, избегал двусмыс-

ленных суждений по адресу императора и в то же время не описывал его роль в жизни страны. И. М. не входил в придворный круг, он обращался к широкой аудитории и не мог себе позволить дать критические оценки правления Юстиниана, подобные тем, что содержатся в сочинениях его современников Прокопия Кесарийского и Иоанна Лида. Представления И. М. о политическом устройстве Римской и Византийской империй, о подробностях борьбы за имп. престол очень приблизительны; он допускает ошибки в описании обстоятельств смены императоров и их последовательности, при этом крайне сложно определить, какие из ошибок связаны с недостатками знаний И. М., а какие содержались в утраченных источниках, к-рыми он пользовался.

**Судьба хронографии И. М.** В Византии и славянском мире хронография была широко известна. В VI в. с ней был знаком церковный историк *Иоанн Эфесский*, который использовал труд И. М. как один из источников для 2-й ч. «Церковной истории», посвященной событиям с IV в. до 571 г. Прп. Иоанн Дамаскин ссылался на хронографию И. М. в трактате «Об иконах» (*Ioan. Damasc. De imag. III // PG. 94. Col. 1369*), называя хрониста «Иоанн Антиохийский или Малала». Текстом И. М. пользовались визант. придворные писатели круга имп. *Константина VII Багрянородного* (сер. X в.). Несколько фрагментов сохранилось в трактатах «Об интригах» и «О доблестях и жизни» (*Constantini Porphyrogeneti Excerpta de insidiis / Ed. C. de Boor. B., 1905. P. 151–176; Idem. Excerpta de virtutibus et vitiis / Ed. Th. Büttner-Wobst. B., 1906. Vol. 1. P. 157–163*). Хронику знал визант. писатель XII в. *Иоанн Цец* (*Ioannis Tzetze Historiae. II 33 / Rec. P. A. M. Leone. Napoli, 1968*). Большинство визант. хронистов использовали хронографию И. М. Большие фрагменты из нее вошли в состав Пасхальной хроники; в хронике Феофана Исповедника присутствует ряд указаний на текст И. М. Также значительное влияние И. М. оказал на хронико Георгия Монаха (сер. IX в.), Псевдо-Симеона Логофета (X в.), Георгия Кедрина (XI–XII вв.). Единственная сохранившаяся греч. рукопись Bodl. Varoc. 182 была вывезена с Крита в XVI в. венецианской семьей Бароччи; в 1629 г. поступила в Бодлеян-

скую б-ку в Оксфорде; впервые издана в 1691 г. с лат. переводом и комментариями Э. Хилмеда.

**Славянский и другие переводы.** Хронография И. М. была переведена на слав. язык уже в X в., по всей видимости в Болгарии (*Срезневский. 1879. С. 118; Щанов. 1976. Вып. 1. С. 27–30*). Т. о., она стала одним из древнейших текстов, переведенных с греческого на славянский язык. Перевод И. М. стал также одним из источников знаний о мировой истории в средневековой Руси. Рукописи с полным переводом хронографии не сохранились; он известен по многочисленным фрагментам, вошедшим в состав древнерусских хронографических сводов. Их комплексный анализ, проведенный на рубеже XIX и XX вв. В. М. Истриным, показывает, что полный перевод хронографии, безусловно, существовал. Более того, часть сохранившихся в славянском переводе фрагментов позволяет восстановить ряд лакун греческого оригинала, в т. ч. текст введения и 1-й книги (*Истрин. 1994*).

В состав «Хронографа по Великому изложению» (кон. XI в.) вошли фрагменты 7-й книги хронографии об основании Рима Ромулом и Ремом и 9-й книги о Юлии Цезаре и об Октавиане Августе (хронограф реконструируется на основе Палеи Хронографической и Троицкого хронографа; см.: *Творогов. 1974; Он же. 1987. С. 472, 476–478*; к нему восходят отрывки первых книг хронографии И. М. в статье 1114 г. ПВЛ, в редакции Ипатьевской летописи (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 277–279; *Творогов. 1979. С. 8–11*; ср.: *Орлов. 1926*). Значительные по объему части текста И. М. сохранились в составе неск. древнерус. хронографов, дошедших в списках XV–XVI вв. Большая часть хронографии вошла в состав хронографического свода 60-х гг. XIII в. (т. н. Иудейский хронограф). К нему восходят списки украинско-белорусского происхождения: хронографы Архивский (РГАДА. Ф. 181 (собр. РО МГАМИД). № 279, 3-я четв. XV в.), Варшавский (Варшава. Национальная б-ка. BOZ 83, кон. XV — нач. XVI в.), Виленский (Вильнюс. БАН Литвы. Ф. 19. № 109, 1-я треть XVI в.) и великорусский, т. н. Забелинский отрывок 1-й пол. XVII в. (ГИМ. Собр. И. Е. Забелина, № 436). Фрагменты хронографии И. М. в них практически идентичны; в Виленском хронографе текст более полный.







Лист из *Летописца Еллинского и Римского* с упоминанием *Иоанна Малалы*. Нач. XVI в. (ГИМ. Сит. № 280. Л. 3)

В них присутствуют фрагменты 1-й и 2-й книг и почти весь текст 4–10-й книг хронографии вместе с частями библейских книг Царств, «Романа об Александре», «Иудейской войны» Иосифа Флавия, «Хроники» Георгия Монаха (*Оболенский*. 1851; *Срезневский*. 1879; *Истрин*. 1893. С. 317–346; *Мещерский*. 1955). Также значительное число фрагментов сохранилось в составе 2-й редакции «Летописца Еллинского и Римского». Первая редакция этого свода (не позднее XIV в.; 4 списка) сохранила фрагменты 1, 2 и 4-й книг хронографии, в т. ч. утраченные в греч. оригинале введение и начало повествования И. М. Вторая редакция «Летописца...», составленная во 2-й четв. XV в. в Новгороде (не менее 9 списков) и существенно расширенная относительно первой, содержит части книг 6–10 (с сокращениями), почти полностью книги 13–17 и начало 18-й книги (до описания событий 527–528 гг.) (*Попов*. 1866. С. 1–95; *Клосс*. 1972; *Творогов*. 1975. С. 111–135, 274–305; *Он же*. 1979; *Летописец Еллинский и Римский*. 1999–2001. Т. 2. С. 146–151). Кроме того, на основе хроник И. М. и Георгия Монаха был составлен Софийский хронограф (РНБ. Соф. № 1454, список XVI в., но сам свод несомненно более раннего времени), представляющий собой сокращенную версию всемирной истории. В его составе содержится небольшие фрагменты всех 18 книг хронографии И. М., причем часть из них не совпадает с теми, что входили в состав Виленского и Архивского хронографов (*Творогов*. 1983), т. е., вероятно, составитель Софийского хронографа пользовался не более ранними сводами, а непосредственно хронографией И. М.

Сравнение слав. фрагментов с сохранившимся вариантом греч. оригинала хронографии И. М. показывает, что наибольшему сокращению при составлении древнерус. сводов подверглись книги 10–13 и 16, т. е. те части, к-рые были посвящены истории Римской империи I–IV вв. по Р. Х., а также правлению имп. Анастасия на рубеже V и VI вв. Для этих периодов составители рус. хронографов, как правило, предпочитали пользоваться хроникой Георгия Монаха. В то же время книги И. М., содержавшие информацию о библейских и об античных древностях, вошли в русские хронографы в более полном виде. Самая существенная лакуна в составе рус. перевода —

финальный раздел 18-й книги, посвященный правлению имп. Юстиниана после 528 г. (после текста — *Ioan. Malal. Chron.* P. 431. 13); скорее всего он отсутствовал в тех редакциях хронографии И. М., к-рые были взяты для перевода (*Franklin S. Malalas in Slavonic // Studies in John Malalas*. 1990. P. 284–285).

Полных переводов хронографии на др. языки в средние века, по всей видимости, не существовало. В Зап. Европе в кон. VII или в VIII в. был создан сборник эксперптов из хронографии, известный под названием «*Laterculus Malalianus*» (Vat. Palat. lat. 277, VIII в.; PL. 94. Col. 424–447). В исследовании Дж. Стивенсона создание эпитомы было с большой долей уверенности приписано Феодору из Тарса, архиеп. Кентерберийскому (668–690) (*Stevenson J. B. Malalas in Latin // Studies in John Malalas*. 1990. P. 287–299). Материалы хронографии в этой версии доведены до 574 г., что дает основание некоторым исследователям утверждать, что и хронография И. М. завершалась этим временем.

В сир. традиции хронография также осталась известна лишь в составе несохранившихся 1-й и 2-й частей «Церковной истории» Иоанна Эфесского, который активно использовал текст И. М. для рассказа о событиях V–VI вв. Из этого сочинения материалы И. М. попали в «Хронику» Псевдо-Дионисия Тель-Махрско-

го (VIII в.) и позднее были включены в состав работ большинства сир. и араб. христ. хронистов (*Дьяконов*. 2006. С. 247–262; *Пиццуревская*. 1976; *Witkowski W. Malalas in Syriac // Studies in John Malalas*. 1990. P. 299–310; *Recherches sur la Chronique de Jean Malalas*. 2004. Vol. 1. P. 304–306). Ист.: *Ioannis Malalae Chronographia* / Ed. L. Dindorf. Bonn, 1831; *Cramer J. A. Anecdota graeca e codd. ms. biblioth. Parisiensis*. Oxonii, 1839. T. 2. P. 165–242; *Mai A. Spicilegium Romanum*. R., 1839. Vol. 2. Append. P. 1–28; 1849. Vol. 9. P. 118–140; *Joannes Antiochenus. Fragmenta* / Ed. C. Müller // FHG. 1868. Vol. 4. P. 535–622; PG. 85. Col. 1807–1824; PL. 94. Col. 1161–1174; *Die römische Kaisergeschichte bei Malalas: Griechischer Text der Bücher IX–XII und Untersuchungen* / Hrsg. A. Schenk von Stauffenberg. Stuttgart, 1931; *The Chronicle of John Malalas* / Ed. E. M. Jeffreys, M. J. Jeffreys, R. Scott. Melbourne, 1986; *Истрин В. М.* Хроника Иоанна Малалы в слав. переводе / Подгот. изд., вступ. ст. и прил. М. И. Чернышева. М., 1994; *Летописец Еллинский и Римский / Комментарий и исслед.*: О. В. Творогов. СПб., 1999–2001. 2 т.; *Иоанн Малала. Хронография*. Кн. XVII / Пер. с греч.: Л. А. Самуткина // *Формы исторического сознания от поздней античности до эпохи Возрождения: Исследования и тексты*. Иваново, 2000. С. 194–202. Лит.: *Оболенский М. А.*, изд. *Летописец Переяславля Суздальского* // *ВОИДР*. 1851. Кн. 9. С. VI–С; *Попов А. Н.* Обзор хронографов рус. редакции. М., 1866. Вып. 1. С. 50–51; *Mommsen Th.* Bruchstücke des Johannes von Antiochia und des Johannes Malalas // *Hermes: Zschr. für klassische Philologie*. В., 1872. Bd. 6. S. 323–383; *Срезневский И. И.* Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках: Русский ист. сборник XV века Моск. главного архива мин-ва иностр. дел // *ЗИАН*. 1879. Т. 34. Прил. С. 149–184; *Körting G.* De vocabulis latinis, quae apud Iohannem Malalam chronographum Byzantinum inveniuntur. Münster, 1879; *Gelzer H.* Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie. Lpz., 1880. Bd. 1. S. 57–74; 1885. Bd. 2. S. 129–238; *idem.* Zu Africanus und Johannes Malalas // *BZ*. 1894. Bd. 3. S. 394–395; *Jagič V.* Zum altslavischen Malalas // *Hermes*. 1880. Bd. 15. S. 235–237; *Haupt H.* Dares, Malalas und Sisiphos // *Philologus*. В., 1881. Bd. 40. S. 107–121; *Lipsius R. A.* Die Apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Braunschweig, 1883. Bd. 1. S. 499; 1887. Bd. 2. H. 1. S. 1, 207, 211 ff.; 1884. Bd. 2. H. 2. S. 75; *Rocchi A.* Codices Cryptenses seu Abbatiae Cryptae Feratae in Tusculano. Tusculani, 1883. P. 401–402; *Шестаков С. П.* Иоанн Ритор в «Церковной истории» Евагрия // *Уз Казанского ун-та*. 1890. Т. 5. С. 97–132; *он же*. О значении слав. перевода хроники Иоанна Малалы для восстановления и исправления ее греч. текста // *ВВ*. 1894. Т. 1. С. 503–552; *он же*. Прибавление к статье «О значении слав. перевода Малалы» // Там же. 1895. Т. 2. С. 372–377; *он же*. К хронике Иоанна Малалы // Там же. 1898. Т. 5. С. 697–699; *Patzig E.* Unerkannt und unbekannt gebliebene Malalas-Fragmente // *Jahresbericht der Thomasschule*, 1890/1891. Lpz., 1891. S. 1–26; *idem.* Johannes Antiochenus und Johannes Malalas // *Ibid.*, 1891/1892. Lpz., 1892. S. 1–32; *idem.* Der angebliche Monophysitismus des Malalas // *BZ*. 1898. Bd. 7. S. 111–128; *idem.* Die Abhängigkeit des Johannes Antiochenus von Johannes Malalas // *BZ*. 1901. Bd. 10. S. 40–53; *Brooks E. W.* The Date of the Historian





John Malala // EHR. 1892. Vol. 7. P. 291–301; *Истрин В. М.* «Александрия» русских хронографов: Исслед. и текст. М., 1893; *он же.* Хронограф Ипатского списка летописи под 1114 г. // ЖМНП. 1897. Ч. 314. Ноябрь. Отд. 2. С. 83–91; *он же.* Исследования в области древнерусской лит.-ры. 3: Краткий хронограф с Хроникой Иоанна Малалы // ЖМНП. 1903. Ноябрь. С. 167–186; *Gleye C. E.* Zum slavischen Malalas // ASPH. 1894. Bd. 16. S. 578–591; *idem.* Beiträge zur Johannesfrage // BZ. 1896. Bd. 5. S. 422–464; *idem.* Über monophytische Spuren im Malalaswerke // BZ. 1899. Bd. 8. S. 312–327; *idem.* Die grusinische Malalasübersetzung // BZ. 1913. Bd. 22. S. 63–64; *Wirth A.* Chronographische Späne. Fr./M., 1894; *Rüger A.* Studien zu Malalas: Präpositionen und Adverbien. Das 18. Buch. Die konstantinischen Excerpte. Die Tusculanischen Fragmente. Bad Kissingen, 1895; *Traube L.* Chronicon Palatinum // BZ. 1895. Bd. 4. S. 489–492; *Krumbacher.* Geschichte. S. 325–334; *Bourier H.* Über die Quellen der ersten vierzehn Bücher des Johannes Malalas. Augsburg, 1899–1900. 2 Bde; *Haury J.* Johannes Malalas identisch mit dem Patriarchen Johannes Scholastikos? // BZ. 1900. Bd. 9. S. 337–356; *Шахматов А.* Древнеболгарская энциклопедия X в. // ВВ. 1900. Т. 7. С. 1–36; *Conybeare F. C.* The Relation of the Paschal Chronicle to Malalas // BZ. 1902. Bd. 11. S. 395–405; *Орлов А. С.* К вопросу об Ипатьевской летописи // ИОРЯС. 1926. Т. 31. С. 97–115; *Абрамович Д. И.* Отрывок из хроники Иоанна Малалы в Златоструе XII в. // Сб. ст. в честь акад. А. И. Соболевского. Л., 1928. С. 19–24; *Сперанский М. Н.* Забелинский список хронографа с Малалой // Сб. ст. к 40-летию ученой деятельности акад. А. С. Орлова. Л., 1934. С. 75–81; *Stein E.* Histoire du Bas-Empire. P., 1949–1959. 2 vol.; *Мещерский Н. А.* К вопросу о датировке Виленского хронографа // ТОДРЛ. 1955. Т. 11. С. 380–386; *он же.* Два неизвестных отрывка древнеслав. перевода «Хроники» Иоанна Малалы // ВВ. 1956. Т. 11. С. 279–284; *Moravcsik G.* Byzantinoturcica. V., 1958<sup>2</sup>. S. 329–334; *Weierholt K.* Studien zum Sprachgebrauch des Malalas. Oslo, 1963; *Удальцова З. В.* Хроника Иоанна Малалы в Киевской Руси // АЕ за 1965 г. М., 1966. С. 47–58; *он же.* Мирозрение визант. хрониста Иоанна Малалы // ВВ. 1971. Т. 32. С. 3–23; *он же.* Развитие исторической мысли // Культура Византии: IV – сер. VII в. М., 1984. С. 248–260; *Шусторович Э. М.* Хроника Иоанна Малалы и античная традиция в древнерус. лит.-ре // ТОДРЛ. 1968. Т. 23. С. 62–70; *он же.* Древнеславянский перевод хроники Иоанна Малалы: История изучения // ВВ. 1969. Т. 30. С. 136–152; *Творогов О. В.* Беллетристические элементы в переводном историческом повествовании XI–XIII вв. // Истоки рус. беллетристики. Л., 1970. С. 108–141; *он же.* Повесть Временных лет и Хронограф по великому изложению // ТОДРЛ. 1974. Т. 28. С. 99–113; *он же.* Древнерусские хронографы. Л., 1975; *он же.* Античные мифы в древнерус. лит.-ре XI–XVI вв. // ТОДРЛ. 1979. Т. 33. С. 3–31; *он же.* Материалы к истории рус. хронографов. 2: Софийский хронограф и «Хроника Иоанна Малалы» // Там же. 1983. Т. 37. С. 188–221; *он же.* Хроника Иоанна Малалы // СККДР. 1987. Т. 1. С. 471–474; Хронограф Архивский // Там же. С. 475–476; *он же.* Хронограф Виленский // Там же. С. 476; *он же.* Хронограф по великому изложению // Там же. С. 476–477; *он же.* Хронограф Троицкий // Там же. С. 478; *он же.* Хронограф Софийский // Там же. 1989. Т. 2. Ч. 2. С. 505–506; *Клосс Б. М.* К вопросу о проис-

хождении Еллинского летописца второго вида // ТОДРЛ. 1972. Т. 27. С. 370–379; *Фрейберг Л. А.* Античное лит. наследие в визант. эпоху // Античность и Византия. М., 1975. С. 5–52; *Пигулевская Н. В.* Хронография Феофана и сирийские хроники // *Она же.* Ближний Восток, Византия, славяне / Отв. ред.: Б. Б. Пиотровский. Л., 1976. С. 152–161; *Щапов Я. Н.* Восточнославянские и южнослав. рукописные книги в собраниях Польской Народной республики. М., 1976. 2 вып.; *Hunger.* Literatur. Bd. 1. S. 319–326; *Jeffreys E. M.* The Attitudes of Byzantine Chronicles Towards Ancient History // Byz. 1979. Vol. 49. P. 199–238; *Höring E.* Mythen und Pistis: Zur Deutung heidnischer Mythen in der christlichen Weltchronik des Johannes Malalas. Lund, 1980; *Чернышева М. И.* Замечания о приемах перевода портретной лексики из «Хроники» Иоанна Малалы // История рус. языка: Памятники XI–XVIII вв. М., 1982. С. 57–66; *она же.* К характеристике слав. перевода «Хроники Иоанна Малалы»: Роль иноязычных вкраплений // ВВ. 1983. Т. 44. С. 221–226; *она же.* О соотношении слав. перевода «Хроники Иоанна Малалы» и ее греч. текста: На мат.-ле портретной лексики // ТОДРЛ. 1983. Т. 37. С. 222–228; *Любарский Я. Н.* Хронография Иоанна Малалы: Проблемы композиции // FS für F. von Lilienfeld. Erlangen, 1982. S. 411–430; *он же.* Замечания о структуре «Хронографии» Иоанна Малалы // Общество и культура на Балканах в средние века. Калинин, 1985. С. 3–16; *он же.* Герои «Хронографии» Иоанна Малалы // Кавказ и Византия. Ереван, 1988. Вып. 6. С. 110–128; *Scott R. D.* Malalas, the Secret History and Justinian's Propaganda // DOP. 1985. Vol. 39. P. 99–109; *Томова Е.* Варшавски хронограф с превод на старобългарския книжовник Григорий Презвитер // Литературна мисъл. 1990. Т. 3. С. 137–140; *она же.* Кирилски ръкописи с български сюжети в полски книгохранилища // Старобългарска литература. София, 1991. Кн. 25–26. С. 218–225; *Studies in John Malalas / Ed. E. Jeffreys, B. Croke, R. Scott.* Sydney, 1990; *Мильков В. В.* Сведения об античности и античной философии в древнерус. «Хронике» Иоанна Малалы // Отечественная философская мысль XI–XVII вв. и греч. культура. К., 1991. С. 193–203; *ODB.* Vol. 2. P. 1275; *Хрипков В. Ф.* «Хроника Иоанна Малалы» в составе Тихонравовского хронографа // ТОДРЛ. 1992. Т. 45. С. 333–350; *PLRE.* Vol. 3. P. 662–663; *Лалева Т.* Архивский хронограф и Тълковната Палея // Palaeobulgaria. 1994. Т. 4. С. 48–63; *Литаврин Г. Г.* Иоанн Малала // Свод древнейших письменных известий о славянах / Сост.: Л. А. Гиндин, С. А. Иванов, Г. Г. Литаврин. М., 1994<sup>2</sup>. Т. 1: I–VI вв. С. 165–175; *Астахова Н. В.* К вопросу изучения цирковых партий // ППС. 1998. Т. 98(35). С. 67–77; *Самуткина Л. А.* Описание стихийных бедствий в «Хронографии» Иоанна Малалы // Историческая мысль и историография на рубеже античности и средневековья. Иваново, 2000. С. 17–20; *она же.* Концепция легендарной истории у Иоанна Малалы // Формы исторического сознания от поздней античности до эпохи Возрождения: Исследования и тексты. 2000. С. 41–58; *Recherches sur la Chronique de Jean Malalas / Ed. J. Beaucamp.* P., 2004–2006. 2 vol.; *Дьяконов А. П.* Иоанн Эфесский и его церк.-ист. труды. СПб., 2006<sup>2</sup>; *Лемешкин И.* Иоанн Малала и фольклорное сказание о Софии в Хронографе 1262 г.: Переводная хроника и древняя литов. лит.-ра // Senoji lietuivos literatura. Vilnius, 2006. Vol. 21. S. 229–276.

И. Н. Попов

**ИОАНН МАЛЫЙ** [Жан Пёти, Пти; лат. Ioannes Pargvus; франц. Jean Petit] (между 1360 и 1364 – 15.07. 1411, Эден (ныне Вьей-Эден, деп. Па-де-Кале) или Арне-ле-Дюк (совр. деп. Кот-д’Ор)), магистр богословия Парижского ун-та, советник Бургундского герц. Иоанна Бесстрашного, апологет тираноборчества (оправдания убийства тирана). Вероятно, И. М. принадлежал к секулярному духовенству, хотя ряд исследователей полагают, что он мог быть членом францисканского или доминиканского ордена (*Teetaert.* 1933. Col. 1338). И. М. пользовался покровительством представителей знатного нормандского рода Мартель де Бакевиль и был приближенным герцогов Бургундских. Между 1381 и 1385 гг. он получил степень магистра искусств в Парижском ун-те, ок. 1387 г. преподавал на факультете свободных искусств; в 1400 г. получил степень лиценциата богословия, в 1402 г. – степень магистра богословия. Сохранились 2 проповеди И. М. – «О таинстве Евхаристии» (*De eucharistiae sacramento*) и «Против священников, известных как прелюбодеи» (*Contra notorios fornicatores presbyteros*) (оба сочинения – Paris. Nouvelle acquisition. lat. 559) и поэтические произведения: затрагивающая проблемы *схизмы в католической Церкви* поэма «Жалоба Церкви» (*La complainte de l’Église, 1333–1334*), связанная с темой непорочного зачатия Девы Марии поэма «Спор пастушек» (*La disputation des pastourelles, 1338*) (обе поэмы – Paris. fr. 12470; в рукописи к поэме «Спор пастушек» приложены написанные рифмованной прозой «Чтения о непорочном зачатии Девы Марии» (*Hore de conceptione Beatae Mariae Virginis*), автором к-рых также считается И. М.), и 3 стихотворения, прославляющие род Мартель де Бакевиль.

Филипп Храбрый, герц. Бургундский, став фактическим правителем Франции при кор. Карле VI Безумном (король страдал временными расстройствами психики, но оставался дееспособным), в 1394 г. обратился к Парижскому ун-ту с просьбой найти путь для преодоления схизмы в католической Церкви. Ун-т предложил 3 варианта решения: «путь компромисса» (*voie de compromis*) – папы, правящие в Авиньоне и в Риме, должны были сами разрешить конфликт в ходе переговоров, «путь передачи»





(voie de cession) — сместить обоих пап и избрать нового или созвать Собор. Королевский совет избрал «путь передачи»; аналогичное решение было принято действовавшим в союзе с Карлом VI англ. кор. Ричардом II. Однако ни один из правящих пап не согласился отказаться от своего титула. Тогда летом 1398 г. совет епископов в Париже проголосовал за лишение авиньонского антипапы *Бенедикта XIII* всех бенефициев и церковных податей, отныне переходивших к королю Франции. В этот период И. М. приобрел широкую известность благодаря выступлениям от лица Парижского ун-та по вопросу о преодолении церковного раскола. Ораторский талант и красноречие И. М. выделяли его среди парижских преподавателей. 18 мая 1406 г. он выступил перед Королевским советом с опровержением жалоб кард. Антонио де Шаллана, легата Бенедикта XIII; 7 июня участвовал в обсуждении этого же дела в Парижском парламенте. Он вошел в состав посольства, отправленного в Марсель к Бенедикту XIII и в Рим к папе *Григорию XII*; летом 1407 г. в Риме произнес неск. проповедей с призывом прекратить схизму в Церкви.

23 нояб. 1407 г. в Париже был убит герц. Людовик Орлеанский, брат франц. кор. Карла VI. После расследования, проведенного парижским прево, в организации убийства обвинили Иоанна Бесстрашного, герц. Бургундского, двоюродного брата убитого и его главного соперника в борьбе за влияние при страдавшем от недуга франц. короле. Герц. Иоанн Бесстрашный бежал из Парижа. В дек. того же года вдова Людовика Орлеанского явилась к королю, требуя правосудия, и король обещал удовлетворить ее просьбу. 28 февр. 1408 г. герцог Бургундский в сопровождении большой свиты вернулся в Париж. Защитником интересов герцога стал И. М. (с 20 февр. 1406 советник герцога Бургундского с жалованьем в 100 турецких ливров). 8 марта 1408 г. в присутствии короля и дофина он зачитал составленное им «Оправдание герцога Бургундского по поводу смерти герцога Орлеанского» (*La justification du duc de Bourgogne sur la mort du duc d'Orléans*), пространную — чтение заняло 4 ч. — апологию убийства герц. Людовика Орлеанского (текст сохр. в неск. копиях, напр.: Paris. fr. 5733;

Vindob. Hist. 2657; Chantilly. Musée de Condé. 878). В качестве отправной точки рассуждений И. М. взял строку из Первого послания к Тимофею ап. Павла: «Radix omnium malorum cupiditas» (Корень всех зол есть сребролюбие — 1 Тим 6. 10). И. М. представил герцога Орлеанского как алчного человека, к-рый даже благочестивые поступки совершал из лицемерия. Однако его алчность была лишь истоком преступления, состоявшего в «оскорблении величия» (франц. lèse-majesté) — нанесении ущерба королю, его семье и общему благу королевства. Т. о., герцог объявлялся «предателем короля», изменившим своему сеньору, т. е. совершившим худшее из преступлений. «Оскорбивший величие предатель» становился тираном, поскольку он незаконно посягал на власть короля, узурпировал ее, не имея на то никаких прав. За совокупность преступлений он был достоин смерти в согласии с уголовным правом того времени. Повторяя положения «Поликратика» *Иоанна Солсберийского* (хорошо известного во Франции благодаря осуществленному в XIV в. переводу этого текста на франц. язык), парижский богослов утверждал, что уничтожение тирана следует считать не преступлением, но благим деянием.

Герцог Бургундский был оправдан. Однако уже летом 1408 г. герцогиня Орлеанская добилась восстановления доброго имени своего мужа. 11 сент. с речью против «Оправдания герцога Бургундского...» выступил Томас де Бург, аббат Серизи. Он настаивал, что правосудие должно вершиться не путем насилия, а согласно законам и установлениям. Герц. Иоанн Бесстрашный поручил И. М. составить ответ. Находясь в Лилле и не располагая полным текстом выступлений своих противников (только к 18 янв. 1409 он получил все необходимые мат-лы), тот сначала подготовил лишь краткую предварительную реплику (*Seconde justification du duc de Bourgogne* — Brux. 10419; Paris. fr. 5060), в к-рой опять последовательно отстаивал тираноборческие идеи. Но к тому времени, когда полное опровержение речи аббата Серизи было подготовлено, в нем отпала политическая необходимость. 9 марта 1409 г. был заключен Шартрский мир между бургундским герц. Иоанном Бесстрашным и детьми герцога Орлеанского.

«Второе оправдание герцога Бургундского» не было обнародовано и не получило широкого распространения. В 1-й пол. 1410 г. И. М. составил последнее произведение, посвященное оправданию убийства тирана — «Трактат против возводящих гробницы» (*Traictiet encontre les edifieurs de sepulcres* — Archives de la Côte-d'Or. В 11614), в к-ром он резюмировал положения 2 предыдущих оправданий герцога Бургундского, уделив особое внимание определению права. Вскоре И. М. скончался.

Шартрский мир оказался непрочным: женитьба в апр. 1410 г. Карла, сына убитого герц. Людовика Орлеанского, на дочери Бернарда VII, гр. Арманьяка, послужила поводом для создания в Гиени лиги против герцога Бургундского. Нанятые графом Арманьяком отряды наемников разорили окрестности Парижа, пытаясь вытеснить оттуда сторонников герцога Бургундского. Заключенное 2 нояб. 1410 г. перемирие было вскоре вновь нарушено; весной 1411 г. возобновилась гражданская война между партиями арманьяков (сторонников Орлеанской ветви королевской династии Валуа) и бургиньонов (сторонников Бургундской ветви). Несмотря на близость к бургундскому двору, канцлер Парижского ун-та *Жан Жерсон* уже в 1408–1409 гг. выступал с критикой тираноборческой теории И. М. (в результате чего разорвал отношения с прежними покровителями и в 1411 утратил бенефиций в Брюгге). До 1413 г., пока Париж контролировала бургундская партия, Жерсон не мог активно критиковать учение И. М. После подавления восстания кабошьенов и установления в Париже «тирании арманьяков» (до мая 1418) расстановка сил изменилась в пользу противников И. М. В 1413 г. семья герцога Орлеанского потребовала от Парижского ун-та осудить учение И. М., к-рый якобы раскаялся в содеянном незадолго до смерти. 4 сент. 1413 г. Жерсон призвал франц. короля осудить заблуждения, содержащиеся в «Оправдании герцога Бургундского...» И. М. Семь якобы принадлежавших И. М. положений, на к-рые ссылался Жерсон в этой речи, а также в следующей, произнесенной в Парижском ун-те 6 сент. 1413 г., на самом деле сильно искажали смысл исходного текста. Так, фраза И. М. о том, что каждому подданному до-







зволено убить тирана, превратилась у Жерсона в утверждение, будто каждый тиран должен и может быть убит своим вассалом или подданным (сопоставление текстов см.: *Coville*. 1932. P. 440–441). Хотя Жерсона поддерживали многие, он столкнулся с яростной оппозицией, в т. ч. со стороны герцога Бургундского. 7 окт. 1413 г. король приказал Парижскому еп. Жерару де Монтагу, принадлежавшему к партии арманьяков, при помощи инквизитора Жана Поле и лучших магистров теологического факультета разобраться с ошибочными и противными католич. вере мнениями, содержащимися в осужденных Жерсоном 7 положениях И. М. Епископ созвал «Собор веры» (Concile de la foi; в каноническом отношении он представлял собой скорее дебаты теологов; 30 нояб. 1413 – 23 февр. 1414), где сочинение И. М. было осуждено и обречено на сожжение. Соч. «Оправдание герцога Бургундского...» публично сожгли на паперти собора Парижской Богоматери 25 февр. 1414 г.

Не дожидаясь обнародования обвинительного акта, бургундский герц. Иоанн Бесстрашный обратился за помощью к антипапе *Иоанну XXIII* (1410–1415), который поручил рассмотреть это дело комиссии, состоявшей из кардиналов Джордано Орсини, Франческо *Забарелла* и Антонио Панчьера. Поскольку Парижский епископ и инквизитор отказались явиться к кард. Дж. Орсини, процесс принял вялотекущий характер. Осенью 1414 г. начался *Констанцский Собор*. Зимой 1414/15 г. Жерсон продолжил борьбу с учением И. М. 11 апр. 1415 г. в присутствии прелатов, аббатов и докторов теологии он выступил с утверждением, что сочинение И. М. было осуждено справедливо, поскольку содержало многочисленные заблуждения, которые надлежит искоренять; всякий, кто выступит против этого осуждения, станет распространителем ереси (*McGuire B. P. Jean Gerson and the Last Medieval Reformation*. [Univ. Park], 2005. P. 246). В свою очередь сторонники герцога Бургундского Аррасский еп. Мартин Поре и видам (викарий) Реймского архиепископа Пьер Кошон пытались склонить Собор к тому, чтобы решение об осуждении учения И. М., вынесенное Парижским епископом, было пересмотрено и аннулировано, а Жерсон отрекся от порочащих

И. М. и герцога Бургундского слов. Герц. Иоанн Бесстрашный в послании Констанцскому Собору писал, что если И. М. и допустил ошибки, то они все равно уступают его мудрости, а враги герцога, привлекая внимание к этому делу, жаждут вновь разжечь войну.

15 июня 1415 г. на 3-й сессии Констанцкого Собора была назначена комиссия для изучения тех обвинений в ереси, которые выдвигались против И. М. В комиссию вошли кардиналы П. д'Айи, Ф. Забарелла, Дж. Орсини и А. Панчьера, епископы и доктора богословия. Не желая оскорбить герцога Бургундского, комиссия приняла компромиссное решение: 6 июля 1415 г. на 16-й сессии Собора была осуждена основная доктрина убийства тирана без упоминания имени И. М. и без рассмотрения отдельных положений его учения. Жерсон не оставил попыток добиться полного осуждения учения И. М. В итоге более 60 богословов и канонистов из 80 присутствовавших на Соборе высказались за допустимость учения И. М. Решением комиссии от 15 янв. 1416 г. приговор, вынесенный в Париже, аннулировался. Однако борьба между сложившимися в ходе конфликта партиями, представителями к-рых были Жерсон, с одной стороны, и Аррасский еп. М. Поре – с другой, не утихла. Весной 1416 г. имп. *Сигизмунд I* Люксембург потребовал от Собора окончательно осудить сочинения И. М. и упразднить тем самым решение комиссии по этому вопросу. В ответе комиссии императору подчеркивалось, что такое дело не может решаться единолично епископом Парижским и что следует дожидаться решения всего Констанцкого Собора. Однако большинство участников Собора уже не желали слышать о деле И. М. Речь Жерсона, произнесенная 17 янв. 1417 г. и призванная вновь привлечь внимание к делу И. М., не имела успеха. Последний раз учение И. М. обсуждалось в нач. 1418 г., когда его сочинения вновь рассматривались Собором вместе с памфлетом польского доминиканца Яна Фалькенберга, также отстаивавшего правомерность убийства тирана (такимым он считал кор. Польши и вел. кн. Литовского *Владислава* (Ягайло)). Делегаты от «наций» приняли решение об осуждении и о сожжении книги Яна Фалькенберга, однако

на общем заседании Собора вопрос не обсуждался. Буллой от 10 марта 1418 г. папа *Мартин V* провозгласил, что в вопросах веры (in causis fidei) необходимо подчиняться решениям Папского престола. 3 нояб. 1418 г. в отсутствие Парижского епископа решение 1414 г. об осуждении учения И. М. было отозвано генеральными викариями.

Соч.: La justification du duc de Bourgogne sur la mort du duc d'Orléans // *Gerson J. Opera* / Ed. E. du Pin. Amst., 1706. Col. 15–42; Le livre du «Champ d'or» et autre poèmes inédits / Éd. P. Le Verdier. Rouen, 1895; Fragments aus der 2. «Justification du duc de Bourgogne» / Hrsg. W. Holtzmann, O. Cartellieri. Hdlb., 1914.

Ист.: *Mansi*. T. 28. Col. 731–873; *Hefele, Leclercq*. Hist. des Conciles. T. 7. P. 287–296, 389–395. Лит.: *Valois N.* La France et la grande schisme d'Occident. P., 1902. Vol. 4. P. 315–319; *Coville A.* Le véritable texte de la Justification du duc de Bourgogne par Jean Petit (8 mars 1408) // Bibliothèque de l'École des chartes. P., 1911. Vol. 72. P. 57–91; *idem*. Jean Petit: La question du tyrannicide au commencement du XV<sup>e</sup> siècle. P., 1932; *Kamm C.* Der Prozess gegen Justification ducis Burgundiae auf der Pariser Synode, 1413–1414 // *RQS*. 1912. Bd. 26. S. 3\*–19\*, 37\*–57\*, 97\*–113\*, 159\*–186\*; *Vergneau H.* L'affaire «Jean Petit» // Mémoires de l'Académie d'Arras. Sér. 3. Arras, 1923. Vol. 2. P. 61–83; *Teetaert A.* Petit Jean // *DTC*. 1933. Vol. 12. Pt. 1. Col. 1338–1344; *Nordberg M.* Les sources bourguignonnes des accusations portées contre la mémoire de Louis d'Orléans // Annales de Bourgognes. Dijon, 1959. Vol. 31. P. 81–98; *Willard C. C.* The Manuscripts of Jean Petit's Justification: Some Burgundian Propaganda Methods of the Early 15<sup>th</sup> Century // Studi francesi. Torino, 1969. T. 13. P. 271–280; *Cartellieri O.* The Court of Burgundy. L., 1972<sup>2</sup>. P. 36–51; *Guenée B.* Un meurtre, une société: L'assassinat du duc d'Orléans. P., 1992; *Frenken A.* Die Erforschung des Konstanzer Konzils (1414–1418) in den letzten 100 Jahre. Paderborn, 1993. P. 181–206. (АНС; 25, 1/2); *Fiocchi Cl.* Una teoria della resistenza: Jean Petit e la Justification du Duc de Bourgogne // *Rivista di storia della filosofia*. Mil., 2000. T. 55. N 2. P. 161–186.

**Ф. М. Панфилов**

**ИОА́НН МАНГЛЕ́ЛИ**, свт. (пам. груз. 28 марта) — см. *Иоанн (Саакадзе)*, свт.

**ИОА́НН МАРК**, ап.— см. *Марк*, ап. и евангелист.

**ИОА́НН МАРО́Н** [Юханна Марун; сир. ܝܘܚܢܢ ܡܪܘܢ; араб. *يوحنا مارون*] († ок. 707 (?), мон-рь Кфар-Хай, Ливан), св. *Маронитской католической Церкви* (пам. 2 марта); в традиции *маронитов* основатель и 1-й патриарх Маронитской Церкви, организатор окончательного переселения маронитов из Сев. Сирии в Ливан. Сведения об И. М. находятся в сочинениях, написанных маронитами спустя несколько столетий после





предполагаемого времени жизни И. М. Они содержат значительное число анахронизмов и данных, не подтверждаемых др. источниками, и направлены гл. обр. на то, чтобы возвести происхождение Маронитской Церкви к Римскому престолу и опровергнуть ее первоначальную приверженность ереси *монофелитства*. В историографии существует проблема соотношения И. М. как исторического лица с прп. *Мароном* (IV — нач. V в.; пам. 14 февр., у маронитов — 9 февр.), о к-ром сообщает блж. Феодорит Кирский в «Истории боголюбцев» (сер. V в.; *Theodoret. Hist. rel.* 16 // PG. 82. Col. 1417–1420), и с мон.-монофелитом Мароном, о котором говорится в хронике патриарха Евтихия Александрийского (X в.; *Eutych. Anapales* // PG. 111. Col. 1077–1078). По сведениям патриарха Евтихия, араб. историка аль-Масуди (X в.) и лат. хрониста Вильгельма Тирского (XII в.), мон. Марон жил в правление визант. имп. Маврикия (582–602) или несколько позже и был основателем монофелитских общин в Сирии. Более того, средневек. авторы нередко видели в любом упомянутом в источниках Мароне деятеля ранней маронитской истории. Между тем в IV–X вв. имя Марон (от Маро — «маленький господин»; сир. аналог греч. имени Кирилл) было распространено среди сир. христиан разных конфессий.

Самые ранние упоминания И. М. в маронитской традиции относятся к кон. XIV — нач. XV в. В рукописи 1392 г. (Vat. syr. 146), содержащей трактат «Изложение веры», И. М. назван автором этого труда и «патриархом Антиохии и всей Сирии» (*Exposé de la foi*. Vol. 1. P. 51; Vol. 2. P. 17). В старейшей рукописи (1402) маронитского канонического сб. «Книга руководства» (*كتاب الهدى*) сказано, что название «марониты» происходит от имени «Марона Иоанна, патриарха Великой Антиохии» (Vat. syr. 133. Fol. 25). В ряде сиро-яковитских полемических трактатов XV в. приводится вымышленная биография основателя Маронитской Церкви, которая оказала влияние на более поздних авторов.

В кон. XV в. Джibraил аль-Килаи, маронитский еп. Никосии (Кипр), ссылаясь на неизвестный араб. источник (на каршуну) из ц. Богоматери в Дамаске, привел полное жизнеописание И. М. в составе полемического сочинения против яковитов

(Vat. arab. 640. P. 168–169). Согласно этой биографии, отцом И. М. был некий Агафон, живший в Антиохии. Он послал сына в К-поль для обучения греч. словесности. В это время Антиохийским патриархом стал монофелит *Макарий I* (ок. 655–681). Вернувшись на родину, И. М. также впал в ересь и был рукоположен во «епископа Антиохии». Римский папа *Гонорий I* (625–638) осудил монофелитство и низложил патриарха Макария; И. М. был вынужден удалиться в Триполи. Там он встретился с папским легатом, к-рый посчитал его исповедание веры православным и отправил его в Рим. После того как православие И. М. было подтверждено на Соборе епископов, папа возвел его на Патриарший престол Антиохии, вручив ему митру, кольцо и посох, и посоветовал избегать еретиков — яковитов, коптов и мелькитов (sic!). Вернувшись в Сирию, И. М. искоренил монофелитство и обратился в православие множеством яковитов. Затем он удалился в горы Ливана, воздвиг там подаренный папой крест и основал Маронитскую Церковь, рукоположив митрополитов и епископов; скончался в мон-ре Кфар-Хай.

Вопрос о том, является ли жизнеописание И. М. плодом творчества аль-Килаи, или оно было заимствовано из более ранних источников, остается дискуссионным. Характерно, что аль-Килаи подчеркивает именно те детали, к-рые приобрели актуальность после возобновления контактов между Маронитской Церковью и Папским престолом (1439). Обучаясь в Риме, аль-Килаи познакомился со взглядами зап. духовенства на маронитов как на бывших еретиков (монофелитов), которые, заключив унию с католиками, были вынуждены отречься от ереси. Аль-Килаи попытался опровергнуть это мнение и доказать, что Маронитская Церковь всегда оставалась православной (*Salibi*. 2002. P. 77–80; *Girard*. 2007). Однако отношения Папского престола и Антиохийского Патриархата, как их описывает аль-Килаи, не могли существовать в VII в.; они характерны для эпохи крестовых походов. Несмотря на это, биография И. М. в изложении аль-Килаи получила распространение среди маронитов и неоднократно дополнялась. Ее пересказ, почерпнутый из устных маронитских источников, был опубликован на ла-

тыни (*Quaresmius F. Historica, theologica et moralis Terrae Sanctae elucidatio*. Antverpiae, 1639. T. 1. P. 96).

Маронитский ученый А. Ф. Найрон предложил новую версию происхождения маронитской общины. Это стало первой попыткой вписать легенду об И. М. в контекст церковной истории Сирии VII в. (*Naironus*. 1679). Концепция Найрона легла в основу позднейшей маронитской историографии, представленной трудами патриарха Истифана ад-Дувайхи (1670–1704). Пересказывая в соч. «История маронитов» предание об И. М., ад-Дувайхи дополнил его фантастическими подробностями. Сведения о том, что И. М. род. в сел. Сарум близ Антиохии, историк, вероятно, заимствовал из Жития Иакова Барадея, где речь в действительности шла о К-польском патриархе *Иоанне III Схоластикe* (*Moosa*. 2005. P. 124–125). Согласно ад-Дувайхи, отец И. М. был племянником франк. имп. Карла Великого (768–814), к-рый в то время якобы завоевал Сирию; мать Анохамия (Нохема) происходила из местного знатного рода. И. М. провел некоторое время в мон-ре св. Марона, где изучил сир. язык и познакомился с жизнью подвижников (в честь этого мон-ря он получил 2-е имя — Марон). В 676 г. по инициативе принца франков Евгения прибывший из Рима «кардинал» рукоположил И. М. во епископа и назначил его митрополитом Ботриса (Эль-Батрун). Эти сведения, вероятно, восходят к сиро-яковитским полемическим трактатам XV в. Использование источников яковитского происхождения, где И. М. представлен как отступник от монофизитства, привело к появлению ряда несоответствий в повествовании: напр., перед рукоположением И. М., ранее бывший монофелитом, отрекается от монофизитской ереси (*Ibid*. P. 126, 145–146). И. М. обратил мн. еретиков от Иерусалима до Армении и рукоположил для них епископов и пресвитеров. Для защиты от еретиков и неверных он назначил военных предводителей, среди к-рых был его племянник Ибрахим (Авраам). После смерти Антиохийского патриарха *Феофана* Римский папа *Конион* (686–687) без согласия местного клира возвел на Патриаршью кафедру диак. Константина, однако его неподобающее поведение вызвало возмущение среди верующих. Папа попросил императора сместить







Константина и разрешил антиохийскому клиру избрать нового патриарха, к-рым стал И. М. Однако имп. Юстиниан II (685–695, 705–711) начал гонение на православных и велел военачальникам Захарии и Льву схватить патриарха, к-рый бежал из Антиохии в мон-рь св. Марона. Вернувшись в К-поль, Лев сообщил императору, что И. М. поддерживают все ливанцы и его нельзя захватить. Разгневанный император посадил Льва в тюрьму и послал в Сирию войско, якобы для войны с арабами. Племянник И. М. Ибрахим собрал 12 тыс. воинов и перевез патриарха в безопасные Ливанские горы. В 694 г. византийцы разорили монастырь св. Марона и убили 500 его насельников, после чего начали гонения по всей Сирии. В 694 г. ливан. ополчение якобы нанесло поражение при Амьоне визант. войскам, вторгшимся в горы Ливана (основанием для этого сообщения мог послужить тот факт, что имп. Юстиниан, согласно мирному договору с арабами, выслал из Ливана мардаитов (ODB. Vol. 2. P. 1297), с которыми марониты стали себя со временем отождествлять). Согласно ад-Дувайхи, эти события послужили причиной для отделения маронитов от Византийской Церкви. После разрушения мон-ря св. Марона И. М. основал новый мон-рь в сел. Кфар-Хай, поместил там вывезенную из Сирии главу прп. Марона, установил поминовение преподобного 5 янв. и провозгласил, что сир. православные должны называть себя маронитами. После кончины И. М. на Патриарший престол в Кфар-Хае был избран его племянник Кир, к-рому Римский папа даровал *паллий*.

В 1719 г. ученый-маронит И. С. Ассемани отредактировал жизнеописание И. М. и попытался более убедительно вписать легенду в контекст реальных событий VII в. Он привел даты избрания И. М. на Патриарший престол (686/7) и его кончины (707) и отождествил «кардинала», к-рый рукоположил И. М., с Иоанном, еп. Филадельфии (ныне Амман, Иордания), которого Римский папа Мартин I (649–655) назначил своим представителем на Востоке для противодействия монофелитам. Пытаясь исправить анахронизмы, допущенные прежними биографами, Ассемани обратил внимание на то, что аль-Килаи спроецировал на личность И. М. события XII–XIII вв. —

унию маронитов с Римско-католической Церковью (1182) и поездку маронитского патриарха Иеремиа на IV Латеранский Собор (1215), где папа Иннокентий III признал его Патриарший сан и даровал ему право носить митру и кольцо.

Предложенная Ассемани версия биографии И. М. приобрела официальный статус благодаря постановлениям Собора 1736 г. (Synodus. 1820. P. 218–219, 264–265) и стала основой «канонической» концепции происхождения маронитов, которую поддерживали ведущие маронитские историки XIX–XX вв. (Б. аль-Газири, Ю. ад-Дибс, Б. Дау, П. Диб). Однако С. Вайе указал на ошибочную интерпретацию источников маронитскими исследователями и на недостоверность легенды об И. М., переданной биографами XV–XVIII вв. Еще более радикальной позиции придерживался Ж.-Б. Шабо, отрицавший историческое существование И. М. Подробный критический разбор источников, относящихся к И. М., осуществил яковитский исследователь М. Муса. Совр. исследователи (К. Салиби, О. Жирар) рассматривают легенду об И. М. как отражение церковно-политических устремлений маронитской элиты XV–XVIII вв.

В маронитской рукописной традиции И. М. атрибутируется ряд произведений: анафора, «Изложение веры», вопросы-ответы против монофизитов и несториан, «О священстве», толкование на литургию ап. Иакова и послание о Трисвятом. Возражения против принадлежности И. М. нек-рых из них высказывал еще Ассемани. По предположению Шабо, часть этих трудов мог составить маронит Ибрахим аль-Хакиляни в XVII в. Маронитский ученый М. Брейди, осуществивший критическое издание «Изложения веры», вопросов-ответов и трактата «О священстве», считал их и анафору подлинными. Муса опровергает факт написания И. М. анафоры и «Изложения веры», возводя их к яковитским источникам, и считает трактат «О священстве» принадлежащим перу Моисея бар Кефьи (IX в.), а толкование литургии — переработкой соответствующего сочинения Дионисия бар Салиби (XII в.).

Упоминания о почитании И. М. в маронитской литургической традиции можно обнаружить начиная с XVI в. В наиболее раннем маро-

нитском календаре, к-рый приписывается аль-Килаи, под 9 февр. указана память «патриарха Мар Марона». Согласно календарю рукописного Миссала 1536 г. (Vat. syr. 29), в этот день использовалась анафора, к-рая атрибутировалась И. М. Под этим же числом память «Мар Марона» или «патриарха Мар Марона» указана в календаре XVI в. (Vat. syr. 313) и в печатном Часослове 1624 г. По мнению ряда исследователей (Ж. М. Соже, Муса), имеется в виду прп. Марон, однако не исключено, что в календарях сохранилась ранняя (до XV в.) форма имени И. М. Напр., ад-Дувайхи указывал, что И. М. сам установил др. день памяти прп. Марона — 5 янв. Совмещение образов И. М. и прп. Марона (о к-ром маронитам стало известно лишь в XVII в.) привело к смешению их почитания. В печатном Миссале 1716 г. под 9 февр. указана память как прп. Марона, так и «Мар Иоанна, прозванного Мароном, патриарха Антиохийского». Об особом почитании маронитами памяти «святого Марона» 9 февр. известно из документов папской курии (Synodus. 1820. P. 16, 381–382, 389). В XVIII в. проблема усложнилась в связи с дискуссией между маронитами и иерархами *Мелькитской католической Церкви*, к-рые настаивали на прекращении почитания И. М., как еретика-монофелита (Moosa. 2005. P. 167–169). Вмешательство Конгрегации пропаганды веры не разрешило спора, т. к. Папский престол одобрил почитание прп. Марона и запретил почитание монофелита Марона, не касаясь вопроса об И. М. и о его тождестве с еретиком-монофелитом (булла папы Бенедикта XIV от 12 авг. 1744). В 1787 г. для И. М. был установлен отдельный день памяти — 2 марта.

Соч.: La doctrine syro-antiochienne sur le sacerdoce dans sa version Maronite / Ed. M. Breydy. Jounieh, 1977 [«О священстве»; сир. текст, франц. предисл.]; «Exposé de la foi» et autres opuscules / Ed., trad. M. Breydy. Louvain, 1988–1989. 2 vol. (CSCO: 497–498. Syr.; 209–210) [сир. текст; франц. пер.].

Ист.: Un ancien calendrier de l'Église Maronite par Gebrail Ibn al-Qola'i // Martyrologues et ménologes orientaux / Ed., trad. R. Griveau. Turnhout, 1988. P. 351. (PO; T. 10. Fasc. 4); *Istifan al-Duwayhi*. Ta'rikh al-tā'ifa al-mārūniyya. Beirut, 1890; Synodus provincialis... nationis Syrorum Maronitarum... in Monte Libano celebrata anno 1736. R., 1820.

Лит.: Naironus A. F. Dissertatio de origine, nomine ac religione Maronitarum. R., 1679; Assemani. BO. T. 1. P. 496–520; *Le Quien*. OC. T. 3. Col. 49–51; *Debs J.* Protestation en faveur de la perpétuelle orthodoxie des Maronites.





Beyrouth, 1900. P. 23–33; *idem.* (*Yusuf ad-Dibs, archbp.*). Al-Jāmi' al-mufaṣṣal fi ta'rikh al-mawārina al-mu'aṣṣal. Beirut, 1905; *Vailhé S.* Les Origines religieuses des Maronites // EO. 1900/1901. Vol. 4. P. 96–102, 154–162; 1901/1902. Vol. 5. P. 281–289; *idem.* L'Église Maronite, du V<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle // Ibid. 1906. Vol. 9. P. 257–268, 344–351; *Ghobaira al-Ghaziri B.* Rome et l'Église syrienne-maronite d'Antioche (517–1531). Beyrouth, 1906; *Болотов.* Лекции. Т. 4. С. 501–506; *Baumstark.* Geschichte. S. 342; *Graf.* Geschichte. Bd. 2. S. 101–102; *Chabot J.-B.* Les origines de la légende de S. Jean Maron // Mémoires de l'Inst. National de France, Académie des Inscriptions et Belles Lettres. P., 1951. Vol. 43(2). P. 1–19; *Dib P.* Histoire de l'Église Maronite. Beyrouth, 1962. Т. 1; *Sfair P., Sauget J.-M.* Marone // BiblSS. 1966. Vol. 8. Col. 1194–1200; *Daw B.* Ta'rikh al-mawārina. Beirut, 1970. Vol. 1. P. 342–371; 1997. Vol. 3. P. 48–164; *Родионов М. А.* Марониты: Из этноконфессиональной истории Вост. Средиземноморья. М., 1982. С. 9–10; *Breydy M.* Geschichte der syro-arabischen Literatur der Maroniten vom VII. bis XVI. Jh. Opladen, 1985; *idem.* Johannes Maron // BBKL. Bd. 3. Sp. 480–482; *Suertmann H.* Die Gründungsgeschichte der Maronitischen Kirche. Wiesbaden, 1998. S. 274–281; *Булеков А., диак.* О Маронитской Церкви // ЛиО. 1999. № 3(21). С. 346–372; *Fiey J. M.* Jean Maron // DHGE. T. 27. Col. 261; *Salibi K.* A House of Many Mansions: The History of Lebanon Reconsidered. L., 2002. P. 72–107; *Moosa M.* The Maronites in History. Piscataway (N. J.), 2005. P. 118–173; *Girard A.* La mémoire des origines religieuses chez les Maronites entre le XVI<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècle: Une reconstruction apologétique // Mémoire de la terre, mémoire des hommes: Journée d'études du CRESC, Univ. Paris-13. 2007, 16 mars [Электр. ресурс: <http://www.univ-paris13.fr/cresc/>].

*М. А. Родионов, А. А. Королёв*

**ИОА́НН МЕСАРИ́Т** [греч. Ἰωάννης ὁ Μεσαρίτης] (ок. 1161/62, К-поль — 7.02.1207, там же), визант. церковный деятель, полемист, старший брат визант. писателя *Николая Месарита*, митр. Эфесского (ок. 1213 — после 1214). Основные сведения о жизни И. М. содержатся в посвященной ему надгробной речи *Николая Месарита*, произнесенной им 17 марта 1207 г. И. М. происходил из семьи, представители которой в XII в. служили в визант. гражданской администрации. С юности И. М. готовился к чиновной службе, однако интересовался жизнью подвижников. В 17 лет (ок. 1178) тайно от семьи он отправился в паломничество на Св. землю, но по настоянию отца был схвачен в порту Ираклии Фракийской и насильно возвращен домой. Получив хорошее образование, в 1183 г. И. М. поступил на службу при визант. имп. дворе. Однако в 1185 г., после убийства имп. *Андроника I Комнина* и беспорядков в К-поле, И. М. принял монашество. Подвизался в различных мон-рях

в К-поле; пользовался авторитетом при дворе и в Церкви. При имп. *Алексее III Ангеле* (1195–1203) занял пост дидака (толкователя) Псалтири в патриаршем ведомстве Великой ц. Его текст толкования Псалтири, к-рый он написал, сгорел во время пожаров в осажденном крестоносцами К-поле в 1203/04 г. После захвата К-поля крестоносцами И. М. поселился в столичном мон-ре вмч. Георгия в Манганах. В первые годы правления латинян в К-поле И. М. стал одним из идеологов сопротивления правосл. греч. населения и клира насаждению римско-католич. веры и латинского обряда в церковную жизнь. В дек. 1204 г. И. М. как представитель К-польской Церкви участвовал в публичном диспуте с латинским легатом Пьетро Капуано. 29 сент. и 2 окт. 1206 г. И. М. вновь вел публичные диспуты о вере с кард. Бенедиктом. Основной темой бесед было обсуждение католич. учения о первенстве Рима в церковной иерархии и о примате папы; И. М., как и др. греч. участники диспутов, отверг притязания латинян и отказался признавать патриархом Томмазо *Морозини*, поставленного на К-польский престол латинянами. И. М. написал письмо папе *Инокентию III*, в к-ром обвинял его в притеснении греч. правосл. клира на визант. землях, захваченных латинянами.

Ист.: *Николая Гидрунтского (Отрантского), игумена греч. мон-ря в Казулах*, Три записки о собеседовании греков с латинянами по поводу разностей в вере и обычаях церковных / Изд. архиеп. Арсений (Ивашенко). Новгород, 1896; *Heisenberg A.* Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kircheunion. Münch., 1923. Bd. 1: Der Epitaphios des Nikolaos Mesarites auf seinen Bruder Johannes; Bd. 2: Die Unionsverhandlungen vom 30. Aug. 1206. Patriarchenwahl und Kaiserkrönung in Nikaia 1208.

Лит.: LTK. Bd. 7. Col. 111; *Beck.* Kirche und theol. Literatur. S. 665–666; *Kaldellis A.* Hellenism in Byzantium. Camb., 2007. P. 356–357; *Hussey J. M., Louth A.* Orthodox Church in the Byzantine Empire. Oxf., 2010. P. 191.

**ИОА́НН МИ́ЛОСТИВЫЙ**, свт.—см. *Иоанн V (III) Милостивый*, свт., патриарх Александрийский.

**ИОА́НН МИ́НЧХИ** [груз. იოანე მინჩხი], груз. гимнограф и мелург (X в.), подвизался в груз. общинах лавры прп. Саввы Освященного и *Екатерины вмч. мон-ря на Синае*. В источниках 70-х гг. X в. упоминается как почивший. Гимны И. М. в 1902 г. акад. *И. Джавахишвили* об-

наружил в груз. коллекции мон-ря вмц. Екатерины.

И. М. принадлежат 6 гимнографических канонов и ряд гимнов малой формы, они сохранились в полной годовой Минее, составленной *Микаелом Модрекили* в монастыре *Шатберди* (НЦРГ. S 425, 978–988 гг.), и в синайских, иерусалимских и афонских сборниках песнопений (Sinait. iber. 2, 59, 64, X в.; 75, XI в.; Ath. georg. 59, XI в.; Hieros. Patr. 130, XI–XII вв.; НЦРГ. А 93, 1093 г.; А 568, XII в.; А 160, 1699 г.; А 425, 1718 г., и др.). Особое значение имеет переписанная прп. *Георгием Святогорцем* рукопись Paris. georg. 5 (XI в.), где собраны почти все известные произведения гимнографа И. М.—составитель наиболее ранней грузинской версии Постной Триоди (Sinait. iber. 5, 1052 г.). Он также сочинял мелодии к своим гимнам либо перекладывал их на уже известную музыку (Sinait. iber. 56, XI–XII вв.; НЦРГ. Н 2337, 1049 г.; 1-я ред. Минеи // Hieros. Patr. 42, X–XI вв.; каноны на Преображение Господне и Успение Пресв. Богородицы // Hieros. Patr. 107, 1300 г.). Авторство И. М. подтверждают приписки к гимнам: «Минчхи», «Минчхисани» (დობხობხე — по Минчхи, согласно Минчхи), «Минчхурни» (დობხურნი — принадлежащий Минчхи) (*Иоанн Минчхи*. Поэзия. 1987. С. 140). Наследие гимнографа изучали Джавахишвили, Н. Я. *Marr*, прот. К. *Кекелидзе*, П. *Ингорюк*, Е. *Метревели*, С. Цаишвили, Л. Джгамаия, Л. Хевсуриани, Л. Квирикашвили, Р. Пипиа. Л. Хачидзе обнаружила 77 неизвестных гимнов И. М. в малой форме, определила роль И. М. в формировании груз. редакции Постной Триоди, провела глубокое кодическое и филологическое исследование текстов гимнов, дважды издала собрание сочинений И. М. (1987, 2000).

По заключению Хачидзе, при составлении Постной Триоди И. М. впервые в груз. гимнографии выделил в отдельный литургический сборник великопостные и нек-рые выбранные по месяцам песнопения; по ее мнению, «это единственный случай последовательного, систематического «огрузинивания» сборника византийского типа» (*Иоанн Минчхи*. Поэзия. 1987. С. 21, 37, 353). Стихиры И. М. помещены в рукописи Sinait. iber. 75; воскресные песнопения (НЦРГ. S 425) созданы в подражание Модрекили в ямбической







форме (12-строчный 5-стопный ямб) и «по церковным канонам». Модреки и И. М. принадлежит заслуга в возрождении 2-й песни «Вонми» гимнографического канона, основанной на библейской цитате «Вонми, небо, и возглаголю, и да слышит земля глаголы уст моих» (Втор 32. 1–43), к-рая была редуцирована в 1-й пол. X в. В завещании Модреки, помещенном в Праздничной Минее, указано, что он собрал все песнопения «Вонми» различных канонов, и это стало значительным явлением в гимнографии, поскольку в таком объеме тексты 2-й песни канона сохранились только в груз. традиции. Также И. М. принадлежат каноны Воскресению Христову и визант. имп. св. Феодосию I; песнопения утрени в Неделю о мытаре и фарисее, в Неделю о блудном сыне, в мясопустную субботу и на сырную седмицу; песнопения на каждое воскресенье и на каждый день Великого поста; 2 песнопения на Лазареву субботу и Вербное воскресенье; гимн на праздник Крещения Господня; гимны, посвященные синайским и раифским подвижникам в Минее на 24 янв. К нек-рым гимнографическим канонам (праздникам Успения Пресв. Богородицы и Преображения Господня, св. Феодосию I, вмч. Георгию (с акростихом)) в качестве 10-й песни И. М. добавил композиционно и структурно созданное по образцу др. песней канона и основанное на Пс 148 песнопение «Хвалите». По мнению Хачидзе, И. М. принадлежит также канон прп. Евфимию Великому с акростихом, автором которого нек-рые ученые (Кекелидзе, Ингороква) считали груз. гимнографа X в. *Езру*.

И. М. разработал и ввел в употребление размер стиха спадукни (также мортулни — добавленный, украшенный); Модреки в сборнике обозначил написанные этим размером песнопения пометкой «Минчхисани». Гимнограф не только перекладывал груз. песнопения на греческие распевы, но и создавал песнопения с собственными ритмическими размерами и мелодическими трактовками; он единственный среди груз. гимнографов, кому принадлежит ряд самогласных (по мнению Хачидзе, 23). Творчество И. М. было чрезвычайно популярно, и его мелодические образцы наряду с визант. и древнегруз. распевами вошли в груз. традицию. Хачидзе выявила 11 более

поздних рукописей, содержащих ирмосы самогласнов И. М., к-рые использовали принадлежащие различным древнегруз. культурным центрам и школам гимнографы при составлении песнопений для Миней, Иадгари, Постной Триоди, Параклитона (*Хачидзе*. 2000. С. 125, 353, 354). Оригинальность творчества И. М. заключается, с одной стороны, в своеобразной переработке известных мотивов и художественных образов, с другой — в передаче нового, образного мышления, настроения и художественности. Песнопения И. М. отличаются естественностью и простотой груз. лит. языка (*Иоанн Минчхи*. Поэзия. 1987. С. 91).

Р. Пипиа исследовала творчество И. М. и выявила основные мотивы его поэзии: о грехе и покаянии, о посте и молитвах. Проведя параллели с богословской лит-рой, она охарактеризовала особенности символического и метафорического мышления И. М., особое внимание уделила таким образам гимнографа, как «скорбные небеса», «скорбное солнце», «цветок покаяния», «расцвет души» и др. И. М., считает Пипиа, «не разделяя наследственный и личностный грех, показывает художественный образ лирического героя, лишённого духовного света... Вся его поэзия заряжена сильнейшими субъективными переживаниями и эмоциями... Созданный им образ-символ солнца является совершенно оригинальным и новым осмыслением этой метафоры (Распятия.— *Авт.*)» (*Пипиа*. Основные мотивы. 2001. С. 15–16). Пипиа отмечает, что один из тропарей И. М., посвященный Пресв. Богородице, мог послужить источником вдохновения для груз. гимнографа царя св. *Дамиана-Димитрия*, создавшего широко известный церковный гимн Пресв. Богородице «Ты еси Лоза истинная».

Соч.: Поэзия / Сост., исслед.: Л. Хачидзе. Тбилиси, 1987 (на груз. яз.).

Ист.: Древнегрузинская духовная поэзия / Сост.: П. Ингороква. Тифлис, 1913. Т. 1: Тексты VIII–X вв.; *Джавахишвили* И. Описание груз. рукописей Синайской горы. Тбилиси, 1947. С. 145–165 (на груз. яз.); *Кубанеишвили*. Хрестоматия. 1946. Т. 1. С. 329–333; Чвени саундже (Наше сокровище). Тбилиси, 1960. Т. 1. С. 459–470 (на груз. яз.); Ирмосы и Богородичны: Две древние редакции груз. ирмология по рукописям X–XI вв. / Сост., исслед.: Е. Метревели. Тбилиси, 1971 (на груз. яз.); *Микаел Модрекили*. Гимны X в. / Сост.: В. Гвахария. Тбилиси, 1978. С. 219–224, 435–437 (на груз. яз.); Памятники древнегруз. лит-ры / Сост., ред.: И. Лолашвили. Тбилиси, 1978. С. 462–469 (на груз. яз.);

Грузинская поэзия / Сост.: С. Цаишвили. Тбилиси, 1979. Т. 1: Древнегруз. поэзия V–XII вв. С. 64–69 (на груз. яз.).

Лит.: *Цацарели* А. Сведения о памятниках груз. письменности. СПб., 1886. Т. 1. Вып. 1. С. 130; *Март Н.* Предварительный отчет о работах на Синае, веденных в сотрудничестве с И. А. Джаваховым, и в Иерусалиме, в поездку 1902 г. (апр.—нояб.) // СИППО. 1903. Т. 14. Ч. 2. С. 1–51; *Macler F.* Catalogue des manuscrits arméniens et géorgiens de la Bibliothèque nationale. P., 1908. P. 171; *Кекелидзе К., прот.* Новый труд о древнегруз. поэзии // Лит. разыскания. Тбилиси, 1958. Вып. 11. С. 447–461 (на груз. яз.); *он же.* История груз. лит-ры. Тбилиси, 1960. Т. 1. С. 171–173; *он же.* Этюды. 1960. Т. 6. С. 103–119; *он же.* Неизвестная редакция груз. гимнографич. месяцеслова // Там же. 1962. Т. 8. С. 5–55; *Blake R. P.* Catalogue des manuscrits géorgiens de la Bibliothèque patriarcale grecque à Jerusalem // ROC. 3 ser. 1922/23. Vol. 3(23). P. 19; *idem.* Catalogue des manuscrits géorgiens de la Bibliothèque de la Laure d'Iviron au Mont Athos // Ibid. 1931/32. Vol. 8(28). P. 289–361; N 3, 4; *Метревели Е.* К истории груз. оригинальной гимнографии в XI в. // Тр. Тбилисского пед. ин-та им. Пушкина. Тбилиси, 1952. Вып. 9. С. 206–218 (на груз. яз.); *она же.* О толковании «мехели» и «мехури» // Шота Руставели: Ист.-филол. разыскания. Тбилиси, 1966. С. 160–177 (на груз. яз.); *Ингороква П.* Георгий Мерчуле. Тбилиси, 1954. С. 686–691, 773, 834–835, 871–873, 881, 016–017, 045, 065, 083–084, 0114–0115 (на груз. яз.); *он же.* Соч. Тбилиси, 1965. Т. 3: Георгий Мерчуле. С. 148–153, 392–393, 454–455, 492, 522 (на груз. яз.); *Джгалаица Л.* Из истории груз. гимнографии XI в.: Месяцеслов Георгия Святогорца [Дис.]. 1966. С. 83–138 (на груз. яз.); *она же.* Грузинская гимнография X в.: Езра, Курданаи // Мацне (Вестник). 1973. № 4. С. 51–63 (на груз. яз.); *Квирикашвили Л.* Одно песнопение Иоанна Минчхи: Из груз. рукописи Синайской горы // Сабочота хеловнеба (Сов. искусство). Тбилиси, 1969. № 6. С. 26–29 (на груз. яз.); *она же.* Композиция гимнографич. канона. Тбилиси, 1982. С. 34–35 (на груз. яз.); *она же.* Песнопение Иоанна Минчхи из Афонской рукописи // Мацне (Вестник). 1987. № 1. С. 172–175 (на груз. яз.); Описание груз. рукописей: Синайская коллекция. Тбилиси, 1979. Т. 2. С. 8–27, 45–58 (на груз. яз.); *Хевсуриани Л.* Основные списки древнейших сборников песнопений // Древнейшие сборники песнопений / Сост., исслед.: Е. Метревели, Ц. Чанкиев, Л. Хевсуриани. Тбилиси, 1980. С. 693 (на груз. яз.); *Хачидзе Л.* Неизвестные песнопения Иоанна Минчхи // Мравалтави (Многоглав). Тбилиси, 1983. Вып. 10. С. 122–128 (на груз. яз.); *она же.* Парижский список Триоди Постной редакции Георгия Святогорца // Ивирон—1000. Тбилиси, 1983. С. 264–287 (на груз. яз.); *она же.* Песнопения Иоанна Минчхи в груз. рукописях Синайской коллекции Sin 5 и Sin 75 // Мацне (Вестник). 1983. № 1. С. 106–124 (на груз. яз.); *она же.* Иоанн Минчхи — груз. поэт X в.: Дис. Тбилиси, 1984; *она же.* Новоткрытые песнопения Иоанна Минчхи // Литератури Сакартвело (Лит. Грузия). Тбилиси, 1991. № 1. С. 10 (на груз. яз.); *она же.* Парижская рукопись Georgia 5 и ее новизна: Неск. этапов развития груз. гимнографии: Неизвестные песнопения Иоанна Минчхи, Постная Триодь Георгия Мтацмидели, песнопения греч. гимнографии // Лит-ра и искусство. 1993. № 1. С. 193–203 (на груз. яз.);



*она же.* Из истории груз. христ. культуры. Тбилиси, 2000. С. 125 (на груз. яз.); *Питиа Р.* Множественность грехов в поэзии Иоанне Минчхи // *Абхазетис моамбе* (Вестник Абхазии). Тбилиси, 2000. № 4. С. 154–155 (на груз. яз.); *она же.* Распятие Господа в поэзии Иоанне Минчхи // *Цискари* (Заря). Тбилиси, 2000. № 2. С. 128–129 (на груз. яз.); *она же.* Иоанне Минчхи о посте // *Религия*. Тбилиси, 2001. № 4/5/6. С. 53–59 (на груз. яз.); *она же.* Основные мотивы поэзии Иоанне Минчхи: Дис. Тбилиси, 2001 (на груз. яз.); *она же.* Образ Пресв. Богородицы в поэзии Иоанна Минчхи // *Моамбе* (Вестник). 2004. № 2. С. 87–88 (на груз. яз.); *Карбелашвили М.* Концепция царя в песнопении Иоанна Минчхи «Поминание св. Феодосия Исповедника»: Мат-лы к истории груз. полит. мышления // *Лит. разыскания*. Тбилиси, 2006. Вып. 27. С. 9–14 (на груз. яз.); *Габидзашвили.* Словарь ГПЦ, 2007. С. 416.

*Н. Сулава*

**ИОАНН МОЛЧАЛЬНИК** (Безмолвник, Исихаст, Постник, Савваит) [греч. Ἰωάννης ὁ ἡσυχαστής] (8.01.454 — 8.01.559), прп. (пам. 3 дек., 30 марта; пам. греч. 3 дек.). Источником сведений об этом святом служит его Житие, написанное при жизни И. М. Кириллом Скифопольским (557), его духовным сыном, а также Жития прп. *Саввы Освященного* и прп. *Евфимия Великого*, написанные тем же автором. И. М. — Кирилл Скифопольский точно указывает дату его рождения — происходил из богатой и влиятельной семьи, живущей в г. Никополь Армянский, члены к-рой на протяжении неск. поколений занимали высокие посты в гражданской и военной администрации империи и при дворе. После смерти родителей И. М. раздал имущество и на 18-м году жизни основал небольшую киновию, в к-рой вместе с ним подвизалось 10 иноков. Среди проч. аскетических подвигов И. М. практиковал отказ от омовений, не желая видеть своего обнаженного тела. Через 10 лет митрополит Севастийский рукоположил его во епископа г. Колония. На 9-м году его епископства муж его сестры, назначенный правителем провинции, стал вмешиваться в дела вверенной И. М. епархии, а также нарушать право убежища в церквях, особенно усугубились нестроения после смерти сестры И. М. Преподобный был вынужден отправиться в К-поль (490–491), где нашел защиту от притязаний своего родственника у свт. *Евфимия I*, патриарха К-польского. Устроив дела епархии, И. М. решил оставить мирскую суету и, дав распоряжения сопровождавшим его священникам, тайно отплыл в Иеруса-

лим, откуда, ведомый небесным знаменем в виде креста, отправился в лавру прп. Саввы Освященного. Он скрыл свой епископский сан и нес все обычные для новоначальных иноков послушания: носил во-



К И. М. приходили за духовным советом как монахи лавры и близлежащих мон-рей, так и миряне. Еп. Ефериий, который был в паломничестве в Иерусалиме и не смог отплыть к себе на родину из-за неблагоприятного ветра, в видении получил повеление пойти к И. М., у к-рого провел 2 дня.

*Прп. Иоанн Молчальник.*  
*Мишатора из Митология*  
*Василия II. 1-я четв. XI в.*  
*(Vat. gr. 1613. P. 230)*

И. М. рассказал Еферию о том, что он сам был епископом, от него об этом узнали остальные монахи. Благодаря строгой аске-

тической жизни И. М. стяжал дар чудотворения, в т. ч. он исцелил бесноватого подростка, свидетелем чему был автор Жития Кирилл. Имея упование на Бога, И. М. посадил прямо на скале семя смоковницы, сказав, что если оно прорастет, то и Бог даст ему Царствие Небесное. Семя дало росток, а через 3 года на нем появились 3 смоквы. И. М. увидел в этом знак скорой смерти и стал готовиться к ней. И. М. на протяжении всей жизни придерживался строго православных взглядов. Кирилл сообщает, что он был противником нестрианина *Феодора*, еп. Мопсуестийского, и сторонником игумена лавры Геласия в борьбе с монахами-приверженцами оригенизма. Выступал И. М. и против монофизитов, о чем свидетельствует история с обращением из монофизитства в Православие племянника диакониссы Великой ц. Василины. Почти все греч. рукописи Жития содержат приписку, что И. М. умер 7 дек. (без указания года). Однако перевод Жития на груз. язык, сделанный в кон. VII в., содержит указание, что И. М. скончался в среду 8 янв., т. е. в 559 г. (см. *Garitte*. 1954). Эту дату как более надежную принимает большинство ученых. Келья И. М. сохранилась до наст. времени, она находится за пределами совр. территории мон-ря на вост. стороне ручья Кедрон и представляет собой башню, внутри к-рой на разных уровнях находятся собственно келья, цистерна и часовня, где можно было совершать также и Евхаристию. Келья была сооружена, а затем перестроена еще при жизни

ду, помогал на кухне, на строительстве странноприимного дома, затем стал заведовать лаврской гостиницей. Прп. Савва дал ему келью, где он в течение 3 лет пребывал в безмолвии, выходя из кельи только на службу в субботу и воскресенье. Через 3 года И. М. стал лаврским экономом, и по завершении срока его служения прп. Савва решил рукоположить его, для чего отправился вместе с ним в Иерусалим к свт. Илию I (II), патриарху Иерусалимскому. И. М. пришлось открыть Илию, что он уже был рукоположен во епископа, взяв с того обещание не разглашать тайну. Прп. Савва получил откровение о причине отказа Илию рукоположить И. М., но также сохранил все в тайне. И. М. жил в затворе до того момента, когда прп. Савва вынужден был во 2-й раз покинуть мон-рь и уйти в добровольную ссылку (503). И. М. также оставил мон-рь и отправился в пустыню Рува, где в уединении и безмолвии прожил 6 лет. Однажды, собирая траву, к-рая служила ему пищей, преподобный удалился от своего жилища и потерял обратную дорогу. Едва живой от усталости, он был перенесен к своему убежищу Божественной силой. Во время одного из набегов арабов в Палестину Бог послал льва охранять И. М. Вернувшийся из ссылки прп. Савва убедил И. М. вновь переселиться в лавру. Здесь преподобный провел оставшиеся дни жизни, безмолвствуя и не покидая келью (даже для участия в похоронах прп. Саввы), за исключением тех неск. месяцев, когда власть в лавре была захвачена оригенистами (547).

Келья И. М. сохранилась до наст. времени, она находится за пределами совр. территории мон-ря на вост. стороне ручья Кедрон и представляет собой башню, внутри к-рой на разных уровнях находятся собственно келья, цистерна и часовня, где можно было совершать также и Евхаристию. Келья была сооружена, а затем перестроена еще при жизни

Келья И. М. сохранилась до наст. времени, она находится за пределами совр. территории мон-ря на вост. стороне ручья Кедрон и представляет собой башню, внутри к-рой на разных уровнях находятся собственно келья, цистерна и часовня, где можно было совершать также и Евхаристию. Келья была сооружена, а затем перестроена еще при жизни

Келья И. М. сохранилась до наст. времени, она находится за пределами совр. территории мон-ря на вост. стороне ручья Кедрон и представляет собой башню, внутри к-рой на разных уровнях находятся собственно келья, цистерна и часовня, где можно было совершать также и Евхаристию. Келья была сооружена, а затем перестроена еще при жизни





святого (*Patrich*. 1993. P. 337). Мощи прп. И. М. видел в мон-ре прп. Саввы рус. паломник игум. *Даниил* (1107) («Хожение» игум. Даниила в Св. Землю в нач. XII в. СПб., 2007. С. 59).

Визант. синаксари чаще всего помещают память И. М. под 7 дек., в др. греч. календарных и агиографических сборниках его память встречается также под 3, 6, 8, 9 дек., 8 янв. В Римском Мартирологе — 13 мая.

Самый древний перевод Жития И. М. на слав. язык содержится в Супрасльской Минее-Четье (XI в.). В слав. Прологе под 7 дек. помещено сказание об Иоанне Постнике, т. е. И. М. В Великих Минеях-Четьях митр. Макария под 5 дек. помещена синаксарная заметка, посвященная И. М. (названному Иоанном Постником), в котором приводятся важные сведения по церковной истории Палестины. Так, в заметке сообщается, что патриарх Иерусалимский *Иоанн III* отступил от правосл. положений IV Вселенского Собора в Халкидоне и впал в ересь монофизитства. Он принуждал И. М. присоединиться к ереси. Тот отказался, и, претерпев от патриарха бичевания, вынужден был уехать в К-поль. Затем еретики заключили его в темницу в Халкидоне, где И. М. пребывал 20 дней без хлеба и воды. Найдя его после этого живым, преследователи освободили его и прогнали из города. И. М. вернулся в лавру прп. Саввы, где и скончался, сотворив много чудес и написав неск. книг против еретиков (ВМЧ. Дек. Дни 1–5. Стб. 579–580). В основе этого сказания скорее всего лежит греч. оригинал, источником к-рого было несохранившееся пространное Житие. На то, что оно, по всей вероятности, существовало, косвенно указывает ремарка в Житии И. М. Кирилла Скифопольского: «И это, отобрав из много немного, я изложил письменно, опустив рассказ о его борениях за веру... и гонениях, которые он претерпел по Евангелию за апостольские учения. Но рассказать о его подвигах я предоставляю другим писателям — ведь я прекрасно знаю, что многие... после его кончины постараются описать борения, гонения и опасности, которые он претерпел за православную веру...» (*Vita Ioannis*. P. 221, 18–26).

Ист.: BHG, N 897–898; ActaSS. Mai. T. 3. Col. 14\*–18\*, 230–236; SynCP. Col. 277, 286–288, 292; MartRom. P. 187. Not. 6; *Kyrrillos von Skythopolis*. Vita Ioannis Hesychnastae /

Ed. E. Schwartz. Lpz., 1939. S. 201–222. (TU; Bd. 49. H. 2); *idem*. Vita Euthymii // *Ibid*. S. 71, 83; *idem*. Vita Sabae // *Ibid*. S. 105, 113, 189, 195; *Νικόδημος. Συναξαριστής*. Т. 1. Σ. 328; Житие св. Иоанна, епископа и Молчальника // Палестинский патерик. СПб., 1893. Вып. 3; ЖСв. Дек. С. 53–68. Лит.: *Серапий (Снасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 492; *Garitte G.* La mort de S. Jean Hésychaste d'après un text georgien inédit // *AnBoll*. 1954. Vol. 72. P. 75–84; *Festugière A.* Les moines d'Orient. P., 1963. Т. 3. [Pars] 3: Les moines de Palestine. P. 9–33; *Berocchi P.* Giovanni il Silenciaro // *BiblSS*. Vol. 6. Col. 904–905; *Flusin B.* Miracle et histoire dans l'oeuvre de Cyrille de Scythopolis. P., 1983; *Aubert R.* Jean l'Hésychaste // *DHGE*. Т. 27. P. 135–137; *Hirschfeld Y.* The Judaean Desert Monasteries in the Byzantine Period. New Haven, 1992; *Bims J.* Ascetics and Ambassadors of Christ: the Monasteries of Palestine, 314–631. Oxf., 1994; *Patrich J.* The Hermitage of St. John The Hesychnast in the Great Laura of Sabas // *Liber Annuus*. 1994. Т. 43. P. 315–337; *idem*. Sabas, Leader of Palestinian Monasticism: A Comparative Study in Eastern Monasticism, 4<sup>th</sup> to 7<sup>th</sup> Cent. Wash., 1995; *Софроний (Евстратиадης)*. *Ἀγιολόγιον*. Σ. 231–232; *Афиногенов Д. Е.* Иоанн III, патриарх Иерусалимский, — православный или монофизит? // *ВДИ*. 2009. № 3. С. 13–17.

А. Б. Ванькова

**ИОА́НН МО́НАХ И ИОА́НН НО́ВЫЙ** [греч. Ἰωάννης ὁ Μοναχὸς καὶ Ἰωάννης ὁ Νέος], святители, архиепископы Эфесские (пам. визант. 3, 4 авг.). Их имена без к.-л. дополнительных сведений содержатся в неск. визант. рукописях — под 3 авг. в Патмосском списке Типикона Великой ц. (IX–X вв.) и под 4 авг. в Минеях Paris. Suppl. gr. 152 (XIII в.) и Vindob. Theol. gr. 300 (XIII в.).

Среди правосл. эфесских архиепископов с именем Иоанн, живших ранее IX–X вв. (время формирования архетипа Патмосского списка Типикона Великой ц.), известны Иоанн, занимавший кафедру в 458 г. (АСО II. Vol. 5. P. 15, 23), и Иоанн, участвовавший в VII Вселенском Соборе 787 г. (*Mansi*. Т. 13. Col. 380).

Память этих святых не вошла в «Синаксарист» прп. *Никодима Сятогогорца* и совр. календарь Греческих Церквей.

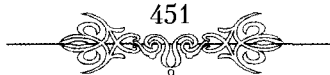
Ист.: *Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 100; SynCP. Col. 865, 867.

Лит.: *Серапий (Снасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 235–236; *Fedalto*. Hierarchia. Vol. 1. P. 114; *Софроний (Евстратиадης)*. *Ἀγιολόγιον*. Σ. 237–238.

**ИОА́НН МОСХ** [греч. ὁ τοῦ Μόσχου — [сын] Мосха, согласно свт. *Фотию* (*Phot. Bibl. Cod.* 199 // PG. 103. Col. 668), или Иоанн Евкратас (εὐκρατῆς — воздержный или от εὐκράς — напиток, смешанный с перцем, тмином и анисом — ср.: *Theod. Stud.* Ep.

// PG. 99. Col. 1716B; нек-рые исследователи связывают это прозвище Иоанна с последним значением); так И. М. именуют нек-рые рукописи и пространная версия Жития Иоанна Милостивого, см.: *Chadwick*. 1974. P. 59. В некоторых лат. изданиях εὐκρατῆς употребляется в искаженной форме Eviratus / *Introd.*, trad.: M.-J. Rouët de Journel. P., 1946. P. 8; *Mioni*. 1951. P. 64–65] (ср. VI в., Дамаск — 619 или 634, Рим), блж., известен как автор «Луга духовного», сб. повествований о путешествиях, к-рые он предпринял вместе с другом Софронием по обителям Палестины и Египта. Жизни И. М. посвящено анонимное предисловие к «Лугу духовному» (изд. в: *Usener*. 1907. S. 91–93), написанное современником И. М. (*Chadwick*. 1974. P. 49), а также краткая заметка в «Библиотеке» свт. *Фотия* (*Phot. Bibl. Cod.* 199). Эти данные восполняются тем, что можно почерпнуть из самого сочинения. С. Веле ввел в научный оборот сведения о жизни И. М., разбросанные в трудах его ученика и друга Софрония Софиста (*Vailhé*. 1901. P. 107), по всей вероятности буд. патриарха Иерусалимского *Софрония I* (см.: *Quasten*. *Patrology*. 2000. Vol. 5. P. 295; *Schönborn*. 1972. P. 239–242).

**Житие.** По одной из версий, И. М. родился не в Дамаске, а в Киликии (*Chadwick*. 1974. P. 56), хотя Софроний, о к-ром в гл. 171 «Луга духовного» И. М. говорит как о соотечественнике, происходил из Дамаска. Анонимный биограф сообщает, что, будучи уже в священном сане, И. М. принял иноческий постриг в обители прп. Феодосия близ Иерусалима (см.: *Bibliotheca Veterum Patrum*. 1624. Т. 2. P. 1054; см. также: *Phot. Bibl. Cod.* 199). Впоследствии он удалился в *Фаранскую лавру*, где провел 10 лет (между 570 и 580). Затем отправился в первое путешествие вместе с Софронием Софистом по Египту, после чего 10 лет подвизался в Элиотском мон-ре (λαύρα τῶν Αἰλιωτῶν) на Синае (*Ioan. Mosch. Prat. spirit.* 67 // PG. 87. Col. 2917C). В 594 г. И. М. прибыл в Иерусалим, чтобы воздать честь возведенному на Патриарший престол авве *Амосу* (*Idem*. 149 // PG. 87. Col. 3013B). Между 603 и 607 гг. он путешествовал по Палестине, Финикии и Киликии все с той же целью — встретить подвижников и послушать их поучения.





Иоанн Мосх. Икона над гробницей.  
XX в. (мон-рь при. Феодосия Великого,  
Дейр-Доси)

После вторжения в Сирию Хосрова II И. М. и Софроний направились в Александрию, где стали помощниками патриарха свт. Иоанна V (III) Милостивого в его усилиях вновь принести в Египет халкидонское православие. В течение Патриаршества св. Иоанна число правосл. храмов в Египте увеличилось с 7 до 70. Его биограф говорит о мн. «селениях, церквях и монастырях, которые эти добрые пастыри (Иоанн и Софроний.— С. К.) старались вынуть изо рта диких зверей» — «севириан» (*Leontius Neapolis Cypriorum. Vita Sancti Ioannis Eleemosynarii. 31 // PL. 73. Col. 367*). В жизнеописаниях И. М. сообщается, что после разграбления Иерусалима в 614 г. ввиду растущей персидской угрозы для Александрии он и Софроний вместе со свт. Иоанном Милостивым переправились из Египта на Кипр. Оттуда И. М., останавливаясь на средиземноморских островах, отправился в Рим. Там он занимался упорядочиванием воспоминаний о своих путешествиях и там же скончался.

И. М. завещал похоронить его на Синае или, если варварские набеги не позволят этого сделать, в киновии прип. Феодосия Великого. Для исполнения последней воли умершего друга Софроний отправился с его телом из Рима в Иерусалим и прибыл туда «в начале восьмого индиктиона». И. М. был погребен на кладбище обители прип. Феодосия Великого. «Восьмой индиктион» соответствует как сент. 619, так и сент. 634 г. (*Vaillhé. 1901. P. 114*).

Наиболее вероятно 2-я дата (*Нущубидзе. 1960. С. 254–255; Louth. 1998. P. 149*), поскольку *Леонтий*, еп. Неаполя Кипрского, сообщает, что И. М. при участии Софрония написал утерянное ныне Житие свт. Иоанна Милостивого, к-рый скончался не раньше нояб. 619 г. (*Gelzer. 1893. S. 2, 109; Chadwick. 1974. P. 51*). Нек-рые ученые высказали предположение, что под наименованием «Рим» автор предисловия к «Лугу духовному» имел в виду не Ветхий Рим, а Новый Рим, т. е. К-поль (*Follieri. 1988. P. 4–39*). Эта гипотеза находит как сторонников, так и противников (ср. аргументы в пользу Ветхого Рима в: *Louth. 1998. P. 149–154*).

**Сочинения.** Единственным дошедшим до нас сочинением И. М. является «Луг духовный», или «Лимонарий» (λεῖμων, λεῖμωνόριον — луг, лужок; лат. *Pratum spirituale*; др. названия: «Новый рай», «Синайский патерик» (CPG, N 7376; PG. 87. Col. 2852–3112)), был написан совместно с Софронием (*Vaillhé. 1901. P. 115*), что давало иногда повод приписывать авторство последнему (*Ioan. Datas. De imag. II // PG. 94. Col. 1279; Ibid. III // PG. 94. Col. 1316*). Однако «вопрос об авторстве Софрония должен быть разрешен в смысле его соавторства с Мосхом, причем Иоанну принадлежит самая существенная доля как по замыслу, так и по выполнению их общей работы» (*Смирнов. 1915. С. 170*). Именами обоих «Луг духовный» надписывается в нек-рых греч. (напр.: *Paris. Coislin. N 369; ср.: Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale / Ed. H. Omont. P., 1888. Vol. 3. P. 191*) и слав. (*Смирнов. 1915. С. 171–172*) рукописях.

В соавторстве с Софронием И. М. написал также Житие свт. Иоанна Милостивого, от к-рого сохранились лишь фрагменты в позднейшей переработке, приписываемой *Симеону Метафрасту* (PG. 114. Col. 865–966). О Житии сообщает др. биограф свт. Иоанна Милостивого, еп. Неаполя Кипрского *Леонтий*: «Иные, опередив нас, прекрасно и высоко любовоудрствовали о сем чудном муже и первосвященнике Иоанне, будучи сильны и делом, и словом,— говорю об Иоанне и Софронии, [людях] богобоязненных, любителях добродетели и борцах за благочестие» (CPG, N 7882; *Leontios. 1893. S. 2*). Житие и «Луг духовный» были написаны в Риме. Это устанавливает-

ся из жизнеописаний И. М. и косвенно на основании того, что автор «Луга духовного» в 8 случаях говорит о своем 2-м егип. путешествии в прошедшем времени (главы 40, 105, 145, 146, 171, 172, 184, 195).

**Издания и древние переводы.** Греч. текст «Луга духовного» был опубликован в 1624 г. Фронтоном дююком (*Bibliotheca Veterum Patrum. 1624. T. 2. P. 1055–1162*), однако издано было только 115 глав. Ж. Б. Котельер, издатель *Aprophthegmata Patrum*, напечатал в 1681 г. остальную часть греч. текста (*Cotelierius. 1681. T. 2. P. 341–456*). В 1865 г. Ж. П. Минь объединил издания Дююка и Котельера, поместив параллельно с греч. текстом изданный в 1628 г. лат. перевод А. Траверсари, который не всегда соответствует греч. оригиналу (*Chadwick. 1974. P. 42*).

До 1624 г. существовавшие печатные издания «Луга духовного» (1558, 1575, 1583, 1589, 1593, 1601, 1615, 1617) предлагали не греческий текст, а латинский перевод, сделанный в 1423 г. Траверсари (*Chadwick. 1974. P. 41*). Он основывался на рукописи XII в., присланной ему Критским архиепископом в 1421 г. (= *Laurent. Plut. X 3*), к-рая находится ныне во Флоренции (*Mioni. 1950. P. 319–331*). Траверсари следовал этой рукописи в делении текста на 301 главу, однако издатель его латинского перевода Алоизий Липоман (1558) сгруппировал рассказы, касающиеся одного персонажа, в одну главу, получив, т. о., 219 глав. Этот порядок утвердился и был воспроизведен в «Патрологии» аббата Миня (PL. 74. Col. 121–240).

Патриарх Фотий сообщает (*Phot. Bibl. Cod. 199*), что ему были известны 2 редакции «Луга духовного»: краткая, содержащая 304 главы, и пространная, состоявшая из 342 глав. Э. Миони говорил о необходимости восстановить древний порядок нумерации, поскольку он засвидетельствован в рукописях (*Paris. Coislin. N 257, 283, 369* и др.). Кроме того, на вост. языках, в частности на армянском, в *Aprophthegmata Patrum* сохранились такие отрывки из «Луга духовного», к-рые в «Патрологии» Миня объединены в одну главу, но в вост. версиях помещаются отдельно (*Mioni. 1951. P. 64*; речь идет о главах 11a, 51b, 91a, 105a, 110a, 152. 4, 168a).

Два объемных дополнения к греч. тексту «Патрологии», т. е. главы, от-



существующие во флорентийской рукописи, были напечатаны в XX в. В 1938 г. Т. Ниссен опубликовал 14 глав в «Byzantinische Zeitschrift» (Nissen. 1938. S. 351–376). Однако упоминание об араб. эмире (§ 8) в рассказе об обратившемся в христианство мальчике-иудее, брошенном в печь отцом, заставляет усомниться в авторстве И. М. по крайней мере этой части нового текста (Chadwick. 1974. P. 43). Второе дополнение, состоящее из 12 повествований, напечатал Миони в приложении к своей статье (Mioni. 1951. P. 83–94), в которой исследователь обсуждает существующие рукописи «Луга духовного» и сводит их к 4 важнейшим (Ibid. P. 67–81; Chadwick. 1974. P. 43):

F = Laurent. Plut. X 3; XII в.; использована Траверсари (=PG. 87. Col. 2852–3112);

T = Taurin. gr. C, XII в.; последние 2 листа X в.;

M = Venetus Marcianus gr. II 21, X в.; от нее зависят рукописи, положенные в основу издания Ниссена;

P = Paris. gr. 1596; XI в.; отрывки напечатаны Ф. Но в «Revue de l'Orient Chrétien» в 1902–1903 гг. (Nau F., ed. 1902. P. 606–617; 1903. P. 91–100).

Ф. Паттенден говорит о 3 группах рукописей: φ (F), π (P, T) и μ (M) (Pattenden. 1975. P. 40); группу рукописей φ (F) поддерживает слав. версия «Луга духовного», «наиболее важная и полная из средневековых переводов» (Ibid. P. 41); 1-е издание «Лимонарь, сиречь цветник» (К., 1628) было осуществлено Смирдоном Соболев; издание 1967 г. по рукописи № 551 ГИМ (XI–XII вв.) (Синайский патерик / Изд. подгот.: В. С. Гольшенко, В. Ф. Дубровин. М., 1967). Критическое издание готовилось Паттенденом (см.: Pattenden Ph. Some Remarks on the Newly Edited Text of the Pratum of John Moschus // StPatr. 1989. Vol. 18/2. P. 45–51).

Первым переводом «Луга духовного» является латинский; о нем упоминает Иоанн Диакон в Житии свт. Григория I Великого, где «Луг духовный» (гл. 151) называется «недавно переведенными повествованиями греков» (Ioan. Diac. Vita S. Greg. Magn. IV 63 // PL. 75. Col. 213C). Вполне вероятно, что перевод на латинский был осуществлен Анастасием Библиотекарем, который также перевел Житие св. Иоанна Милостивого, составленное Леонтием, еп. Неаполя

Кипрского (PL. 73. Col. 337–384), и «Чудеса святых Кира и Иоанна» свт. Софрония (см. фрагменты в: PL. 129. Col. 703–714). Выборка из 20 рассказов была переведена на латынь в XI в. Иоанном, амальфитанским монахом, подвизавшимся в к-польском мон-ре Всесвятого (μονή Παναγίου), и вошла в состав его «Книги чудес» — сборника из 42 повествований (Johannes Monachus. Liber de Miraculis. 1913).

Груз. версия (опубл. в 1960 И. В. Абуладзе) состоит примерно из 90 частей, к-рые почти все засвидетельствованы в греч. текстах. Груз. версию содержат рукописи X в. из Иверского мон-ря на Афоне и 2 синаяские, X и XIII вв. Древность рукописей и архаичность языка грузинского текста привели Ш. Нуцубидзе к убеждению, что И. М. был грузинского происхождения и к нему непосредственно восходят и грузинские, и греческие тексты «Луга духовного» (Нуцубидзе. 1956; см.: Chadwick. 1974. P. 44). Эта теория была подвергнута критике Ж. Гариттом (Garitte. 1964. P. 171–185).

В араб. версии «Луга духовного», носящего в рукописях наименование «Книга сада» и приписываемого Софронию, нек-рые главы сокращены, а др., напротив, расширены. Порядок глав отличен от греч. текста (изд. в: Ал-Бустани: По синайской рукописи X в. / Пер. на груз., исслед.: Р. В. Гварамия. Тбилиси, 1965 (на груз. языке); описание рукописей см. в: Graf. Geschichte. Bd. 2. P. 383).

На эфиопский язык главы из «Луга духовного» были переведены в составе «Патерикона», изданного В. Аррасом (CSCO; 277–278), где они приписываются свт. Софронию Иерусалимскому. Особенность эфиопского перевода заключается в тщательной монофизитской обработке тех глав, в которых отстаивается халкидонское исповедание.

Три повествования из «Лимонария» входят в состав сир. Aporhthegmata Patrum (Chadwick. 1974. P. 46).

**Краткое содержание и основные темы.** Сборник историй, входящих в «Луг духовный», дает представление о жизни христиан в Восточной Римской империи в VI–VII вв. (см.: Baynes. 1947. P. 402–414), о христ. нравственности, подвижничестве, ведущем к деятельному общению с Богом. В повествованиях затрагивают-

ся разнообразные темы, актуальные в церковной среде того времени — литургические, обрядовые, догматические, — и вместе с тем приводится фольклорный материал (напр., главы 157, 158, 185). Мн. рассказы посвящены плотской и духовной брани (главы 105, 136, 152, 154, 159, 161, 179, 204, 209 и др.), ее необходимости и действенности в деле спасения. Отказ от брани лишает христианина благодатных даров Божиих. Пресвитер мон-ря Конон при крещении женщины был обуреваем блудным помыслом; он покинул мон-рь и воззвал к Иоанну Предтече, чтобы тот освободил его от брани с похотью. Я желал, чтобы ты получил награду за эту брань, сказал ему Иоанн Предтеча, но так как ты не захотел, я избавлю тебя от брани, но ты лишаешься и награды за подвиг (гл. 3).

О любви к ближнему, доходящей до самопожертвования, рассказывается в гл. 112. Гл. 108 посвящена особому виду аскетического подвижничества мирян — воздержанию в браке: этот подвиг существовал уже с первых веков христианства (см.: Rufin. Hist. mon. 30). Пример подвига послушания представлен в гл. 56: ученик, посланный старцем на работу, не притронулся к данному ему хлебу, ибо не получил от старца повеления принимать пищу.

В «Луге духовном» многочисленны сказания о жизни святых, к-рым Господь открывает истину (главы 127, 128, 130, 131, 137, 139, 146 и др.) и к-рых Он наделяет способностью творить чудеса (главы 70, 133, 173).

О силе таинства Крещения говорится в гл. 198: «...носящие печать крещения, хотя бы и получили его в расчете на какое-либо благо, считаются крещенными». В гл. 176 приводится случай с иудеем, к-рый находился при смерти в пустыне, но, желая предстать перед Господом христианином, умолил спутников крестить его; вместо воды они трижды посыпали голову юноши песком, произнося: «Крещается раб Божий...» Он воспрянул и смог продолжать путь. Когда же путники пришли в город и рассказали епископу о случившемся, тот после долгих совещаний с клиром, колебавшимся признать (ввиду знамения — выздоровления) или не признать действительность крещения юноши (ср. гл. 197 об игре детей), послал его креститься в водах Иордана. Здесь же И. М. приводит «исчисление всех образов крещения»

свт. Григорием Богословом: «Моисеево — в воде, а раньше — в облаке и в море, затем крещение Иоанново, которое, впрочем, уже не было иудейским, потому что состояло не в одном погружении в воду, но сопровождалось покаянием, далее — крещение Иисуса — Духом Святым, и это совершенный образ крещения»; о 4-м образе крещения говорится как о крещении «исповедничеством и кровью», о 5-м — слезами.

Одна из тем «Луга духовного» — значение Евхаристии и причащения (главы 27, 29, 79, 150, 178). О силе молитвы возношения рассказывает гл. 25: посланный за хлебами для литургии брат по пути в мон-рь совершал над ними молитвы возношения — и они были освящены Св. Духом. Однако рассказанное не является подтверждением того, что мирянам можно совершать таинство Евхаристии; напротив, заключение рассказа передает установление, «чтобы никто из нерукоположенных не заучивал слов св. возношения, тем более не произносил их, как случится, не разбирая времени и вне освященного места». О необходимости правильного совершения Евхаристии, об отношении к таинству говорится и в гл. 196. И. М. упоминает о том, что в нек-рых местах священники громко читали молитву освящения и не только низшие клирики, но даже дети, стоявшие ближе всех к престолу, запоминали ее, вполн. исползуя в своих играх. В окрестностях г. Апамеи, когда дети, играя, положили хлеб и поставили кувшин вина на камень-жертвенник, а один из них, как священник, произнес молитву возношения, ниспал с неба огонь и «пожрал все предложенное и совершенно испепелил самый камень, так что не осталось никакого следа». Знамения, о к-рых говорится в этих главах, вразумляли верующих с особым благоговением относиться к великому таинству, даже произнесение слов евхаристической молитвы не должно иметь места ни в каком случае, кроме правильного совершения Евхаристии епископом или пресвитером. Об истинных евхаристических Дарах и о неприятии еретических рассказывается в гл. 29: в Киликии подвизались два столпника, один был последователем *Севира*, другой принадлежал к правосл. Церкви; озаренный свыше, правосл. подвижник просил севирианина прислать ему частицу причастия;

когда тот, обрадовавшись, что обратил православного в свою ересь, прислал частицу, православный положил ее в раскаленный сосуд — она тут же исчезла; тогда он взял частицу св. причастия правосл. Церкви и сделал то же самое — мгновенно раскаленный сосуд охладился, а св. причастие осталось целым и невредимым. О том, что причащаться Св. Таин должно только в «святой кафолической и апостольской Церкви», — гл. 178. Об отношении к Св. Дарам — главы 30, 79.

Для догматических аспектов «Луга духовного» характерен строгий халкидонизм. Однако апологетические цели достигаются более всего не посредством богословских рассуждений (Chadwick. 1974. P. 71–72), а рассказами о чудесах, свидетельствующих, что истина на стороне халкидонитов (напр., главы 48, 49, 79, 178, 188). Хотя И. М. и прямо предостерегает от уклонения в ереси и расколы (гл. 74), в особенности многочисленны предупреждения против севирианства. В осуждении ересей он следует церковной традиции, определенной Вселенскими Соборами (см., напр., гл. 26, а также главы 46, 106).

О чествовании св. икон, к-рые спасают людей от бесовского обстояния и помогают хранить память о всемогуществе Божиим, о помощи Матери Божией и св. угодников Божиих, — главы 45, 180, 81. На главы «Луга духовного», касающиеся почитания икон, ссылались прп. Иоанн Дамаскин (PG. 94. Col. 1279, 1316) и вслед за ним отцы *Вселенского VII Собора* (ДВС. Т. 4. С. 444, 507, 508).

Путь паломничества, полное лишений и опасностей путешествие к св. местам, ведет к отвержению мира, к усвоению подвижнического образа жизни. И. М. говорит о паломнических маршрутах в Эфес для поклонения св. ап. Иоанну, в Евхаиты к св. Феодору, в Селевкию Исаврийскую к св. Фекле, в Ресафу (в тексте «Луга духовного» — *Σαφάς*; ныне г. Эр-Русафа) к св. Сергию (гл. 180), в К-поль (гл. 174). Особое внимание И. М. привлекал высокий подвиг *столпничества*, пред которым преклонялось совр. ему церковное общество (гл. 129). «Луг духовный» содержит сведения о *Симеоне Столпнике Дивногореце* (главы 96, 117, 118), об *Иулиане Столпнике* (28).

В «Луге духовном» получает освещение гражданская история. В нем

отражена беспокойная обстановка в восточных провинциях Римской империи: набеги варваров и разорение обителей христианских подвижников (гл. 55) вели нередко к тому, что монашеские подвиги увенчивались мученичеством. В гл. 20 упоминается о войне в Африке с мавританами и поражении рим. войска. Об адм. нарушениях, взяточничестве говорится в гл. 43.

Как подметил Г. Чедвик, обращения к Свящ. Писанию в «Луге духовном» весьма немногочисленны (в гл. 40 — Лк 22. 36–38; в гл. 43 — Ис 5. 23; в гл. 112 — Ин 15. 13; в гл. 207 — Пс 118. 137) (Chadwick. 1974. P. 68).

**Жанр, язык, источники.** «Луг духовный» является органичной частью той церковной лит-ры VI–VII вв., для к-рой характерны широта агиографического и догматического интереса. Произведениями схожего жанра являются «Жизнеописание восточных святых» Иоанна Ефесского († 586) (*Ioannes Ephesus. Lives of the Eastern Saints / Ed., trad. E. W. Brooks. P., 1923–1925. (PO; 17. Fasc. 1; 18. Fasc. 4; 19. Fasc. 2)*), «Собеседования» папы Григория I Великого († 604) (PL. 77. Col. 148–430), история палестинского монашества *Кирилла Скифопольского* (Kyrillos von Skythopolis / Hrsg. E. Schwartz. Lpz., 1939. (TU; Bd. 49. H. 2)). Еще ранее правила жанра установили «Лавсаик» *Палладия*, еп. Еленопольского (CPG, N 6036; BHG, N 1435–1438v; PG. 34. Col. 995–1260; ИАБ, № 4. 327–399), и «История монахов в Египте» (CPG, N 5620; Hist. mon. Aeg. 1971<sup>1</sup>. (SH; 53); ИАБ, № 4. 315–326).

Стилю этого произведения чужда искусственная риторика, повествования звучат так, как они могли звучать в устах монахов, беседующих с автором. И. М. является одним из немногих авторов этого периода, язык которого настолько приближается к разговорному, что в его текст проникают слова, редко встречающиеся в литературе того времени (напр., слово *μουζικιον* — PG. 87. Col. 2936D; слову *μουζικιον* посвящена статья: *Duffy, Vikan. 1983. P. 93–99*). Такие особенности стиля привлекали внимание лингвистов, видевших в языке «Луга духовного» одну из основных причин его популярности в византийском мире (*Hesseling. 1931; Mihev-Gabroves. 1960*).



Сочинение И. М. являет собой срез истории христ. Церквей и монашества кон. VI — нач. VII в. В нем получили отражение события, описанные также в трудах его современника историка *Евагрия Схоласдика*. Нек-рые главы его «Церковной истории» параллельны повествованиям И. М.: Hist. eccl. IV 35 = Prat. spirit. 88; Hist. eccl. IV 34 = Prat. spirit. 136, 50; Hist. eccl. IV 36 = Prat. spirit. 25; Hist. eccl. IV 7 = Prat. spirit. 107. Гл. 197 «Луга духовного» является отголоском истории Руфина о свт. *Афанасии I Великом*, игравшем в детском возрасте в епископа (*Rufin. Hist. eccl. I 14 // PL. 21. Col. 487*). Из хроники *Иоанна Малалы* взята гл. 38, повествующая о смерти имп. *Анастасия I (Ioan. Malal. Chron. XVI 20–22)*. Гл. 145 о *Геннадии I*, патриархе К-польском, восходит к «Истории» Феодора Анагносты (*Theodorus Anagnostes. Kirchengeschichte / Hrsg. G. Ch. Hansen. B., 1971. P. 108*). Многочисленны параллели с сочинениями Кирилла Скифопольского (1-я пол. VI в.): Prat. spirit. 35 = *Cyr. Scyth. Vita Sabae. 60*; Prat. spirit. 37 = *Vita Ioannis Hesychasti. 15*; Prat. spirit. 53. 1 = *Vita Sabae. 26*; Prat. spirit. 99 = *Vita Sabae. 14*. Рассказ гл. 83 похож на эпизод из §12 Жития св. Феогния, еп. Виталийского (*Paulus Ehusensis, Cyrillus Scytopolitanus. Acta sancti Theognii, episcopi Beteliae // AnBoll. 1891. Vol. 10. P. 92*). Гл. 85 «Луга духовного» отражает рассказ из «Похвального слова св. Феодосию» Феодора Петрского (*Usener. 1907. S. 36–38*). «Однако более вероятно, что Мосх записал эти истории со слов рассказчиков и что использование этих письменных источников не было прямым» (*Chadwick. 1974. P. 48*). Гл. 192 «Луга духовного» за исключением небольших деталей идентична повествованию из «Собеседований о жизни и чудесах италийских отцов» свт. Григория Великого (*Greg. Magn. Dial. IV 57. 8–16*). Издатель «Собеседований...» А. де Вогюэ, относящий их составление к 593–594 гг. (*Vogüé. 1978. P. 25–27*), видит в факте совпадения повествований одно из свидетельств мгновенного распространения сочинения свт. Григория (*Ibid. P. 141*). Однако Ф. Кларк, вновь поставивший вопрос об авторстве святителя, считает, что именно в «Собеседованиях...», появившихся, по его мнению, в кон. VII в., был вос-

произведен рассказ из «Луга духовного» (*Clark. 1986. P. 433*).

История распространения текста «Луга духовного» тесно связана с *Aprophthegmata Patrum* (ВНГ, N 1433–1450z3; ИАБ, № 4. 206–314). В разных рукописях главы *Aprophthegmata Patrum* встречаются в тексте «Луга духовного» (напр., главы 52, 115, 217; ср. о «Великом Лимонарии» в ст. *Aprophthegmata Patrum*). Несколько эпизодов «Луга духовного» цитируются историком IX в. *Георгием Амартолом (Georg. Mon. Chron. S. 616–617, 697)*, представителем т. н. школы монашеской хроники (*Hunger. Literatur. 1978. Bd. 1. S. 348*). Наиболее широко повествования «Луга духовного» были использованы в средневек. греч. духовной антологии «Эвергетин» (XI в.), к-рая сохранилась более чем в 50 рукописях (*Richard. 1964. Col. 502–503*) и издана свт. *Макарием Нотарой* и прп. *Никодимом Святогорцем* в 1783 г. Из «Луга духовного» в «Эвергетин» включены главы 13, 17, 20, 34, 100, 152 (части 4, 6 и 8), 204, 210, 211, 217, 219 (*Bousset. 1923. P. 172–182*).

Соч.: [«Луг духовный», то же «Лимонарий», то же «Новый рай»] *Bibliotheca Veterum Patrum. P. 1624. T. 2 / Ed. F. Ducaeus. P. 1055–1162* [неполн. изд.]; *Cotelerius J.-B. Ecclesiae Graecae Monumenta. P. 1681. T. 2. P. 341–456* [изд. оставшихся глав]; оба издания совмещены в PG. 87. Col. 2851–3112; *Nau F., ed. Vies et récits d'anachorètes (VI–VII siècles). 1. Analyse du ms. grec de Paris 1596 // ROC. 1902. Vol. 7. P. 606–617; 1903. Vol. 8. P. 91–100; Nissen Th. Unbekannte Erzählungen aus dem Pratum Spirituale // BZ. 1938. Bd. 38. S. 351–376; Mioni E. Il Pratum Spirituale di Giovanni Mosco // OCP. 1951. Vol. 17. P. 61–94* [публ. неизд. глав «Луга духовного» из разных рукописей]; лат. пер.: *Johannes Monachus. Liber de Miraculis / Bearb. M. Huber. Hdlb., 1913* [пер. 20 глав из «Луга духовного» XI в.]; *Pratum spirituale // PL. 74. Col. 121–240* [пер. А. Траверсари 1423 г.]; рус. пер.: *Луга духовный / Пер. с греч.: архиеп. Филарет (Гумилевский). М., 1848, 1850<sup>р</sup>, 1853<sup>р</sup>, 1871<sup>р</sup>; то же / Пер. с греч., примеч.: свящ. М. И. Хитров. Серг. П., 1896, 1915<sup>2</sup>; Jord., 1967<sup>р</sup>; М., 2009<sup>р</sup>; др. пер. см.: ИАБ, № 4. 1493–1497. Ист.: *Phot. Bibl. Cod. 199 // PG. 103. Col. 668; Usener H. Der heilige Tychon. Lpz.; B., 1907. S. 91–93* [анонимное Житие И. М.]; Лит.: ИАБ, № 4. 1484–1532; CPGS, N 7376; ВНГ, N 1440z–1442tb; BHL, N 6536; *Leontios' von Neapolis Leben des heiligen Johannes des Barmherzigen, Erzbischofs von Alexandrien / Hrsg. H. Gelzer. Freiburg i. Br., 1893; Vailhé S. Jean Mosch // EO. 1901. Vol. 5. P. 107–116; Бронзов А. А. Иоанн Мосх // ПБЭ. 1905. Т. 6. С. 1007–1012; *Смирнов И., свящ.* Об авторе Λεζών'α // БВ. 1915. № 9. С. 135–172; *Bousset W. Aprophthegmata: Stud. zur Geschichte des ältesten Mönchtums. Tüb., 1923; Hesselting D.-C. Introduction // Morceaux choisis du «Pré Spirituel» de Jean Moschos / Avec un aperçu sur l'auteur, une introd. à l'étude de la Koiné, une trad., des notes et un index par***

*D.-C. Hesselting. P., 1931; Baynes N. H. The «Pratum Spirituale» // OCP. 1947. Vol. 13. P. 404–414; Mioni E. Le «Vita Patrum» nella traduzione di A. Traversari // Aevum. Mil., 1950. Vol. 14. P. 319–331; *Нуцубидзе III.* К происхождению греч. романа «Варлаам и Иоасаф». Тбилиси, 1956; *он же.* К происхождению греч. романа «Варлаам и Иоасаф»: (Обзор крит. замечаний) // БВ. 1960. Т. 17. С. 250–257; *Mihevč-Gabrovč E. Études sur la syntaxe de Ioannes Moschos. Ljubljana, 1960; Garitte G. La version géorgienne du Pré Spirituel // Mélanges E. Tisserant. Vat., 1964. Vol. 2. P. 171–185; Richard M. Florilèges // DSAMDH. 1964. Vol. 5. Col. 502–503; Schönborn Ch., von. Sophronie de Jérusalem: Vie monastique et confession dogmatique. P., 1972; Chadwick H. John Moschos and His Friend Sophronius the Sophist // JThSt. N. S. 1974. Vol. 25. P. 41–74; Pattenden Ph. The Text of the «Pratum Spirituale» // Ibid. 1975. Vol. 26. P. 38–54; Roze-mond K. Jean Mosch, patriarche de Jérusalem en exil (614–634) // VChr. 1977. Vol. 31. P. 60–67; Vogüé A., de. Introduction // Grégoire le Grand. Dialogues / Introd., bibliogr. et cartes par A. de Vogüé. P., 1978. T. 1. (SC; 251); Duffy J., Vikan G. A Small Box in John Moschos // GRBS. 1983. Vol. 24. P. 93–99; Clark F. The Authenticity of the Gregorian «Dialogues»: a Reopening of the Question? // Grégoire le Grand: Chantilly, Centre culturel Les Fontaines, 15–19 sept. 1982: Actes / Publ. J. Fontaine et al. P., 1986. P. 429–443; Follieri E. Dove e quando morì Giovanni Mosco? // RSBN. N. S. 1988. Vol. 25. P. 3–39; Χρήστου Π. Ἑλληνική Πατρολογία. Θεσσαλονίκη, 1992. Τ. 5. Σ. 411–417; Louth A. Did John Moschos Really Die in Constantinople? // JThSt. N. S. 1998. Vol. 49. P. 149–154; Quasten. Patrology. 2000. Vol. 5.**

С. С. Кум

**ИОА́НН МТАЦМИДÉЛИ**, прп. (пам. 12 июня) — см. *Иоанн-Торникий*, прп.

**ИОА́НН МТАЦМИДÉЛИ**, прп. (пам. 12 июля) — см. *Иоанн Святогорец*, прп.

**ИОА́НН МТВЕВА́РИ** [Мацквели; груз. იოანე მტვევარი], еп. Тбетский, затем Ацкурский (не позже 995) Грузинской Православной Церкви; гимнограф, церковный писатель, переводчик. Нек-рые биографические сведения об И. М. содержатся в Тбетском Четвероевангелии (НЦРГ. Q 929) и Сванском многоглаве (НЦРГ. A 19), заказчиком которых он был. В завещании-приписке, выполненной в Четвероевангелии, указано: «Христе, восславь Иоане отцначальника, доселе Тбетского, а теперь — Ацкверского (Ацкурского. — Авт.) архиерея. Переписано... короникона 215 [995 г.]» (*Кекелидзе. 1980. Т. 1. С. 173*). В послесловии к Четвероевангелию содержатся сведения, позволяющие установить, что И. М. был жив при



составлении Житий подвижников Шаорского мон-ря в 1002 г., указаны имена родителей И. М. — Арсений и Мариам.

Все известное гимнографическое наследие И. М. помещено в полной годовой Минее (НЦРГ. S 425, 978–988 гг.), составленной *Микаелом Модрекили* в мон-ре *Шатберди*. Среди принадлежащих И. М. гимнов — стихиры Пасхи, а также 14 песнопений, посвященных праздникам и дням памяти святых в период с 21 дек. по 28 янв.: Предпразднству Рождества Христова и Рождеству Христову, Крещению Господню, св. Иосифу Обручнику, святителям Григорию Богослову, Василию Великому и Иоанну Златоусту, прп. Евфимию Великому, свт. Клименту Многострадальному, «всем отцам пустыникам» и др. И. М. принадлежат также и нек-рые переводы.

По мнению акад. прот. К. *Кекелидзе*, И. М. «решил написать стихиры по древнему типу», т. е. следуя за иерусалимской литургической практикой, когда служба начиналась с т. н. зимнего канона (*Кекелидзе*. Древнегруз. лит.-ра. 1980. Т. 1. С. 174). Песнопения И. М. продолжают традиции груз. лит. языка и отличаются глубоким богословским содержанием. Общехрист. мотивы и система образов основываются на библейской и святоотеческой лит-ре, простота речи облегчает восприятие сложной системы мистического мышления автора. Не подражая лит. стилю визант. богословов, И. М. использует ритмические схемы и анафоры, язык его произведений высокопарен.

Художественно-изобразительные средства произведений И. М. легли в основу груз. лит. языка и были широко использованы поздними авторами. Впервые М. *Джанашвили* отметил стилистические параллели в гимнах И. М. и в поэме *Шота Руставели* «Витязь в тигровой шкуре» (эту тему также исследовали Г. *Имедашвили*, Н. *Сулава*). М. *Тодуа* изучила художественно-изобразительные средства в творчестве И. М.

Ист.: Древнегруз. духовная поэзия / Сост.: П. Ингорюк. Тифлис, 1913. Т. 1: Тексты VIII–X вв. С. 46–150; *Микаел Модрекили*. Гимны X в. / Сост.: В. Гвахария. Тбилиси, 1978. С. 48–51, 60–67, 76–79, 82–87, 116–119, 120–121, 137–143, 226–228, 239–242, 248–250, 253–254, 265–267, 387–390 (на груз. яз.); *Кубанешвили*. Хрестоматия. 1946. Т. 1. С. 334–337; Чвени саундже (Наше сокровище). Тбилиси, 1960. Т. 1. С. 470–472 (на груз. яз.); Памятники древнегруз. лит-ры / Сост.: И. Лолашвили. Тбилиси, 1978. С. 470–484 (на груз.

яз.); Грузинская поэзия / Сост., ред.: С. Цаишвили. Тбилиси, 1979. С. 74–79 (на груз. яз.). Лит.: *Имедашвили* Г. «Витязь в тигровой шкуре»: Параллели в груз. гимнографии X в. // Лит. разыскания. Тбилиси, 1944. Вып. 2. С. 197–218 (на груз. яз.); *Сулава* Н. Руставели и древнегруз. духовная поэзия: Дис. Тбилиси, 1977. С. 23–24 (на груз. яз.); *Кекелидзе*. Древнегруз. лит.-ра. 1980. Т. 1. С. 173–174; *Барамидзе* А. Г. Груз. лит.-ра: V–VIII вв. // История всемирной лит-ры. М., 1984. Т. 2. С. 308–319; *Тодуа* М. Библейские мотивы и парадигмы в груз. гимнографии X в.: АКД. Тбилиси, 2001. С. 6–7, 22 (на груз. яз.); *Габидзашвили*. Словарь ГПЦ. 2007. С. 417.

Н. Сулава

**ИОА́НН (НА́ННОС)** [греч. Ἰωάννης, Νάννος] († 29.05.1802), нмч. (пам. греч. 29 мая). Отец Иоанна, Иоанн, работал сапожником в Фессалонике. Родившись накануне праздника Рождества Иоанна Предтечи, Иоанн получил имя в честь этого святого. Родители звали сына Наннос. Впосл. семья переехала в Смирну (Измир). Старший брат И. Н., Феодор, обучился грамоте и, будучи благочестивым юношей, имел обыкновение читать вслух жития святых. Они произвели сильное впечатление на И. Н. В возрасте 17 лет им овладело желание пострадать за Христа. Он решил принять ислам и затем отречься от него, что каралось смертной казнью. Автор Жития сравнивает И. Н. с ап. Павлом, к-рый «для Иудеев... был как Иудей, чтобы приобрести Иудеев; ...для чуждых закона — как чуждый закона... — чтобы приобрести чуждых закона» (1 Кор 9. 20–21). Спустя неск. дней после обрезания И. Н. снова надел христ. одежду, оставив на голове чалму. Он предстал перед судом, исповедав себя христианином. Его бросили в тюрьму. После неск. допросов, оставшись непреклонным к угрозам и щедрым обещаниям, И. Н. был обезглавлен на Луковом рынке (Соган-пазар). Российский подданный П. Панайотопулос выкупил за большую сумму тело новомученика и предал его погребению. От одежды, смоченной в крови И. Н., происходили исцеления. Житие И. Н. было написано иером. Никифором Хиосским и вошло в сб. «Неон Лимонарион».

Ист.: *НА*. Σ. 201–215; *δοκκάκις*. ΜΕ. Т. 5. Σ. 499; *Ματθαῖος*. ΜΕ. Т. 5. Σ. 609–621; *Νικόδημος*. Συναξαριστής. Т. 5. Σ. 148. Лит.: *Χρισόστομος* (*Παλαδόπουλος*). Νεομάρτυρες. Σ. 64–65; *Περαντώνης* Γ. Μ. Ἰωάννης Ὁ Νάννος // ΘНΕ. Т. 7. Σ. 46–47; *Περαντώνης*. Λεξικόν. Т. 2. Σ. 259–261; *Σωφρόνιος* (Ἐὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 240; *Μακάριος*, μητρ., *Νικόδημος Ἀγιορείτης*, *Νικήφορος ἱερομόν.*, Ἄθανάσιος ὁ Πάριος. Συναξαριστής νεομάρτυρων Θεσσαλονίκης, 1996<sup>3</sup>. Σ. 564–579.

**ИОА́НН НЕПОМУ́ЦКИЙ** [Иоанн Непомук, Ян Непомуцкий, Ян из Помука; лат. Ioannes Nepomucenus; чеш. Jan Nepomucký] (между 1340 и 1350, Помук, ныне Непомук, Чехия — 20.03. 1393, Прага), св. католич. Церкви (пам. 16 мая). Из-за расхождения сведений в источниках вопрос о реальном существовании И. Н. до наст. времени остается дискуссионным. Большинство совр. исследователей считают его историческим лицом. Род. в семье старосты в мест. Помук, принадлежавшем цистерцианскому Зеленогорскому мон-рю, где, вероятно, получил начальное образование. В 1369 г. стал нотарием в канцелярии Пражского архиеп. Яна Очки из Влашима. В 1380 г. И. Н. был назначен клириком капеллы святых Эрхарда и Отилии (после того как там был похоронен архиеп. Ян Очко из Влашима, капелла стала называться Влашимской) в пражском кафедральном соборе св. Вита. Был рукоположен во пресвитера и служил в ц. св. Галла в Старе-Место (ныне исторический район Праги) (к этому времени относится составленная И. Н. инвентарная опись храма). Он продолжил образование на юридическом фак-те Пражского ун-та, в 1381 г. получил степень бакалавра. С 1383 г. обучался в Падуанском ун-те (был избран на почетную должность ректора студентов из заальпийских стран на 1386 г.). В 1387 г. получил степень д-ра канонического права. Вернувшись в Прагу, И. Н. стал каноником ц. св. Эгидия, в 1389 г. — каноником капитула ц. святых Петра и Павла в Вышеграде и одновременно архидиаконом г. Жагеча. В том же году Пражский архиеп. Ян из Енштейна назначил И. Н. генеральным викарием.

В нач. 1393 г. И. Н. был вовлечен в конфликт между кор. Вацлавом IV и Пражским архиепископом. Король, желая ослабить позиции архиепископа, критиковавшего его образ жизни, недостойный христ. правителя, решил отделить часть территории Пражского архиеп-ства и создать новое еп-ство в Зап. Богемии, материальной базой для к-рого стали владения богатого мон-ря в Кладруби. Действия короля нанесли значительный финансовый ущерб Пражскому архиеп-ству. После смерти престарелого аббата И. Н. утвердил в должности настоятеля мон-ря в Кладруби и соответственно епископа нового диоцеза кандидата, к-рый был







Св. Иоанн Непомуцкий.  
Скульптор Я. Брокофф. 1683 г.  
(Национальный музей, Прага)

предложен архиепископом, а не королем. Вацлав IV приказал арестовать архиеп. Яна из Енштейна и его приближенных. Архиепископу удалось бежать, остальных жестоко пытали. Во время пыток И. Н. скончался. Король, вероятно, опасаясь проявления недовольства расправой над представителями высшего католич. духовенства страны, отпустил арестованных, а тело И. Н. по его приказу ночью сбросили с Карлова моста в р. Влтаву. По преданию, месяц спустя, 17 апр. 1393 г., тело было обретоно близ францисканского мон-ря «На Франтишку» и погребено на кладбище у ц. Св. Большого Креста.

**Почитание.** Бежавший из Праги архиеп. Ян из Енштейна сообщил папе Римскому *Бонифацию IX* подробности кончины И. Н. и назвал его св. мучеником, поскольку он пострадал, честно выполняя свои должностные обязанности. Почитание И. Н. как мученика получило широкое распространение. В 1396 г. его останки были перезахоронены в кафедральном соборе св. Вита в Праге рядом с Влашимской капеллой. Могилу прикрыли надгробным камнем с изображением креста, затем обнесли оградой. О чудесах на могиле сообщается в жизнеописании Пражского архиеп. Яна из Енштейна, составленном в 1402–1403 гг. приором архиепископской резиденции в замке Роуднице Петром Кларификатором, а также неоднократно упоминается в «Старых летописях чешских» (2-я пол. XV в.). В 80-х гг.

XV в. в помещении над капеллой св. Вацлава в кафедральном соборе хранилась чаша для причастия с надписью: «В честь благословенного Яна из Помука».

На рубеже XIV и XV вв. сложилось местное предание об И. Н.: он претерпел мученичество за сохранение тайны исповеди кор. Софии, исповедником к-рой он якобы был. Впервые предание было зафиксировано в 1433–1434 гг. проф. Венского ун-та Т. Эбendorфером фон Хазельбахом, членом посольства Базельского Собора, отправленного к гуситам. Он провел в Праге 3 месяца, собирая сведения о кор. Вацлаве IV для своей «Хроники Римских королей» (*Chronica regum Romanorum*, ок. 1450). Ссылаясь на более раннее сообщение августинца Андрея из Регенсбурга (*Cronica pontificum et imperatorum romanorum*, 1433), Эбendorфер фон Хазельбах пишет, что Вацлав IV приказал утопить магистра теологии И. Н., критиковавшего короля за безнравственное поведение, и добавляет, что, будучи исповедником королевы, мученик отказался открыть королю тайну исповеди. Об этом же пишет пражский каноник Павел Жидек (*Spravovna*, 1470–1477), также использовавший, вероятно, местное предание об И. Н. В современных И. Н. письменных источниках не упоминается о том, что он был духовником королевы. Однако большинство исследователей склонны доверять преданию. Действительно, супруга чеш. кор. Вацлава IV баварская принцесса София была недовольна политикой, проводимой мужем, и король собирався развестись с ней (известно о переговорах в 1391 с антипапой *Климентом VII*, к-рый обещал объявить брак недействительным в обмен на признание чеш. королем его верховенства в католич. Церкви).

Ошибку в интерпретации событий жизни И. Н. допустил Вацлав Гайек из Либочани. В «Чешской хронике» (*Kronika česká*, 1541) он писал о 2 служителях католич. Церкви, утопленных по приказу короля. Один, исповедник королевы, погиб в 1383 г., другой — в 1393 г. В XX в. исследователи обнаружили причину ошибки: переписывая сообщение из книги декана кафедрального собора Яна из Крумлова, Гайек принял номер страницы за обозначение года. Популярность «Чешской хроники» способствовала распространению ошиб-

ки: все авторы, в посл. писавшие об И. Н., указывали неверную дату его смерти — 1383 г. Эта дата вместе с ошибочными сведениями о том, что И. Н. был каноником капитула св. Вита, указаны на сделанной в сер. XVI в. решетке у гроба. Тогда впервые мученик был назван Непомуцким.

Почитание И. Н. как св. покровителя Чехии окончательно сложилось



Св. Иоанн Непомуцкий перед Богородицею.  
Художники К. Д. и Э. Асам. 30-е гг. XVIII в.  
(капелла св. Иоанна Непомуцкого  
в ц. св. Мартина, г. Мессkirx, Германия)

в XVI–XVII вв. В соч. «Духовное веселие Чешской короны» (1599) Г. Б. Понтанус поместил молитву в то время еще официально не канонизированному И. Н., называя его св. покровителем страны. В 1608 г. в кн. «Богемия благочестивая» (*Bohemia pia*) С. Ф. Виллатикус и Понтанус опубликовали стихи о святости И. Н. В 1621 г. Пражский архиеп. Ян VIII Логелиус освятил в соборе св. Вита алтарь, посвященный в т. ч. и И. Н. Мученик изображен и на рельефе св. покровителей Чехии (1630) в соборе св. Вита с надписью на нем. языке: «Исповедник». Важную роль в распространении почитания И. Н. в Чехии сыграли иезуиты, стремившиеся вытеснить повсеместное поклонение Яну *Гусу*. Иезуиты И. Плахий-Ферус (в 1641) и Я. И. Длуговеский (в 1668) составили Жития И. Н. на чеш. и лат. языках. Житие И. Н., написанное в 1670 г. иезуитским историком и агиографом Богуславом



Бальбином, отличавшееся драматизмом и трагическим колоритом повествования, было отвергнуто архиепископским капитулом как исполненное литературных вымыслов и не соответствующее историческим данным, однако *болландисты* включили его в издание «*Acta Sanctorum*» (1680). Это Житие, опубликованное в 1725 г., было богато иллюстрировано гравюрами И. А. Пфелфеля, под влиянием которых складывалась позднейшая иконография И. Н. В житийных сочинениях сер. XVII в. ошибочно указывалось, что мученик погиб 16 мая; впоследствии эта дата утвердилась как дата памяти И. Н.

В 1675 г. капитул собора св. Вита подал офиц. прошение о начале канонизационного процесса И. Н., однако в этой и последующих просьбах о канонизации было отказано (1696, 1706) ввиду противоречий и неясности письменных сведений о жизни И. Н. В 1715 г. Пражский архиеп. Фердинанд Кюнбург создал комиссию для сбора документов, необходимых для начала процесса. По решению комиссии 14 апр. 1719 г. была открыта могила И. Н. При извлечении останков из черепа выпал кусок мягкой ткани, хорошо сохранившийся, естественного розового цвета, к-рый присутствовавшие медики объявили «языком». Его поместили в особый реликварий в капелле св. Вячеслава (Вацлава) в соборе св. Вита, реликвия стала почитаться как свидетельство Божией помощи в сохранении тайны исповеди. 27 янв. 1725 г. «язык» был вновь осмотрен; согласно отправленному в Рим отчету, обнаруженный при открытии реликвария усохшим, серо-коричневого цвета «язык» через нек-рое время вновь стал красным. В 1972 г. проводилось антропологическое исследование останков И. Н., художественного человека, ростом 169 см, умершего в 45–50 лет от пыток (следы огня на ребрах, разбитые кости), а не от утопления. Согласно заключению экспертов, повторявшиеся удары спровоцировали кровоизлияние в мозг, что и стало причиной смерти. «Язык» признан деформированной мозговой тканью. Данные антропологического исследования не позволяют сомневаться в аутентичности останков.

31 мая 1721 г., основываясь на широком местном почитании, папа Римский *Иннокентий XIII* беатифицировал И. Н., а 19 марта 1729 г. в Ла-

теранском соборе в Риме папа *Бенедикт XIII* буллой «*Christus Dominus*» провозгласил его святым Римско-католической Церкви. В Праге канонизация И. Н. отмечалась 9–16 окт. 1729 г. В 1736 г. в соборе св. Вита за главным алтарем был установлен серебряный саркофаг святого (отлит по эскизам И. Э. Фишера фон Эрлаха). С этого времени в Праге 16 мая ежегодно проводится Святоянский крестный ход.

В эпоху Контрреформации И. Н. стал не только символом возвращения Чехии к католичеству, но и символом национального самосознания чехов в период утраты гос. независимости и превалирования нем. элемента в «высокой» культуре. Образ И. Н. как народного святого приобрел фольклорные черты и стал частью народной культуры, символизируя ненасильственное сопротивление несправедливой светской власти. Во 2-й пол. XVIII в. были обнаружены тексты, позволившие правильно



Церковь  
св. Иоанна Непомуцкого  
в г. Ждяр-над-Сазавоу.  
Архит. Я. Б. Сантини-Айхел.  
1720 г.

датировать его смерть (хранившаяся в Ватиканской б-ке жалоба архиеп. Яна из Енштейна на Вацлава IV; жизнеописание архиепископа, составленное Петром Кларификатором и опубликованное в 1793 чешским историком Й. Добровским). В XIX в. среди части чешского общества получила распространение т. зр., что Римско-католической Церковью был канонизирован человек, которого никогда не было. На рубеже XIX и XX вв. в среде патристически настроенной чеш. протестант. или атеистической интеллигенции И. Н. считался символом насильственной рекатолизации и гнета Габсбургов, а пропаганда его культа — средством вытеснения из народной памяти почитания Яна Гуса. В 20–30-х гг. XX в. в независимой Чехословакии критика почитания И. Н. усилилась.

В комментарии к Римскому Мартирологу (MartRom. 1940) издатель высказали сомнение в достоверности событий, описанных в посвященной И. Н. житийной лит-ре. Под влиянием критики Конгрегация обрядов в 1960 г. упразднила память И. Н. в общем календаре Римско-католической Церкви. Однако И. Н. широко почитается в Чехии и в Центр. Европе. Этому во многом способствовали как светские, так и церковные мероприятия, проведенные к 280-летию его канонизации (в 2009), в т. ч. выставка «Святой на мосту» (каталог-исследование выставки опубликован в Праге).

**Иконография** И. Н. сложилась в XVII в. Святой изображается сухощавым клириком средних лет с небольшой бородой, держащим в руках распятие; вокруг головы — 5 сияющих звезд как напоминание о сиянии, сопровождавшем плывущее по реке тело мученика. Первая гравюра с изображением И. Н. помещена Понтанусом в «*Liber hymnorum sacrorum*» (1602). С сер. XVII в. было распространено изготовление скульптур И. Н., их устанавливали на площадях и гл. обр. у мостов, что свиде-

тельствует о почитании святого как покровителя профессий, связанных с речной водой, и путников, переходящих через мост. К 300-летию смерти И. Н., отмечаемому в 1683 г. (еще до канонизации), на Карловом мосту в Праге было установлено его скульптурное изображение (скульптор Я. Броккофф, по деревянной модели М. Раухмиллера, изготовленной в 1612); в наст. время подлинник находится в Национальном музее в Праге, на мосту установлена его точная копия. С этой статуи началось скульптурное украшение Карлова моста. Объектом паломничества является также находящийся на этом мосту бронзовый рельеф с изображением святого, к-рого бросают в реку. В нач. XVIII в. в переходах между частями королевского дворца в Праге была создана специальная «камера пыток» — особое помещение типа тюремной камеры, где находится статуя И. Н.

Кроме Праги святой особо почитается в г. Ждяр-над-Сазавоу, в 1719–1722 гг. здесь по инициативе местного аббата Вацлава Веймлувы архитектор Я. Б. Сантини-Айхел построил в стиле барочной готики церковь во имя И. Н.





Строительство ц. св. Иоанна Непомуцкого «На Скальце». Гравюра по рис. К. Шкреты. Сер. XVIII в.

(включен в Список Всемирного наследия ЮНЕСКО); загородная местность, где на возвышенности расположен храм, получила название Зелена-Гора (Зелёная Гора) в честь Зеленогорского мон-ря, близ к-рого род. И. Н. В куполе храма находится большое изображение «языка», ставшего иконографическим атрибутом И. Н. Святому посвящены церкви в Непомуке (там особо отмечено место, где, по легенде, стояла его колыбель), в Праге — «На Скальце» и в Градчанах (архит. К. И. Динценхофер).

Ист.: ActaSS. Mai. T. 3. P. 668–677; MartRom. P. 192. N 7; *Stejskal Fr. Svatý Jan Nepomucký*. Praha, 1921. T. 1. P. 159–160; *Petrus Clarifactor. Vita Joannis de Jenstein* // *Fontes rerum bohemicarum*. Praha, 1873. Vol. 1. P. 439–468; Acta in Curia romana *Johannis a Genzenstein* Archiepiscopi Pragensis II // *Pelzel Fr. M. Lebensgeschichte des... Königs Wenceslaus*. Praha, 1788. Bd. 1. S. 145–164; *Idem* // *Hussiana*. Louvain, 1960. Vol. 2. P. 422–441.

Лит.: *Abel O. Die Legende von hl. Johann v. Nepomuk. Eine gesch. Abhandl.* B., 1855; *Frind A. L. Der hl. Johannes v. Nepomuk*. Praha, 1879. Warnsdorf, 1929; *Pekař J. Tři kapitoly z boje sv. Jana Nepomuckého*. Praha, 1921; *Stejskal Fr. Svatý Jan Nepomucký*. Praha, 1921–1922. 2 vol.; *Weisskopf J. Johannes v. Pomuk*. Münch., 1948; *De Vooght P. Jean de Pomuk* // *RHE*. 1953. Vol. 48. P. 777–795; *idem*. S. Jean Népomucène: Un problème d'hagiographie // *L'Ami du clergé*. Langres, 1962. T. 72. P. 735–736; *Kadlec J. Svatý Jan Nepomucký* // *Bohemia Sancta*. Praha, 1989. S. 208–218; *Lerou P. Le culte de S. Jean Népomucène* // *Mélanges de l'École française de Rome: Italie et Méditerranée*. 1991. T. 103. N 1. P. 273–295; *Johannes von Nepomuk: 1393–1993*: [Kat. d. Kloster Strahov, Prague, 1993] / Hrsg. R. Baumstark e. a. Münch., 1993; *Polc J. Svatý Jan Nepomucký*. Praha, 1993; *Vlnas V. Jan Nepomucký, česká legenda*. Praha, 1993; *Vlček E. Jan z Pomuku (Sv. Jan Nepomucký): Jeho život, umučení a slavné působení ve světle současné historie a antropologie*. Praha, 1993; *idem*. *Mosty a cesty*

svatého Jana Nepomuckého. Praha, 2009; *Chaline O. La reconquête catholique de l'Europe centrale, XVI<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècles*. P., 1998. P. 141–147; *Fasz binder-Brückler B., von, Brückler Th. Johannes von Nepomuk: Seine Zeit, sein Leben, sein Kult* / Beitr. v. Fr. Fasz binder u. P. Swit-talek. Hollabrunn, 2001; *Svatý na mostě: Výstava k výročí 280 let od svatořečení Jana Nepomuckého*. Praha, 2009.

Г. П. Мельников

**ИОА́НН НО́ВЫЙ** [греч. Ἰωάννης ὁ Νεός] († 1526), нмч. Янинский (Иоаннинский) (пам. греч. 18 апр.). Род. в с. Теровон в Янинской (Иоаннинской) митрополии в благочестивой христ. семье. Поселившись в Янине, он обучился ремеслу портного, а после смерти родителей переехал в К-поль. Красивого и сильного юношу жившие по соседству турки старались уговорить перейти в мусульманство. В конце концов они оклеветали И. Н., сказав, что, будучи в Трикале (Фессалия), он согласился принять ислам, а затем отказался от своего намерения, и привели к судье. Юношу, порицавшего Магомета и мусульманскую веру, подвергли пыткам. Видя его непреклонность, судья приговорил его к сожжению. К-польский патриарх *Иеремия I* (1522–1545), заплатив большую сумму, смог на несколько дней отсрочить исполнение приговора, чтобы казнь не совпала с праздником Пасхи. В пятницу Светлой седмицы И. Н. был снова вызван в суд, пенем «Христос воскрес» он привел турок в ярость. Они немедленно развели костер и бросили в него мученика. Однако местные жители сочли казнь рядом со своими домами плохой приметой и разметали костер. Турки отвезли получившего сильнейшие ожоги И. Н. за город и развели новый костер. И. Н., к-рый непрестанно пел «Христос воскрес», взшел на него, радуясь и ликуя. Христиане, чтобы избавить его от невыносимых страданий в огне, подкупили палачей, и те обезглавили И. Н. Тело святого было брошено в костер. То немногое, что сохранилось в огне от его мощей, верующие погребли в патриаршем храме, к-рым в то время являлась ц. Паммакарistos (ныне Фетхие-джами).

Автор Жития И. Н., протопр. из Нафплиона Николай Малак († 1594), получил в дар частицу мощей святого от своего друга, патриаршего экзарха Григория, и записал случаи исцеления своего сына Иоанна и родственников во время эпидемии чумы в 1533 г., после переселения в Вене-

цию — знатной гречанки Марии и ее слепого родственника, испан. посла дон Диго и моряка из Нафплиона и по приезде на Крит — худож. Лап-риноса и мн. др.

Данное Житие впоследствии было включено в сб. «Неон Лимонарион». Службы в честь И. Н. были составлены ритором Великой ц. Антонием (ранее 1533) и Иустином Декадионом (XVI в.).

Честная глава И. Н. в наст. время хранится в мон-ре *Варлаама* (Метеоры), частицы мощей — в мон-рях *Дусику* и *Иоанна Богослова на Патмосе* (*Meinardus O. F. A. A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church* // *Oriens Chr.* 1970. Bd. 54. S. 201). В Янине память И. Н. совершается во вторник, а не в пятницу Светлой седмицы в храме вмц. Марины, где хранится его чтимая икона.

Ист.: BHG, N 890; ActaSS. Apr. T. 2. P. 610–611; NM. Σ. 44–50; *Δουκάκης*. ΜΕ. T. 4. Σ. 211–220; *Ματθαῖος*. ΜΕ. T. 4. Σ. 263–267; *Νικόδημος*. Συναξαριστής. T. 3. Σ. 239.

Лит.: *Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος)*. Νεομάρτυρες. Σ. 19–23; [*Περαντώνης*] *I. M. Ἰωάννης: Ὁ ράπτης, ὁ ἐξ Ἰωαννίνων* // *ΘΗΕ*. T. 7. Σ. 38–39; *Περαντώνης*. Λεξικόν. T. 2. Σ. 232–237; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 239; *Μακάριος, μητρ., Νικόδημος Ἀγιορείτης, Νικήφορος ἱερομόν.*, Ἀθανάσιος ὁ Πάριος. Συναξαριστής νεομάρτυρων. Θεσσαλονίκη, 1996<sup>3</sup>. Σ. 466–474.

Э. П. А.

## ИОА́НН НО́ВЫЙ, СОЧАВСКИЙ

[Белградский, Белгородский, Аккерманский, Трапезундский] († ок. 1330), вмч. (пам. 2 июня), особо почитаемый Румынской и Русской Православными Церквями. Биографические сведения об И. Н. весьма скудны и ограничиваются содержанием его слав. Жития. И. Н. был греч. купцом из Трапезунда (ныне Трабзон, Турция). Во время поездки по торговым делам в Сев. Причерноморье католик, владелец корабля, на к-ром плыл И. Н., возможно, видя в нем конкурента, оклеветал его перед градоначальником («епархом») — «персом» в «Белом городе» (Аккерман, Монкастро, Маврокастро; ныне Белгород-Днестровский, Украина), сообщив, что И. Н. хочет отречься от христианства и обратиться к распространенной в тех местах вере солнцепоклонников (при этом назвал его знатным вельможей: «...ничим же не вторый в первых вельможах Трапизонтея града»). Услышав это, «епарх» приказал И. Н. публично отречься от Христа. Степень исторической достоверности данного пассажа вызывает



сомнения. Хотя среди населения средневеков Аккермана были выходцы из Ср. Азии (см.: *Егоров В. Л.* Историческая география Золотой Орды в XIII–XIV вв. М., 1985. С. 79–80) и можно предположить в их числе наличие солнцепоклонников (напр., хорезмийцев), однако, с одной стороны, описываемое время (правление хана Узбека, 1313–1342) было периодом активного утверждения ислама в Золотой Орде, во владениях которой находился Белгород (чему сопутствовала борьба с язычеством в разных его проявлениях), с другой — активный прозелитизм несвойственен язычеству. Поведение язычников-солнцепоклонников в Житии И. Н. соответствует модели поведения мусульман в Житиях балканских новомучеников XVI в. В житийных циклах икон XV–XVII вв. мучители И. Н. изображаются турками в типичных мусульманских одеждах. Когда в ответ И. Н. обличил поклонников солнца и звезд, «епарх» приказал подвергнуть его мучениям — бить до полусмерти суковатыми жезлами, а затем бросить закованного страдальца в темницу. Наутро последовали новые уговоры с обещанием скорого исцеления ран умелыми врачами. После повторного отказа мученика избili еще более жестоко и привязали к хвосту свирепого дикого коня, которого пустили по улицам города. Во время этого иудеи подвергли И. Н. поруганию, а один из них отрубил ему голову мечом. Тело страстотерпца оставили непогребенным. Ночью на этом месте чудесным образом явились многочисленные возженные лампы, некие световидные мужи совершали богослужение и кажделение, а над телом святого встал огненный столп до небес. Один из иудеев, живший поблизости, решил, что к останкам святого пришли правосл. священнослужители с целью предать их земле по христ. обряду. Вооружившись луком, он хотел выстрелить, но его руки приросли к оружию, от которого он смог освободиться только наутро, рассказав о случившемся. Напуганный этим известием градоначальник приказал похоронить тело мученика местным православному, к-рые и совершили торжественное погребение (вероятно, близ храма).

Через неск. дней владелец корабля пытался завладеть останками святого и раскопал могилу. Однако му-

ченик явился во сне пресвитеру этой церкви и сообщил ему «се бо украси мя хотят». Тот устремился к церкви и «обрете гроб раскопан и тело без мала не отнесено». С помощью единоверцев ему удалось изгнать похитителей. Спасенные мощи И. Н.



Вмч. Иоанн Новый, Сочавский.  
Икона. 1633 г. (ГММК)

были положены в алтаре храма, где они пребывали более 70 лет.

В 1402 г. мощи И. Н. были торжественно перенесены из Белгорода в столицу Молдавского княжества Сучаву и положены в соборной церкви, в церемонии участвовали господарь Александр Добрый и митр. Иосиф. Во время перенесения мощей совершались многочисленные чудотворения. И. Н. стал для Молдавского княжества национальным святым, небесным покровителем страны, ее народа и правителей.

Во 2-й пол. XV в., вероятно в правление господаря св. Стефана III Великого, для мощей И. Н. была сооружена серебряная позлащенная рака со сценами жития мученика (*Voinescu.* 1964; *Idem.* 1965; *Бакалова.* 1991). В 1686 г., во время похода в Молдову польск. армии во главе с кор. Яном II Собеским, мощи И. Н. были перенесены молдав. митр. До-

сифеем в Стрый, где они находились до 1691 г., а оттуда — в Жолкву. В Сучаву (вошедшую после войн с Турцией в состав монархии Габсбургов) мощи возвратились в 1783 г. по указу имп. Иосифа II.

**Агиография.** Житие И. Н. написано ок. 1402 г. в связи с перенесением его мощей мон. Григорием, «игуменом обители Пантократоровой и пресвитером Великой церкви Молдовлахийской», к-рый большинство исследователей (обзор мнений см.: *Бегунов.* 2005. С. 33–34, 70–72; *Thomson.* 1998; *Он же.* 2001) отождествляют с буд. митр. Киевским Григорием Цамблаком. Это отождествление периодически оспаривалось (напр.: *Thomson.* 1998; *Он же.* 2001), однако аргументы скептиков не могут быть признаны убедительными (см.: *Бегунов.* 2005. С. 70–72). В частности, эти исследователи игнорируют несомненную принадлежность одному автору служб И. Н. и кор. мч. Стефану Дечанскому (*Кожухаров.* 2004. С. 179–192, 206–212). Внешне убедительным выглядит аргумент о простоте стиля Жития, несвойственной Цамблаку (см., к примеру: *Томсын.* 2001. С. 70–73), однако подобная особенность может объясняться ориентацией автора на неподготовленных читателей и слушателей, для к-рых слав. язык был неродным. Отрицание авторства Цамблака приводит на практике к появлению соименных двойников, одинаково именующих себя в заглавиях своих сочинений. При этом румынскими авторами осознанно или подспудно движет стремление поставить у истока национальной лит-ры не заезжего правосл. космополита, а соотечественника.

Житие И. Н. сохранилось в большом количестве списков XV–XVIII вв. (вероятно, не менее 60) преимущественно рус. происхождения (см.: *Бегунов.* 2005. С. 95–96). Старшие списки славяно-молдав. происхождения переписаны известным монахом-кинописцем *Гаврилом* Уриком: Архив СПб. ФИИ РАН. Колл. Н. П. Лихачева. № 364 (1-я треть XV в., без конца); Бухарест. БАН Румынии. Слав. № 164 (1438 г.), № 314 (1450 г.). Старший рус. список входит в состав Миней служебной 20-е гг. XVI в. на июнь (Вильнюс. БАН Литвы. № 169).

В XVII в. Житие И. Н. дважды переводилось на румын. язык: в нач. столетия (Бухарест. БАН Румынии. Рум. № 34 — см.: *Яцимирский.* 1904.





Вмч. Иоанн Новый, Сочавский,  
и царевич Иван Михайлович.  
Икона. 1639 г. (ГММК)

С. 462–463) и позднее митр. Молдавским свт. Варлаамом. Оно было опубликовано в последнем переводе в составе «Евангелия учительного» (*Cartea românească de învățătură — Cazanăa lui Varlaam*) митр. Варлаама (Яссы, 1643), неоднократно переиздававшегося и позднее (*Бегунов*. 2005. С. 95).

Осуществлялись в это время и переводы Жития на греч. язык: *Никифором*, патриархом Александрийским, *Мелетием Сиригом*, К-польским патриархом *Каллиником III* (1757) и прп. *Никодимом Святогорцем* (*Гонис*. 1984; *Бегунов*. 2005. С. 94). Службы И. Н. на греч. языке были составлены в XVI в. Иустином Декадионом (Венеция, 1792) и в сер. XVII в. патриархом Александрийским *Никифором* (Яссы, 1819).

Помимо пространного Жития И. Н. митр. Григорий Цамблак написал также краткое Житие «Афлисис» с проложным стихом в начале текста. Оно читалось по 6-й песни канона во время богослужения. Мнение А. И. Яцимирского о том, что «Афлисис» был написан в 1534 г. нямецким игум. Феодосием (*Яцимирский*. 1906. С. LIV; *Бегунов*. 2005. С. 213) в наст. время опровергнуто в связи с датировкой вильнюсского списка памятника 20-ми гг. XVI в. Проложное Житие сопровождает не все списки службы И. Н., из многих русских оно исключено.

В 1534 г. игум. Вознесенского Нямецкого мон-ря Феодосием на основании Жития было составлено По-

хвальное слово И. Н., не получившее распространения в рукописной традиции (содержится в прибавлении 1574 г. к молдав. Минее служебной на май 1467 г. (РГБ. Унд. № 81)).

**Почитание на Руси.** История почитания И. Н. в Московской Руси и на территории буд. Украины и Белоруссии принципиально отличаются друг от друга. Начало и конкретные обстоятельства этого процесса в первом случае никак не засвидетельствованы. Нельзя согласиться с мнением Ф. Г. Спасского, предположившего связывать распространение культа И. Н. в восточнослав. землях с деятельностью Григория Цамблака в качестве митр. Киевского (*Спасский*. 2008. С. 37–38). Известные на сегодняшний день факты наглядно свидетельствуют, что пространные южнослав. Жития (к каковым можно отнести и Житие И. Н.) получают на Руси известность не ранее кон. XV в. (*Турилов* А. А. К вопросу о периодизации русско-южнослав. лит. связей XV–XVI вв. // *Руско-балкански културни връзки през Средновековието*. София, 1982. С. 68–74; *Он же*. 2001. С. 252–254). Аргументом против данной версии служит то обстоятельство, что в западнорус. землях, где было заметно влияние Цамблака, почитание И. Н. в XV в. не прослеживается. Более вероятно предположение, что почитание И. Н. (и соответствующие тексты) получило распространение в Московской Руси, минуя Западнорусскую митрополию, в посл. четв. XV в., когда между Молдавским княжеством и Великим княжеством Московским был заключен военно-политический союз, скрепленный в 1483 г. браком наследника престола Иоанна Иоанновича Молодого и дочери государя Стефана Великого Елены. Старший известный рус. список службы И. Н., включающей также оба Жития (Вильнюс. БАН Литвы. Ф. 19. № 169. Минее служебная на июнь), вероятно новгородского происхождения (*Турилов*. 2001. С. 251–252; ср.: *Темчин*. 1997. С. 163–169, 171) и датируется 20-ми гг. XVI в. (*Морозова* Н. Кириллические рукописные книги, хранящиеся в Вильнюсе: Каталог. Вильнюс, 2008. С. 60). Во всяком случае в кон. 30-х гг. XVI в. Житие И. Н. и служба ему были настолько известны в Новгороде, что они составили лит. основу соответственно рус. Жития новомученика Георгия Нового Софийского, написан-

ного по поручению архиепископа (впоследствии митрополита) Макария иером. *Илией*, и службы ему, созданной псковским свящ. Василием (в монашестве *Варлаам*) (*Калиганов*. 2000. С. 61–64, 406–415). Одновременно Житие И. Н. включается в состав ВМЧ и оттуда переходит во все позднейшие минейные собрания XVI–XVII вв.: Чудовские (ГИМ. Чуд. № 315, 1600 г.), Тулуповские (РГБ. Троиц. № 679, 1627–1632 гг.) и Милютинские (ГИМ. Син. № 806, 1646–1654 гг.) Миней-Четы. Несколько сокращенный вариант Жития был включен в Пролог 1643 г. (и в позднейшие его издания — см.: *Кенанов* Д. Старобългарски текстове и южнославянски теми в печатния Пролог // *Krakowsko-Wileńskie studia slawistyczne*. Kraków, 1997. Т. 2. С. 261). Через посредство ВМЧ Житие вошло также в состав «Книги житий святых» свт. Димитрия Ростовского, июньско-августовский том которой был издан в 1705 г. В XIX в. Житие было переведено на русский язык в составе «Книги житий святых».

С сер. XVI в. служба И. Н. широко распространяется в составе «Миней новым чудотворцам», канонизированным на Московских Соборах 1547–1549 гг. В 1-й пол. XVII в. канон И. Н. почти дословно (сохр. даже именной акростих по богородичнам) был использован при написании канона вел. кн. Георгию Всеволодовичу (*Спасский*. 2008. С. 38, 141–142; *Кожухаров*. 2004. С. 189–190).

Во имя И. Н. был крещен старший сын царя Михаила Феодоровича Романова, родившийся в 1633 г. и умерший в 1636 г. Сохранилась его мерная икона, написанная в 1633 г. (Архангельский собор Московского Кремля. Инв. Ж 550–1/2), в драгоценном окладе с изображением небесного покровителя (*Меняйло* В. А. Русская иконопись в 1-й пол. XVII в. // *Она же*. Иконописцы царя Михаила Романова: Кат. М., 2007. С. 124–125. № 47).

С этим событием связано посвящение престола И. Н. в составе архитектурного комплекса дворцового Верхоспасского собора («Спас за золотой решеткой») в Московском Кремле — «Иоанн Белгородской, что в Верху». Большие работы по украшению интерьера вновь отстроенного в 70-х гг. XVII в. храма велельсь в 1678–1680 гг. Храмовый житийный



образ («страсти») был выполнен Феодором Евтихием Зубовым (*Кочетков*. Словарь иконописцев. С. 254–255).

На правосл. землях Речи Посполитой почитание И. Н., судя по рукописной традиции службы (*Kuczynska*. 1991<sup>3</sup>. С. 27–30; *Naumow*. 1996. С. 51–53), получило распространение только в кон. XVII – XVIII в. по преимуществу в Галиции в связи с перенесением мощей из Сучавы в 1686 г. Житие, по всей вероятности, было здесь известно только в составе «Книги житий святых» свт. Димитрия Ростовского.

**А. А. Турилов**

**Гимнография.** Служба И. Н. была написана тем же автором одновременно с Житием (*Спасский*. 2008. С. 37–40; *Кожухаров*. 2004. С. 183–193); мнение А. И. Яцимирского (базирувавшееся в немалой степени на отсутствии списков XV в.), что кондак, отпустительный тропарь и молитва мученику были написаны не позднее 1511 г. неизвестным молдав. книжником, а полная служба — в 1534 г. игум. Нямецкого мон-ря Феодосием (*Яцимирский*. 1904. С. 457; *Он же*. 1906. С. LIV; *Он же*. 1906. С. LXXI), в наст. время следует считать необоснованным. В каноне И. Н. митр. Григорий Цамблак одним из первых в слав. гимнографии применил принцип переключивающегося акростиха: текстового (фразового) по тропарям («Новому мученику нову приношу хвалу») и именного — «подписи» («Григорие») по богородичнам. Возможно, отсутствие списков служб XV в. объясняется тем, что на раннем этапе она совершалась только в соборной церкви в Сучаве, где находились мощи И. Н. Позднейшая рукописная традиция службы, начиная с 1-й трети XVI в., весьма плодотворна (в особенности русская) и насчитывает десятки списков: перечень Ю. К. Бегунова (*Бегунов*. 2005. С. 116–117) содержит сведения о 34 рукописях XVI–XIX вв., однако и его нельзя считать исчерпывающим. Русские списки встречаются преимущественно (чаще, чем в Минях служебных) в составе Миней «новым чудотворцам».

В совр. рус. Минее (Миней (МП). Июнь. Ч. 1. С. 50–65) под 2 июня помещена бденная служба И. Н. Последование И. Н. включает: отпустительный тропарь 4-го гласа «Житие на земли добре окормляя...»; кондак 4-го гласа «Морскую плавающую пучину...»; канон 4-го гласа с именем автора (Григория) в богородичнах, с акростихом «Новому мученику нову приношу хвалу», ирмос: *Свѣръзъ съста моѧ*, нач.: «Новоявлен мученик, блаженне Иоанне»; 5 циклов стихир-подобнов, несколько самогласнов; седальны; светилен.

**Иконография.** И. Н. изображается средневеком с довольно короткой окладистой бородой, в мирском облачении, с крестом в правой руке и мечом в левой — символами мученической кончины святого. Единоличные изображения представлены в росписях молдав. церквей рядом со св. воинами (собор монастыря Воронец (1547) и др.), гравюры с изображением И. Н. помещены в печатном Апостоле (Тырговиште, 1610) и в заставке «Евангелия учительного» митр. Варлаама (Ясы, 1643). В средневек. искусстве Молдовы XV — сер. XVII в. известны также ряд изобразительных циклов, посвященных мучению И. Н. Древнейшим (2-я пол. XV в.) является цикл из 12 чеканных рельефов на серебряной позолоченной раке великомученика, находящейся ныне в ц. вмч. Георгия мон-ря св. Иоанна Нового в Сучаве (перенесена из старой митрополичьей церкви Мирэуци). В росписях храмов житийные циклы И. Н. сохранились в ц. вмч. Георгия Победоносца мон-ря Воронец (1547), ц. Воскресения Господня мон-ря Сучевица (нач. XVII в.) и в кафедральном (епископском) соборе в г. Роман (1648). Первые 3 цикла (включая раку) состоят из 11 сцен мучения и посмертных чудес (набор их варьируется), последний — из 15 (4 конечные сцены посвящены рассказу о неудачной попытке католиков похитить мощи святого). Надписи, к-рыми снабжены изображения, представляют собой краткий пересказ соответствующих фрагментов Жития (см.: *Бакалова*. 1991. № 4. С. 74–77. Прил. 1–4). Все житийные циклы завершаются сценой перенесения мощей И. Н. в Сучаву. Традиция включения в храмовые стенописи житийного цикла И. Н. сохраняется и в XVIII–XIX вв., о чем свидетельствуют росписи собора мон-ря Секу и храма скита Сихэстрия-Секулуй (Там же. С. 74).

Сохранилась житийная икона И. Н. (30-е гг. XVII в., ГТГ), долгое время считавшаяся образом мч. *Иоанна Воина*. Икона происходит из придела во имя И. Н. московской ц. Гребневской иконы Божией Матери, устроенной в честь небесного покровителя царевича Иоанна Михайловича, и, вероятно, была написана к освящению престола 29 мая 1635 г. Она имеет значительные утраты красного слоя, особенно на житийных клеймах на левом поле. И. Н. изображен в рост в синем хитоне, препоясанном полосатым кушаком, и в красном гиматии. В правой руке держит крест, в левой — свиток. Средник окружают 16 клейм с подробными надписями на фоне: «Рождество Иоанна», «Крещение», «Препни о вере с итальянским купцом во время плавания в Белгород», «Купец доносит правителю города о желании Иоанна отречься от веры», «Иоанна приводят к правителю, и он исповедует христианство», «Иоанна избивают палками», «Иоанн перед правителем после пы-



Вмч. Иоанн Новый, Сочавский, с житием. Икона. 30-е гг. XVII в. (ГТГ)

ток», «Иоанна заточают в темницу», «Иоанн перед правителем вновь отказывается отречься от веры» (изображение утрачено), «Иоанна, привязанного за ноги к коню, волокут по городу», «Усекновение главы», «Ангелы поют над телом Иоанна», «Некий иудей хотел застрелить «световидных мужей»», «Отпевание Иоанна», «Погребение Иоанна».

В 1628 г. иконописец Назарий (возможно, Назарий Савин) написал по заказу приехавшего в Москву с посольством архим. Варлаама для господара Мирона Барновского икону «Мученики Георгий и Иоанн Новый с клеймами мучений» (неясно, мучения Георгия, И. Н. или обоих), однако патриарх Филарет решил, что она «писана не по достоинству» и образ не был отправлен в Молдавское княжество; дальнейшая его история неизвестна (*Кочетков*. Словарь иконописцев. С. 833).

**А. А. Турилов, Е. М. Саенкова**

Изд.: ВHG, N 2194; *Яцимирский А. И.* Из истории слав. проповеди в Молдавии и Валахии XV–XVII вв. СПб., 1906. (ПДПИ; 162); *он же*. Из истории слав. проповеди в Молдавии: Неизв. произведения Григория Цамблака, подражания ему и переводы мон. Гавриила. СПб., 1906. (ПДПИ; 163); *Русев П., Давидов А.* Григорий Цамблак в Румынии и в старата румьнска лит-ра. София, 1966. С. 90–108, 110–122; NM. Σ. 27–29; *Темчин С. Ю.* Гимнографическое творчество Григория Цамблака: Вильнюсский список службы с житием Иоанну Новому Сучавскому 2 VI // *Krakowsko-Wileńskie studia slawistyczne*. Kraków, 1997. Т. 2. С. 113–142; *Кожухаров С.* Проблемы на старобългарска поезия. София, 2004. Т. 1. С. 183–205; *Бегунов Ю. К.* Творческое наследие Григория Цамблака. Женева; Вел. Търново, 2005. С. 33–34, 69–72, 93–96, 116–117, 340–344.

Лит.: *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 206–207; *Яцимирский А. И.* Григорий Цамб-



лак: Очерк его жизни, адм. и книжной деятельности. СПб., 1904. С. 83–105; *Luția O. Legenda Sf. Ioan Cel Nou de la Suceava în frescurile din Voroneț // Codrul Cosminului*, 1924. Cernăuți, 1925. N 1. P. 79–154; *Киселков В. С.* Проуки и очерты на старобългарска лит-ра. София, 1956. С. 231–260; *Voinescu T.* Cea mai vechi opera de argintărie medievală din Moldova // *Studii și cercetări de istoria artei. Ser. artă plastică*. Bucur., 1964. T. 11. N 2. P. 65–89; *idem.* Un chef-d'œuvre de l'orfèverie moldave ancienne: La châsse dorée de Saint Jean-le-Nouveau // *Revue roumaine d'histoire de l'art*. Bucur., 1965. Vol. 2. P. 41–52; *Мечев К.* Григорий Цамблак. София, 1969; *idem.* Le «Martyrium» de Jean le Nouveau d'Akkerman et son auteur // *Bbl.* 1969. Vol. 3. P. 265–280; *он же.* Борец срещу «Слънцеклонничество»: («Мъчението» на Иван Нови Белградски (Акермански) и неговият автор) // *Он же.* Средновековни българци. София, 1989. С. 164–170; *Năsturel P.* Une prétendue œuvre de Grégoire Tsamblak: «Le martyre de S. Jean le Nouveau» // *Actes du 1<sup>er</sup> Congr. Intern. des Études balkaniques et Sud-Est européennes*. Sofia, 1971. Vol. 7. P. 345–351; *Ангелов Б. Ст.* Григорий Цамблак — автор на служба в чест на Йоан Нови Сучавски // *Лит. мисъл*. 1972. № 4; *Кожухаров С.* Търновската книжовна школа и развитието на химничната поезия в старата българска лит-ра // Търновска книжовна школа. София, 1974. [Кн. 1]. С. 277–309; *Birlădeanu E., arhiereu.* Racla cu moaștele «Sfintului Ioan Cel Nou» de la Suceava // *BOR*. 1972. N 11/12. P. 1393–1400; *Трифунюв И. Б.* Особенности книжного поступка и стила у Цамблаковым службама светом Јовану Новом и светом Стефану Дечанском // *Зб. Матице Српске за славистику*. Нови Сад, 1975. Кн. 9. С. 68–79; *Безруков Ю. К.* «Мучение Иоанна Нового» в сборнике 1-й трети XV в. из собр. Н. П. Лихачева // *ССл.* 1977. № 4. С. 48–56; *Cartoian N.* Istoria literaturii române vechi. Bucur., 1980. P. 215–217; *Zach K.* Aktualisierung des Johannes-Novi-Stoffes in der Moldauischen Kunst des 15. und 16. Jh. // XVI. Intern. Byzantinistenkongress: Akten. W., 1982. Tl. 2. Tlbd. 6. S. 68–80. (JÖB; 32); *Тонис Д.* Новогръзки преводи-варианти на «Мъчение на Йоан Нови Белградски» от Григорий Цамблак // Търновска книжовна школа. 1984. Кн. 3. С. 138–143; *Петков Г.* «Мъчение на свети Йоан Нови Белградски» от Григорий Цамблак в превод на румънски език от митр. Варлаам // Там же. С. 119–126; *Данчев Г.* Близост и различия между българската и гръцката версия за мучение и смъртта на Йоан Трапезундски // ГСУ, ЦСВП. 1990. Т. 1. С. 273–282; *Περωντόνης. Λεξικόν*. Т. 2. Σ. 227–231; *Бакалова Е.* Цамблаковато «Мъчение на свети Йоан Нови» в румънската монументална живопис от XVI–XVII век // Старобългаристика. 1991. Кн. 15. № 4. С. 56–77; СтБЛ. С. 491–492; *Kuczyńska M.* Grzegorza Sambłaka «Nabożeństwo ku czci św. Jana Nowego Szczyńskiego, 2 VI» // *Literatura i język rosyjskiej w świecie: Materiały z III Międzynarodowej Konf. MAPRJaL*. Szczecin, 1993. S. 27–36; *Кабахчиев К.* Семантико-стилистичен анализ на поантата от «Мъчение на Йоан Нови» от Григорий Цамблак // Палеобалканистика и старобългаристика; Мат-ли от I сесии чл. «Проф. И. Гълъбов». Вел. Търново, 1995. С. 87–95; *Naumow A.* Wiara i historia: Z dziejów literatury cerkiewnosłowiańskiej na ziemiach polsko-łiwskich. Kraków, 1996. S. 51–54. (Krakowsko-Wileńskie studia slawistyczne; 1); *Thomson F. J.* Gregory Tsamblak: The Man and the Myths. Gent, 1998. P. 32–39. (Slavica Gandensia; 25/2); *он же (Томсън).* Погрешно ли е приписвано на

Григорий Цамблак мъчението на св. Йоан Нови // Старобълг. лит-ра. София, 2001. Кн. 32. С. 63–74; *Калиганов И. И.* Георгий Новый у вост. славян. М., 2000 (по указ.); *Турлилов А. А.* Южнослав. памятники в лит-ре и книжности Литовской и Московской Руси XV — 1-й пол. XVI в.: Парадоксы истории и географии культурных связей // Слав. альманах, 2000. М., 2001. С. 247–285; *Спасский Ф. Г.* Рус. литург. творчество (по совр. Минеем). М., 2008<sup>2</sup>. С. 37–40, 141–142.

А. А. Турлилов

**ИОАНН ОКРОПИРИ**, прп. (пам. груз. 10 марта) (X–XI вв.) — см. *Иоанн Хахулели*.

**ИОАНН ОТШЕЛЬНИК** [греч. Ἰωάννης ὁ ἀναχωρητής] (VI в.), прп. (пам. 19 июня), подвижник, о к-ром рассказывается в «Луге духовном» *Иоанна Мосха* со слов Дионисия, пресвитера и сосудохраниителя соборной церкви в Аскалоне (Ашкелоне). И. О. подвизался в пещере в окрестностях сел. Сох на расстоянии примерно 20 миль от Иерусалима. В пещере у И. О. хранился образ Божией Матери с Младенцем. Отправляясь в паломничества, дящиеся иногда по неск. месяцев, старец возжигал свечу перед иконой и молился, вверяя ее попечению Пресв. Богородицы. Каждый раз, возвратившись, он находил свечу горячей.

Один из навестивших И. О. монахов удивился тому, что старец не имел в пещере необходимых для жизни вещей. На это святой ответил ему: «Пещера — это что лавка, чадо мое: дай — и возьмешь», т. е. Господь Сам подают ревностному подвижнику все необходимое.

И. О. имел власть над зверями: в «Луге Духовном» рассказывается, как на узкой тропе лев уступил дорогу старцу.

В календарях Греческих Церквей память И. О. отсутствует. В XII в. рассказ об этом подвижнике был внесен под 19 июня в раздел древнерус. Пролога, содержащий Слова и Поучения. Впосл., с утратой различий между агиографическими и поучительными статьями Пролога, рассказ об И. О. стал восприниматься как житие, а он сам — как прославленный Церковью святой. Из Пролога сведения об И. О. были включены в ВМЧ (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 230–231 (2-я паг.)). Ист.: *Ioan. Mosch. Prat. spirit.* 180–181 // PG. 87. Col. 3052–3053 (рус. пер.: *Иоанн Мосх.* Луг духовный. С. 213–215); ЖСв. Июнь. С. 457–459. Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 185.

**ИОАНН ОТШЕЛЬНИК** [Иоанн Ксен; греч. Ἰωάννης ὁ Ἐρημίτης, ὁ Ξένος] (970 — после 1027), прп. (пам. греч. 20 сент., 7 окт.), внес значительный вклад в возрождение монашеской жизни на Крите после араб. завоевания, основав ряд церквей и



Прп. Иоанн Отшельник.  
Икона. 1-я четв. XVII в.  
(мон-рь ап. Иоанна Богослова на о-ве Патмос)

обитателей. Сохранилось 2 редакции Жития и завещания И. О.: краткая, представляющая собой автобиографию (Охон. Vodl. Canon. 19, XV в.), и пространная, в которой повествование ведется от 3-го лица (в ркп. 1703 г. из ц. св. Евстафия и И. О. в с. Цуруниана близ Кисамоса). Завещание было составлено, когда святой, обремененный болезнями, предвидел близкую кончину. В пространной редакции дата составления завещания указана как от Сотворения мира — 6536 (т. е. 1027/28), так и от Рождества Христова — 1031 г. Житие И. О. является важным источником по истории Крита и содержит ценные сведения для изучения аграрных отношений в Византии.

И. О. род. вскоре после освобождения Крита от арабов (961) в богатой семье в сел. Сива. Населенный пункт с таким названием находится в 18 км к юго-западу от Ираклио, но исследователи местом рождения святого считают дер. Сивас в долине Месара.

С молодости он стал отшельником и, по словам Жития, переходил с одного пустынного места на другое, «опалемый солнечным зноем и зимним морозом». Однажды, прийдя на гору Ракс близ Лифин (ныне



название Литино носит мыс близ Маталы; местность Ракс известна из Жития Евмения Гортинского, но она находилась близ Гортины), он нашел пещеру, в которой было 2 могилы. Размышляя о том, кто мог быть здесь похоронен, он услышал голос, велевший построить церковь в честь погребенных здесь подвижников Евтихия и Евтихиана. Воздвигнув храм, И. О. вверил его попечению некоего монаха. Пти отождествлял эту постройку с ц. св. Евтихия (XI в.) близ Хромонастири, примерно в 10 км от Ретимно. Данную т. зр. разделяет совр. церковная традиция, что однако противоречит описанию местности в Житии И. О.

Странствуя, И. О. достиг Мириокефальской горы и, т. к. была зима, решил укрыться в развалинах языческого святилища. Войдя туда, он ослеп. В течение неск. дней И. О. молился об исцелении и на 7-й день услышал голос, велевший ему идти на восток и там, где он увидит свет, построить храм в честь Пресв. Богородицы Антифонитрии (*Мириокефальский мон-рь*). Выйдя из святилища и увидев на востоке столп света, преподобный прозрел. В основанном им мон-ре он оставил своего ученика мон. Луку.

После этого И. О. построил близ сел. Мелик на горе Хамовуни ц. св. Георгия, называемую Дуврик. Н. Томадакис предположил, что название церкви связано с происходившими там исцелениями от водянки (на крит. диалекте  $\acute{o}$   $\delta\rho\acute{o}\mu\tau\iota\kappa\alpha\varsigma$  или  $\delta\acute{o}\upsilon\beta\rho\iota\kappa\alpha\varsigma$  — больной водянойкой). Землевладельцы подарили И. О. 4 пары волов и участок, где святой устроил цистерну, разбил виноградник и сад. Здесь он постриг в монахи богоугодного мужа по имени Никодим, к-рый впосл. стал иереем этого храма. Пти считал, что Мелик находился близ совр. сел. Рустика, однако, по мнению Томадакиса, речь идет о мысе Мелехас (Малека) на п-ове Акротири на сев.-зап. побережье Крита.

Придя в окрестности г. Арий ( $\tau\acute{o}$   $\text{Ἄριον}$ ; в совр. местности Милопотамос, к востоку от Ретимно), И. О. построил близ совр. сел. Пийи ц. св. Георгия Опсаропиаста, или Псаропиаста (т. е. покровителя рыбной ловли). Дж. Томас и А. Константинодис-Хероу разделяют мнение Пти, что эта церковь находилась в Хромонастири. Местные жители подарили храму поле, 2 пары волов и неболь-

шое число деревьев. Здесь И. О. постриг в монахи Евтихия, к-рый, приняв священнический сан, стал затем настоятелем храма.

Возвратившись в Мириокефальский мон-рь, оказавшийся в трудном материальном положении, И. О. застал монахов в растерянности, «не знающих, каким образом управляться». Занявшись устройением обители, преподобный нашел жертвователей, подаривших мон-рю 6 пар волов, 150 ульев и 2 участка близ сел. Мусел (близ совр. сел. Драмия, в 45 км к юго-востоку от г. Ханья), где он основал подворье св. Патапия, разбил сад и виноградник. Вокруг монастыря И. О. также посадил деревья и устроил виноградник. Это хозяйство могло обеспечивать нужды монашеской общины, состоящей из 12 чел. Росписи собора Мириокефальского мон-ря были выполнены в нач. XI в.

Затем, согласно краткой редакции Жития, И. О. отправился в К-поль к «нашим православным царям» (т. е. к *Василию II Болгаробойце* и *Константину VIII*) или, согласно пространной редакции, — к имп. *Роману III Аргирю* (1028–1034) и получил хрисовул, по к-рому Мириокефальскому мон-рю ежегодно выдавались 1 литра номизм и 12 монашеских одежий. В пространной редакции говорится, что Мириокефальский монастырь получил статус ставропигиального от К-польского патриарха *Алексия Студита* (1025–1043), тогда как в краткой редакции дарование ставропигии приписывается императору. Императоры пожертвовали И. О. богослужебные книги, священные сосуды и иконы, а к-польские вельможи — 1,3 тыс. овец, 300 коз, 16 кобылиц, 5 ослиц, 4 молодых вола.

По возвращении из столицы И. О., «не имея ни часа отдохновения», продолжил странствия, во время к-рых он основывал церкви. В существующем донныне сел. Куфос, к юго-западу от Ханьи, он воздвиг ц. Пресв. Богородицы, для к-рой приобрел виноградник и поля. Этот храм отождествляется с церковью в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник», сооруженной в 1004 г. и перестроенной в XIV в. Развалины храма, освященного во имя И. О., находятся близ сел. Аликианос. Назначив настоятелем мон. Кирилла и устроив келью, святой отправился дальше.

До наст. времени близ Айия-Румели сохранилась часовня ап. Павла, воздвигнутая И. О. Близ сел. Азогирей (ныне Азойирес, к северо-востоку от Палеохоры) преподобный построил ц. св. Георгия и разбил пасеку. Из-за беспокойства, причиняемого большим числом приходящих к нему верующих, И. О. поселился вдали от людей на побережье Акта, в окрестностях Кисамоса. На этом известии обрывается автобиография святого. Согласно завещанию И. О., все построенные им церкви и обители подчинялись Мириокефальскому мон-рю. В пространной редакции завещания указаны лица, заверившие этот документ: Мосх, диакон и номикос графевс Хандакса, протоспафарии и стратиги Крита Филарет Врахеон и Евмафий, иерей и императорский нотариус Лев Диаферер. Т. к. упомянутые лица жили позднее (напр., военачальник Евмафий Филокал был наместником Кипра (1099–1102/03, 1111/12–1118) и стратигом Крита (ок. 1118), то речь идет о заверении копии завещания.

Точное время и место кончины И. О. неизвестны. Согласно критским преданиям, святой нек-рое время подвизался в сел. Спилья (совр. ном Ханья), где существует храм в его честь.

По мнению Томадакиса, И. О. является автором гомилий на Евангелие от Матфея (Ath. Laur. В 40, XII в.), переводов сочинений Аристотеля и, возможно, ряда гимнографических текстов.

В период венецианского господства возникла легенда, зафиксированная в кратких синаксарных Житиях (Ath. Laur. Е 510, XVI в.). Согласно этой легенде, И. О. происходил из Египта. Приехав на Кипр, он стал подвизаться с 39 отшельниками. Затем они отправились на побережье Атталии (ныне Анталья, Турция), где к ним присоединились еще 24 чел. Когда число подвижников достигло 99, они отплыли на Крит, но из-за бури были вынуждены высадиться на о-ве Гавдос. И. О. на своей распростертой рясе, как на лодке, переправился на юго-зап. побережье Крита и близ сел. Азогирей устроил келью в 2 больших пещерах, куда впосл. перебрались и др. подвижники. Желая большего уединения, И. О. переселился в пещеру близ нынешнего мон-ря *Гдернетту*. Он питался только травой и плодами и из-за сильного исто-







щения передвигался на четвереньках. Один пастух принял его за животное и смертельно ранил стрелой. Датой смерти отшельника считается 6 окт., однако поскольку в этот день отмечается память ап. Фомы, чествование И. О. было перенесено на 7 окт. Кроме того, память И. О. и 99 отшельников совершалась 20 сент. Томадакис предположил, что на формирование легенды об И. О. повлияло повествование о св. *Иоанне Египтянине* и 39 аскетах, пострадавших в нач. IV в., память к-рых отмечалась в тот же день — 20 сент.

Местное почитание И. О. на Крите существовало до его офиц. канонизации вместе с 98 критскими преподобными в 1632 г. сицмч. *Кириллом I Лукарисом*, патриархом К-польским. Известно, что в 1462 г. ц. во имя И. О. была воздвигнута в сел. Апа-но-Флория (близ Канданоса).

В XVI–XVII вв. И. О. посвятили свои гимнографические сочинения мон. Максим (Мазарас) (1-я пол. XVI в.), иером. Гавриил Родитис († ранее 1632), иером. Венедикт (Цангаролос) († 1645), иерей Антоний Граденигос († 1653), иером. Марк (Хаметис) (не позднее XVII в.), иерей Димитрий Сурумис (2-я пол. XVII в.) и др. Служба, изданная в 1782 г. Георгием Велимасом (перездавалась в 1787, 1857 и 1976), была составлена им из произведений др. гимнографов (использовал рукопись, родственную Ath. Laur. E 110, XVII в.). Служба 1782 г. была переработана Иларионом (Кацулисом), еп. Рефимнским и Авлопотамским, и издана в 1877 г. В ней зафиксировано предание, что в ц. св. Виктора на о-ве Хиос хранится благоухающая честная глава одного из критских отшельников. По словам местных жителей, это голова И. О. Однако, согласно совр. критской церковной традиции, мощи И. О. (честная глава, верхняя челюсть, рука и 6 др. частиц) хранятся в монастыре Гдернетту (*Meinardus O. F. A. A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // Oriens Chr. 1970. Bd. 54. S. 201*). Др. служба в честь И. О. была написана настоятелем Мириокефальского мон-ря иером. Матфеем (Кирмизакисом) († вскоре после 1856) и издана в 1922 г. Анфимом (Леледакисом), еп. Кисамским и Селинским. В этой службе содержатся сведения, что после завоевания Кисамоса турками мощи И. О. были перевезены на

один из Ионических островов (Закинф или Керкиру). В 1936 г. новая служба И. О. была составлена мон. *Герасимом Микраяннитом*.

Ист.: ВHG, N 2196, 2336; *Delehaye H. Deux Turica byzantins de l'époque des Paléologues. Brux., 1921. P. 188–196; Τομαδάκης Ν. Β. Ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Ἐξένος καὶ ἡ διαθήκη αὐτοῦ // Κρητικά Χρονικά. 1948. Τ. 2. Σ. 47–72 [текст: Σ. 57–61, 66–72]; *idem. Ὑμνογραφικά καὶ ἀγιολογικά Ἰωάννου τοῦ Ἐξένου καὶ τρεῖς νέοι συγγραφεῖς κανόνων // ΕΕΒΣ. 1950. Τ. 20. Σ. 314–330 [текст: Σ. 319–330]; *idem. Ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Ἐξένος καὶ Ἐρημίτης ἐν Κρήτῃ 10<sup>ος</sup>–11<sup>ος</sup> αἰών // ΕΕΒΣ. 1983/1986. Τ. 46. Σ. 1–117. Лит.: *Petit L. St. Jean Xénos ou l'Érémite d'après son autobiographie // AnBoll. 1924. Vol. 42. P. 5–20; Τομαδάκης Ν. Β. Ἰωάννης, Ὁ Ἐξένος ἢ Ἀϊ-Γιάννης ἡ Ἐρημίτης // ΘHE. Τ. 6. Σ. 1243–1245; *Janin R. Giovanni Xenos (o l'Ermita) // BiblSS. Vol. 6. P. 923–925; Kazhdan A. Xenos, John // ODB. Vol. 3. P. 2209; BMFD. Vol. 1. P. 143–147 [текст: P. 146]; *Aubert R. Jean Xénos // DHGE. T. 27. P. 822–823.******

**О. В. Л.**

**Иконография.** Древнейшее изображение И. О. (ныне утрачено) находилось в росписи церкви 1328/29 г. в сел. Скудиана близ Канданоса. Наиболее ранняя из сохранившихся икон датирована 1-й пол. XVI в. — «Преставление св. Иоанна Отшельника» в царских вратах из монастыря Гдернетту. После 1632 г. была разработана иконографическая схема житийной композиции, посвященной И. О., авторство которой приписывается мастеру-синаиту Иеремии Палладе. В центре изображалась фигура святого в рост, как правило выделявшаяся размером. И. О. был изображен седым старцем, с клочковатыми прядями волос и узкой недлинной бородой, с ликом, напоминающим прор. Илию; облачения составляли светло-охристый хитон и коричневая ряса, синяя схима с опущенным куколем; в правой руке — мученический крест, левая, помещенная перед грудью, обращена ладонью вперед. Слева от святого представлен сонм монахов, с к-рыми И. О. получил общецерковное прославление, и показано чудесное перемещение И. О. на расстеленной рясе через пролив между Гавдосом и Критом. Справа в неск. сценах изображена мученическая гибель святого: его ранил стрелой охотник, к-рому И. О. открылся и у к-рого принял покаяние, в верхней части — усение И. О. в присутствии ангелов, уносящих его душу. Наиболее ранний пример подобного извода — икона XVII в. в *Иоанна Богослова апостола монастыре на Патмосе* и ее упрощенный вариант — икона с киторской подписью: «Моление раба Божьего Кириака с женою и детьми» (2-я пол. XVII в., Византийский музей, Афины); точное повторение извода — на иконе того же собрания нач. XVIII в. Др. вариант этой же композиции, когда фигура святого не выделена размером и отсутствует изображение группы монахов, — на иконе рубежа XVII

и XVIII вв. (Византийский музей, Афины). Создание икон с образом И. О. продолжалось и в Новейшее время, о чем свидетельствует, напр., икона 1820 г. «Святые Антоний Великий и Иоанн Отшельник», исполненная в традиц. манере с подписью: «Моление раба Божьего Михаила Пресбинита Пападам...» и находящаяся в церкви мон-ря ап. Матфея в Ираклионе, подворье мон-ря вмц. Екатерины на Синае. Святые представлены прямолично, в небесном сегменте — полуфигура благословляющего Спасителя. Облик и одежды И. О. традиционны, его правая рука поднята перед грудью в благословении, в левой — крупных размеров черный крест и свиток.

Лит.: *Χατζηδάκης Μ. Εἰκόνες τῆς Πάτμου: Ζητήματα βυζαντινῆς καὶ μεταβυζαντινῆς ζωγραφικῆς, Ἀθήνα, 1977. Σ. 160–161; Ανδριανάκης Μ. Ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Ἐρημίτης καὶ ἡ μονὴ τοῦ Γδερνέτου // Πεπραγμένα τοῦ Ε' Διεθνoῦς Κρητολογικοῦ Συνεδρίου. Ἡράκλειο, 1985. Τ. 2. Σ. 48–49; *Βοκοτόπουλος Π. Α. Εἰκόνες τῆς Κέρκυρας, Ἀθήνα, 1990. Σ. 82–84; Λιμάνια καὶ κοράβια στο Βυζαντινὸ Μουσεῖο: Ευρωπαϊκὲς Ἡμέρες πολιτιστικῆς κληρονομίας λιμάνια: Κατ. Ἀθήνα, 1997. Κατ. 4–6. Σ. 20–25; *Passarelli G. Creta: Tra Byzanzio e Venezia. Mil., 2007. Ill. 281. P. 229.***

**М. А. М.**

**ИОАΝΝ ΠΑΒΕΛ I** (17.10.1912, Форно-ди-Канале, ныне Канале-д'Агордо, обл. Венето, Италия — 28.09.1978, Рим; до избрания папой — Альбино Лучани), папа Римский (с 26 авг. 1978). Род. в семье рабочего. Его отец придерживался социалистических взглядов, но мать была ревностной католичкой, во многом благодаря ее влиянию сын избрал священническое служение. С окт. 1918 г. учился в начальной школе в Форно-ди-Канале, по окончании к-рой 1 окт. 1923 г. поступил в начальную ДС в г. Фельтре. С окт. 1928 г. продолжил учебу в высшей ДС в г. Беллуно, по окончании к-рой 7 июля 1935 г. был рукоположен во пресвитера и 9 июля назначен викарием прихода в Форно-ди-Канале. 18 дек. того же года переведен на должность викария прихода в г. Агордо и назначен преподавателем религ. дисциплин в местном техническом уч-ще для шахтеров. В июле 1937 г. назначен вице-ректором высшей ДС в г. Беллуно, где с окт. того же года он преподавал догматическое и нравственное богословие, каноническое право и религ. искусство. 23 нояб. 1946 г., по окончании заочного обучения в *Григорианском университете*, Лучани защитил диссертацию «L'origine dell'anima umana secondo Antonio Rosmini» (Происхождение души человека согласно учению Антонио Розмини),





Иоанн Павел I, папа Римский.  
Фотография. 1978 г.

за к-рую 27 февр. 1947 г. ему была присвоена степень д-ра теологии. С нояб. 1947 г. совмещал преподавание в ДС с адм. деятельностью на посту канцлера курии еп-ства Беллуно-Фельтре. 16 дек. 1947 г. папа Римский *Пий XII* пожаловал Лучани титул тайного папского камергера. 2 февр. 1948 г. назначен генеральным провикарием еп-ства Беллуно-Фельтре, а также секретарем диоцезального синода и директором центра катехизации. В дек. 1949 г. опубликовал составленное им руководство по катехизации «*Catechetica in briciole*» (Катехизис по крупичкам), получившее большую популярность в Италии. 6 февр. 1954 г. стал генеральным викарием еп-ства, 30 июня 1956 г.— каноником кафедрального собора Сан-Мартино в Беллуно.

15 дек. 1958 г. папа Римский *Иоанн XXIII* назначил Лучани епископом диоцеза Витторио-Венето, а 27 дек. того же года возглавил его епископское рукоположение в базилике св. Петра в Риме. Епископским девизом Альбино Лучани, оставшимся у него и после избрания папой Римским, стало «*Humilitas*» (лат.— смирение). В 1962–1965 гг. участвовал в работе *Ватиканского II Собора*. Не ограничиваясь пастырским попечением о собственном диоцезе, Лучани оказывал помощь католич. миссиям в Африке: в 1962 г. по просьбе еп. г. Нгози (Бурунди) Андре Макаракизы он отправил в Африку неск. священников и организовал сбор материальной помощи для этих миссий, а в авг.—сент. 1966 г. посетил их.

15 дек. 1969 г. папа Римский *Павел VI* назначил Лучани патриархом Венеции. Одной из главных задач Лучани стало проведение в жизнь реформ II Ватиканского Собора.

В 1972–1975 гг. он являлся вице-президентом итал. епископской конференции, активно противостоял введению бракоразводных положений в итал. законодательство. Роспуск Лучани на территории Венецианского архиеп-ства молодежной орг-ции FUCI (*Federazione Universitaria Cattolica Italiana*), поддержавшей введение разводов, получил широкий общественный резонанс. 5 марта 1973 г. папа Павел VI возвел Лучани в достоинство кардинала-пресвитера рим. ц. св. Марка. За годы пребывания на Венецианской патриаршей кафедре Лучани посетил с визитами Швейцарию (июнь 1971), ФРГ (май 1975), Бразилию (нояб. 1975) и Югославию (сент. 1976), последний визит был совершен им в качестве офиц. представителя итал. епископской конференции. Когда Лучани находился в Бразилии, ун-т Санта-Мария шт. Риу-Гранди-ду-Сул присвоил ему степень д-ра *honoris causa*.

С 1971 г. начал публиковать в издававшемся в Падуе францисканском «*Messaggero di Sant'Antonio*» (Вестнике св. Антония) составленные им письма-диалоги, адресованные различным известным людям, в т. ч. святым (ап. Луке, Бернарду Клервоскому, Бонавентуре, Франциску Сальскому, Бернардину Сиенскому, Терезе Авильской, Терезе из Лизьё и др.), писателям (М. Твену, Ч. Диккенсу, Г. К. Честертону, В. Скотту), поэтам (Ф. Петрарке, И. В. Гёте, Дж. Белли, Ш. Пеги), деятелям культуры (А. Корнаро), ученым (Гиппократу, Г. Маркони) и лит. персонажам (Пенелопе, Пиноккио, Чичикову). В 1976 г. эти письма были собраны в кн. «*Illustrissimi*» (Глубокоуважаемые).

10 авг. 1978 г. в связи со смертью папы Павла VI Лучани отбыл из Венеции для участия в конклаве, начавшемся 25 авг. Вечером 26 авг. в 4-м туре голосования он был избран папой Римским и впервые в истории принял двойное имя Иоанн Павел I, что подчеркивало его приверженность курсу пап Иоанна XXIII и Павла VI. 3 сент. 1978 г. состоялась церемония инаугурации И. П., впервые заменившая папскую коронацию. От кардинала-перводиакона Перикле *Феличи* И. П. принял не папскую тиару, а *паллий*, подтвердив тем самым верность линии на упрощение церемониала, проводившейся папой Павлом VI. И. П. также отказался от использования во время интронизации

специального переносного трона (*sedia gestatoria*), но во время общей аудиенции 13 сент. вновь вернулся к этой традиции, став последним папой, использовавшим *sedia gestatoria* в церемониале. Интронизация И. П. состоялась 23 сент. в Латеранской базилике. В связи с избранием на Папский престол телеграмму И. П. с пожеланиями «успехов в усилиях в пользу упрочения мира и международной разрядки, укрепления дружбы и сотрудничества между народами» отправил Председатель Президиума Верховного Совета СССР Л. И. Брежнев. Интронизационные торжества были омрачены смертью специального представителя РПЦ Ленинградского и Новгородского митр. *Никодима (Ротова)*, скончавшегося 5 сент. от инфаркта во время частной аудиенции у И. П.

И. П. планировал проведение обширных реформ на основе принципа коллегияльности, в т. ч. изменение правил проведения конклава путем включения в него председателей епископских конференций и превращение Всемирного синода епископов в постоянно действующий орган управления католич. Церкви. Рассматривая служение бедным как одно из основных направлений своего понтификата, И. П. выступал в пользу «бедного образа» Церкви, которая должна быть ближе к обездоленным.

С первых дней понтификата И. П. включился в международную политику в качестве миротворца. На 1-й общей аудиенции 6 сент. он приветствовал начавшиеся 5 сент. в Кэмп-Дэвиде переговоры Президента США Дж. Картера, Премьер-министра Израиля М. Бегина и Президента Египта А. Садата, результатом к-рых стало подписание в Вашингтоне документов, регулирующих достижение мира на Ближ. Востоке. 9 сент. папа изъявил готовность стать посредником в переговорах по прекращению гражданской войны в Никарагуа, о чем уведомил нунция в Никарагуа архиеп. Габриеля Монтальво. 20 сент. И. П. направил епископату Аргентины и Чили послание, поддерживающее усилия иерархов католич. Церкви этих стран по предотвращению военного конфликта, опасность возникновения которого была связана с территориальным спором из-за нескольких островов в прол. Бигл.

Посланием от 12 сент. папа учредил апостольскую нунциатуру на Фиджи.



21 сент. И. П. впервые принял группу епископов из Пуэрто-Рико, прибывших в Рим с визитом *ad limina apostolorum*, 28 сент. — филиппинских епископов; в тот же день отправил послание «*Mentem convertimus*» апостольскому администратору Эрфурт-Майнингенскому (ГДР) Хуго Ауфдерберку по случаю юбилея храма св. Севера. Вечером 28 сент. И. П. имел 2-часовую беседу с гос. секретарем кард. Жаном Мари Вуйо, информировал его о намеченных кадровых перестановках и отставках в Римской курии, отстранении президента Ин-та религ. дел (Ватиканского банка) архиеп. Пола Казимира Марцинкуса, а также о намерении назначить новым гос. секретарем кард. Джованни Бенелли.

Утром 29 сент. И. П. был обнаружен мертвым в своих покоях. По офиц. версии, папа скончался от обширного инфаркта миокарда. Похоронен 4 окт. в крипте собора св. Петра. Понтификат И. П. стал самым коротким со времени 27-дневного понтификата папы Римского Льва XI (1605). Неожиданная смерть И. П. вызвала многочисленные публикации, опровергавшие офиц. версию о причинах смерти папы. Наибольший резонанс вызвала вышедшая в 1984 г. книга англ. публициста Д. Яллопа (*Yallop D. In God's Name: An Investigation into the Murder of Pope John Paul I. Toronto; N. Y., 1984*; рус. пер.: Кто убил папу римского? М., 1986).

17 июня 2003 г. папа Римский Иоанн Павел II дал разрешение на проведение в Беллуно-Фельтре диоцезиального процесса по сбору документов для последующей беатификации И. П. Данный процесс был официально начат 23 нояб. того же года и завершился в нояб. 2006 г. В янв. 2007 г. было объявлено о начале процесса в Риме, посвященного изучению материалов для беатификации И. П.

Соч.: *Opera omnia. Padova, 1988–1989. 9 vol.* Лит.: *Castello N. Così parlò papa Luciani come vescovo e cardinale: Biografia e antologia delle sue idee e dei suoi discorsi. Vigodarzere, 1978; Lazzarini A. Johannes Paul I: der Papst eines neuen Morgens. Freiburg i. Br., 1978; idem. Jean Paul I: Le Pape d'un Nouveau Matin. P., 1979; Илюан (Востряков), изум. Папа Иоанн Павел I // ЖМП. 1979. № 2. С. 71–72; Huber G. Jean Paul I ou la vocation de Jean Baptist. P., 1979; Euse A., von. Mit Bergschuhen geht man nicht in den Vatikan! Johannes Paul I. Luzern, 1979; Ihr Ergebener Albino Luciani: Briefe an Persönlichkeiten. Münch., 1980; Nicolini G. Trentate giorni: Un pontificato. Bergamo, 1984; D'Orazi L. Impegno all'umiltà: La vita di Papa Luciani. R., 1987; idem. Conjura para*

matar a un Papa: La muerte del Papa Luciani. Barcelona, 1997; *Gerlin M. Illustrissimo: Il segreto di papa Luciani. Vittorio Veneto, 1989; Cornwell J. A Thief in the Night: The Death of Pope John Paul I. L.; N. Y., 1989; Cierva R. El diario secreto de Juan Pablo I: El secreto de la misteriosa muerte del Papa Luciani. Barcelona, 1991; Kummer R. Albino Luciani: Papst Johannes Paul I: Ein Leben für die Kirche. Graz, 1991; idem. Albino Luciani: Papa Giovanni Paolo I: Una vita per la Chiesa. Padova, 2009; Baeza A. Por que murió Albino Luciani? Madrid, 1994; Sartori B. Un mese di Maggio con Papa Luciani. Vittorio Veneto, 1995; Schrauwen L. Le mystère Jean-Paul I. Alleur, 1995; Stella G. Giovanni Paolo I: Il messaggio dell'umiltà. Mestre, 1995; Papa Luciani racconta: Esempi e aneddoti narrati da Giovanni Paolo I / A cura di F. Taffarel. Padova, 1998; Tornielli A., Zangrando A. Papa Luciani: Il parroco del mondo. Segno, 1998; idem. Papa Luciani: Il sorriso del santo. Casale Monferrato, 2003; Incitti L. Papa Luciani: Una morte sospetta. R., 2001; Luciani P. Un prete di montagna: Gli anni bellunesi di Albino Luciani (1912–1958). Padova, 2003; Silvestrini E. Albino Luciani e l'Humanae Vitae. Mil., 2003; Seabek R., Seabek L. The Smiling Pope: The Life and Teaching of John Paul I. Huntington, 2004; Scopelliti N., Taffarel F. Lo stupore di Dio: Vita di papa Luciani. Mil., 2006; Serafini L. Albino Luciani: Il papa del sorriso. Padova, 2007; Ferri G. Mi chiamero Giovanni Paolo papa Albino Luciani. Vittorio Veneto, 2008.*

А. Г. Крысов

**ИОАНН ПАВЕЛ II** (18.05.1920, Вадовице, близ Кракова, Польша — 2.04.2005, Ватикан; до избрания папой — Кароль Юзеф Войтыла), папа Римский (с 16 окт. 1978). Род. в небогатой семье Кароля Войтылы, бывш. военного чиновника австро-венг. армии, поручика адм. службы

ших классах Войтыла был одним из лучших учеников, совмещал учебу с занятиями спортом, танцами, участвовал в гимназическом театральном кружке. Несмотря на глубокую религиозность (Войтыла ежедневно молился с отцом, совершал с ним паломничества, часто прислуживал за богослужениями в местном храме и являлся президентом школьного братства Пресв. Девы Марии), он не проявлял в те годы стремления к священническому служению. По окончании гимназии в 1938 г. поступил на философский фак-т Ягеллонского ун-та, где выбрал специализацию по польск. филологии. Во время учебы в ун-те выступал в труппе краковского экспериментального театра «Студия 38», участвовал в поэтических чтениях и начал сочинять стихи, многие из к-рых были проникнуты религ. мотивами (сб. «Ренессансная Псалтирь» (*Renesansowy psalterz*), гимн «Magnificat»). После нем. оккупации Польши и закрытия ун-та (нояб. 1939) Войтыла работал посыльным на складе при ресторане, с осени 1940 г. — на каменоломнях, а с окт. 1941 по авг. 1944 г. — на химическом заводе компании «Сольвей» близ Кракова. В февр. 1940 г. познакомился с Я. Тырановским, к-рый пригласил его посещать нелегальные занятия по католич. мистике, оформившиеся затем в об-во католич. молодежи «Живой Розарий», где Войтыле было поручено возглавить одну из групп. Благодаря Тырановскому он начал изучать произведения католич. мистиков Хуана де ла Крусa



К. Войтыла с родителями. Фотография. Нач. 20-х гг. XX в.

польск. армии. В 1926 г. поступил в начальную школу, в 1930 г. продолжил учебу в гимназии им. Мартина Вадовиты, дома занимался с отцом нем. языком, польск. лит-рой и историей. Сильное влияние на ребенка оказали смерть матери Эмилины (в девичестве Качаровской, 1929) и смерть старшего брата Эдмунда (1932), работавшего доктором и заразившегося от пациента скарлатиной. В стар-

и Терезы Авильской, повлиявшие на его духовное становление. В тот же период Войтыла написал неск. лит. произведений, сочетавших библейские сюжеты с событиями польск. истории (поэма «Dawid», пьесы «Jeremiasz», «Hiob»), участвовал в тайных театральных постановках, для которых он перевел на польский язык трагедию Софокла «Царь Эдип». В авг. 1941 г. стал одним из организаторов авангардной группы «Рапсодический театр», задача которой состояла в «сопротивлении через



культуру» — сохранении культурных устоев польск. общества в условиях оккупации.

После смерти отца (18 февр. 1941) Войтыла задумался о священническом служении. Несмотря на призывы друзей по театру остаться ми-



К. Войтыла.

Нач. 30-х гг. XX в. Фотография

ранином, в окт. 1942 г. был принят Краковским архиеп. Адамом Стефаном *Санегой* в подпольную Краковскую ДС, обучение в к-рой проходило в свободное от работы время. Спасаясь от предпринятых гестапо массовых арестов молодых людей, с 6 авг. 1944 г. скрывался в резиденции архиепископа, где 9 нояб. того же года стал клириком, приняв *тонзуру*. После освобождения Кракова в янв. 1945 г. Красной Армией завершил духовное образование на теологическом фак-те Ягеллонского ун-та, по окончании к-рого 1 нояб. 1946 г. кард. А. Сапега рукоположил его во пресвитера. 15 нояб. того же года направлен в Рим для прохождения докторантуры в папском ин-те св. Фомы Аквинского (см. *Angelicum*). В период учебы в Риме проживал в папском белг. коллегииуме, где получил возможность изучить работы Ж. Даниелу, А. де Любака, И. Конгара, представлявших новое направление католич. теологической мысли (франц. «новая теология»). Во время путешествия по Европе летом 1947 г. обратил внимание на увеличение секуляризации европ. общества и на новые миссионерские методы пастырской работы (в т. ч. на эксперимент т. н. *священников-работчих* в Париже). 14 июня 1948 г. под

рук. представителя *неосхоластики* пресв. Р. Гарригу-Лагранжа защитил дис. «Учение о вере у св. Хуана де ла Круса» (*Doctrina de fide apud S. Joannem a Cruce*), в к-рой изложил отличное от традиционного схоластического понимание мистического опыта, трактуя его как общение личности человека с Личностью Бога. Не имея средств для публикации работы, он не получил докт. степени в Ангеликуме; по возвращении в Польшу представил диссертацию на теологический фак-т Ягеллонского ун-та, где 16 дек. того же года ему была присуждена степень д-ра теологии.

С июля 1948 г. служил викарием в ц. Успения Пресв. Девы Марии в с. Неговиц Краковского архиепископства, где по его инициативе началось строительство нового, каменного храма. В авг. 1949 г. был переведен викарием в ц. св. Флорнана в Кракове, приход краковской интеллигенции и студентов, где Войтыла применял разные формы пастырской работы с молодежью: создал студенческий хор григорианского пения, проводил еженедельные семинары по философским и богословским вопросам и организовал курсы по подготовке пар для принятия таинства Брака, где обсуждались этические проблемы любви и супружеской жизни. Войтыла часто совершал т. н. диалоговые мессы с активным участием мирян, отражавшие идеи *литургического движения*. Несмотря на опасность репрессий со стороны властей, с 1953 г. вплоть до избрания на Папский престол он регулярно ходил в туристические лыжные и байдарочные походы с группами преподавателей и студентов, во время которых служил мессы на природе, проводил катехизационные беседы. С сент. 1951 г. работал над хабилитационной дис. «Попытка построения христианской этики на основе системы ценностей Макса Шелера» (*Próba opracowania etyki chrześcijańskiej według systemu wartości Maxa Schelera*), посвященной рассмотрению возможности синтеза антропологических положений *неотомизма* и *феноменологии*; эта работа способствовала развитию философских взглядов Войтылы в русле крист. персонализма. 12 дек. 1953 г. ученый совет теологического фак-та Ягеллонского ун-та, где Войтыла с осени того же года читал курс социальной этики, одобрил диссертацию,

но Мин-во просвещения не утвердило его хабилитацию.

После закрытия властями теологического фак-та Ягеллонского ун-та Войтыла преподавал в Краковской высшей ДС. С 1 дек. 1956 г. являлся внештатным преподавателем этики философского фак-та Люблинского католич. ун-та, ученый совет к-рого в нояб. 1957 г. получил разрешение Мин-ва просвещения присвоить Войтыле степень *doctor habilitatus* за диссертацию, защитившую в Ягеллонском ун-те. Получив звание приват-доцента, Войтыла стал заведующим кафедрой этики. В ун-те он читал курсы лекций по различным этическим проблемам (отражены в серии статей, публиковавшихся в 1957–1958 в краковской католич. газ. «*Tygodnik Powszechny*»; в 1986 изд. отдельной кн. «*Wykłady lubelskie*»). В этот период он также написал ряд лит. произведений, в т. ч. поэтические циклы «Песнь о блеске воды» (*Pieśń o blasku wody*, 1950), «Мать» (*Matka*, 1950), «Мысль — удивительное пространство» (*Myśl jest przestrzenią dziwną*, 1952), «Каменоломня» (*Kamieniołom*, 1957), «Киринаянин, в профиль увиденный» (*Profile Cyrenejczyka*, 1958) и др., к-рые были опубликованы под псевд. Анджея Явень в газ. «*Tygodnik Powszechny*» и католич. ж. «*Znak*». В нач. 50-х гг. XX в. завершил работу над пьесой «Брат нашего Бога» (*Brat naszego Boga*) о жизни краковского подвижника Адама Хмелевского (впервые опубл. в: *Tygodnik Powszechny*. 1979. N 51/52. S. 11–12; экранизирована режиссером К. Занусси в 1997).

4 июля 1958 г. папа Римский *Пий XII* назначил Войтылу титулярным епископом Омбийским, вспомогательным епископом Краковского архиепископства. Епископское рукоположение, состоявшееся 28 сент. того же года в кафедральном соборе святых Станислава и Вацлава в Кракове, возглавил апостольский администратор Краковского архиеп-ства Львовский архиеп. Эугениusz Базяк. В качестве епископского девиза, сохранившегося и после избрания Римским папой, еп. К. Войтыла взял слова «*Totus Tuus*» (лат.— Полностью Твой) из «Трактата об истинном почитании Пресв. Девы» католического св. Луи Мари *Грильона де Монфора*, проповедавшего идею повиновения Христу через почитание Девы Марии. Несмотря на





усиление давления на католич. Церковь со стороны польск. коммунистической власти в кон. 50-х гг. XX в., епископ осуществлял пастырскую деятельность среди широких слоев общества, проводил богослужения, катехизационные собрания и коллоквиумы для учителей, юристов, врачей и студентов. С 24 дек. 1959 г. он ежегодно служил рождественскую мессу на поле в рабочем районе Кракова Нова-Гута, жители которого долгое время безуспешно пытались получить разрешение на постройку храма. После смерти архиеп. Э. Базяка 16 июня 1962 г. избран капитулярным викарием Краковского архиеп-ства, управляя которым он добился отмены решений местной власти о закрытии нек-рых храмов и мон-рей и о конфискации здания семинарии.

В 1957–1959 гг. прочитал в Люблинском католич. ун-те цикл лекций об этике сексуальных взаимоотношений полов, который затем был оформлен в соч. «Любовь и ответственность» (*Miłość i odpowiedzialność*). Исходя из пастырского опыта общения с супружескими парами, еп. К. Войтыла попытался переосмыслить традиц. католич. учение о браке, видевшее в нем «лекарство от похоти» (лат. *remedium concupiscentiae*) и признававшее его главной задачей деторождение. В книге излагалось персоналистическое понимание брака как союза личностей, основанного на любви, в котором важнейшую роль играет сексуальный импульс — естественное проявление человеческой природы, связанное с Богом Творцом и позволяющее выразить любовь к др. личности. Несмотря на осуждение нек-рыми теологами попытки рассмотрения католич. епископом проблем сексологии, книга получила большую популярность и вскоре была переведена на ряд европ. языков. Размышления Войтылы о браке как о жертвенном соединении любящих личностей получили продолжение в опубликованных под псевд. А. Явень пьесе «Перед лавкой ювелира» (*Przed sklepem jubilera; Medytacja o sakramencie małżeństwa, przechodząca chwilami w dramat* // *Znak*. 1960. N 12. S. 1564–1607; экранизирована режиссером М. Андерсоном в 1989) и пьесе «Свечение отцовства» (*Promieniowanie ojcostwa; впервые опубл. в: Wojtyła K. Poezje i dramaty. Kraków, 1979. S. 258–291*),



Кард. Кароль Войтыла.  
Фотография. 18 февр. 1968 г.

изложенной также в форме поэтического эссе «Размышления об отцовстве» (*Rozważanie o ojcostwie* // *Znak*. 1964. N 5. S. 610–613; опубл. под псевд. А. J.).

В 1962–1965 гг. участвовал в работе *Ватиканского II Собора*, поддерживая его цели, провозглашенные папой Римским *Иоанном XXIII*, — обновление (см. *Aggiornamento*) Римско-католической Церкви и приспособление церковной дисциплины к нуждам совр. мира. В дек. 1959 г. в качестве ответа (*vota*) на анкету относительно программы и целей Собора еп. К. Войтыла отправил в Предподготовительную комиссию эссе о «кризисе гуманизма» и необходимости выработать новое учение о человеческой личности, к-рое могло бы быть противопоставлено атеистической и материалистической антропологии совр. философских школ (*Consilia et vota episcoporum ac praelatorum: Polonia. E. P. D. Caroli Wojtyła episcopi tit. Ombitani, auxiliaris Cracoviensis* // *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Ser. 1. Vat., 1960. Vol. 2. Pars 2. P. 741–748*). Выступал на Соборе во время обсуждения документов о литургической реформе (конституция «*Sacrosanctum Concilium*»), об апостольстве мирян (декрет «*Apostolicam actuositatem*»), об эклезиологии (догматическая конституция о Церкви «*Lumen gentium*»). Внес значительный вклад в составление декларации о религ. свободе «*Dignitatis humanae*» и входил в состав рабочей группы по подготовке

пастырской конституции о Церкви в совр. мире «*Gaudium et spes*», основанных на позициях христ. гуманизма и персонализма. Развитию этих идей еп. К. Войтыла посвятил один из своих главных философских трудов — соч. «Личность и поступок» (*Osoba u czyn*), работу над к-рым он начал во время 4-й сессии. Восхищение «духом Собора» нашло отражение в цикле стихотворений «Церковь» (*Kościół // Znak*. 1963. N 11. S. 1376–1382), написанных во время соборных заседаний.

13 янв. 1964 г. папа Римский *Павел VI* назначил К. Войтылу архиепископом Кракова. В 1966 г. был одним из организаторов торжеств по случаю 1000-летия Крещения Польши. 29 дек. того же года избран президентом епископской комиссии по апостольству мирян. 26 июня 1967 г. папой Павлом VI возведен в достоинство кардинала-пресвитера и 29 июня получил в качестве кардинальского титула рим. диаконию св. Цезария (*S. Cesareo in Palatio*). Одной из задач кард. К. Войтылы стало обновление церковной жизни Краковского архиеп-ства, для чего в 1970 г. им были подготовлены комментарии к документам II Ватиканского Собора, изданные в виде кн. «Основы обновления» (*U podstaw odnowy*). 8 мая 1972 г. он созвал синод Краковского архиеп-ства (сессии продолжались до 8 июня 1979), в ходе к-рого были выработаны решения по практической реализации соборных реформ. В 1963 г. установил ежегодное проведение экуменических богослужений с участием правосл. и лютеран. духовенства, в февр. 1969 г. посетил краковскую синагогу. 15 марта 1969 г. избран вице-президентом Польской епископской конференции. Начал канонический процесс по беатификации Фаустины Ковальской (1965) и Адама Хмелевского (1967). Несмотря на сложные государственно-церковные отношения, Войтыле удавалось достигать компромисса с местными властями и добиваться открытия новых приходов (в 1962–1978 в архиеп-стве созданы 11 новых приходов и 10 молитвенных домов, в т. ч. в Нова-Гута (1977)), а также получать разрешения на проведение многотысячных процессий по улицам Кракова в праздник *Тела Христова*. В архиеп-стве им были организованы «бригады милосердия» при приходах, занимавшиеся социальным служением, отдел по



благотворительности и пастырству (с 1965), фонд помощи беременным женщинам, отказавшимся от аборта (с 1974). Совмещая управление архиеп-ством с научной работой и преподаванием в Люблинском католич. ун-те, Войтыла участвовал в философско-богословских диспутах и конференциях, встречался с представителями научной и творческой интеллигенции, выступал с лекциями и докладами на Международном томистском конгрессе в Италии (1974), Международном семинаре по феноменологии в Швейцарии (1975); в февр. 1975 г. по его инициативе в Кракове была созвана 1-я национальная ассамблея физиков и теологов. В опубликованном эссе «Личность: субъект и общество» (*Osoba: podmiot i wspólnota*, 1976) он развивал персоналистические положения, изложенные в соч. «Личность и поступок». На философском конгрессе в Италии (Рим—Генуя, сент. 1976) выступил с докладом о гуманистическом и христ. понимании поступков человека. Стараниями кардинала в 1974 г. теологическому отд-нию Краковской ДС был присвоен статус папского факта, в 1976 г. в семинарии создано отд-ние философии, что позволило обеспечить хорошую богословскую и философскую подготовку клириков Краковского архиеп-ства, число к-рых значительно увеличилось.

В 1967 г. Войтыла открыл при курии архиеп-ства курсы катехизации для супружеских пар (в 1969 преобразованы в диоцезальный ин-т исследований брака и семьи). В февр. 1968 г. созданная и возглавленная им краковская комиссия теологов отправила папе Павлу VI, готовившему выпуск энциклики «*Humanae vitae*» о проблеме регулирования рождаемости, меморандум «Основные учения Церкви о принципах супружеской жизни». В меморандуме, составленном под влиянием книги Войтылы «Любовь и ответственность», предлагалось понимать человеческую сексуальность как возможность выражения супружеской любви, в результате к-рой появляется жизнь нового человека, поэтому применение к.-л. средств контрацепции унижает достоинство женщины. В меморандуме указывалось, что единственным методом планирования семьи, к-рый не противоречит учению католич. Церкви и не оскорбляет достоинства супругов, является использование естественных

биологических ритмов жен. организма. С т. зр. нек-рых исследователей, документ оказал значительное влияние на текст энциклики «*Humanae vitae*», однако изложенные в меморандуме философские обоснования запрета на использование супругами средств контрацепции в энциклике учтены не были (см.: *Вейгел*. 2001. Кн. 1. С. 324).

В 1967 г. Войтыла был избран представителем польск. епископата на 1-й генеральной ассамблее Всемирного синода епископов, но отказался от поездки в Рим в знак солидарности с примасом Польши кард. Стефаном *Вышиньским*, которому власти отказали в выездной визе. Принял участие в ассамблеях Всемирного синода епископов в 1969, 1971 (избран в состав генерального секретариата синода), 1974 (выступал докладчиком по вопросу о евангелизации совр. мира) и 1977 гг. С 1964 г. выступления Войтылы и беседы с ним стали регулярно транслироваться по «Радио Ватикана». Международная деятельность Краковского архиепископа ознаменовалась пастырскими поездками в США и Канаду (1969), по странам Европы, участием в *Евхаристических конгрессах* в Мельбурне (1973) и в Филадельфии (1976). Он встречался с представителями польск. эмиграции и диаспоры, в т. ч. с политологом Колумбийского ун-та и буд. советником Президента США по национальной безопасности З. К. Бжезинским. В марте 1976 г., перед началом Великого поста, по приглашению папы Павла VI Войтыла провел духовные упражнения с сотрудниками Римской курии и выступил перед ними с циклом проповедей, в посл. изданных в кн. «Знак противоречия» (*Znak, któremu sprzeciwiać się będą* (1976)). В 60–70-х гг. XX в. им были опубликованы поэтический цикл «Навечерие Пасхи 1966 г.» (*Wigilia wielkanocna 1966 // Znak*. 1966. N 4. S. 435–444; под псевд. А. J.) и серия стихотворений «Размышления о смерти» (*Rozważanie o śmierci // Znak*. 1975. N 3. S. 271–276; под псевд. Станислав Анджей Груда).

Войтыла старался избегать к.-л. политических выступлений и открытой критики польск. власти, ограничиваясь призывами соблюдать гарантированную законами религ. свободу. Однако во время охватившего страну кризиса в 1976–1977 гг. и роста народного недовольства политической польск. правительства кардинал

установил тесные контакты с представителями диссидентского «Комитета защиты рабочих», в посл. послужившего основой для формирования профсоюза «Солидарность».

После смерти папы Павла VI (6 авг. 1978) Войтыла вместе с кард. С. Вышиньским отбыл в Рим, где участвовал в конклаве, 26 авг. избравшем папу Римского *Иоанна Павла I*; из-за его внезапной кончины (28 сент.) польск. кардиналы 3 окт. вновь направились в Рим. В открывшемся 14 окт. 1-м туре конклава голоса борщиков разделились между кандидатурами консервативно настроенного архиеп. Генуи кард. Джузеппе *Сири* и «прогрессиста» архиеп. Флоренции кард. Джованни Бенелли. В качестве компромиссной фигуры рассматривался кард. К. Войтыла; его кандидатура получила поддержку со стороны многих участников-неитальянцев, в т. ч. Венского архиеп. кард. Франца *Кёнига*. 16 окт., после 8-го тура голосования, кард. К. Войтыла был избран папой Римским, став 1-м в истории славянином, избранным на Папский престол, и 1-м папой-неитальянцем с 1523 г. Принял имя Иоанн Павел II в память о «трех великих предшественниках» — папах Иоанне XXIII, Павле VI и Иоанне Павле I. Как и Иоанн Павел I, И. П. отказался от папской коронации. 22 окт. 1978 г. была совершена церемония инаугурации и принятия *паллия* от кардинала-перводиакона Перикле *Феличи*; во время церемонии папа выступил с обращением, отражавшим цели его понтификата: «Помогите папе и всем желающим служить Христу и, через власть Христа, служить человеку и всему человечеству! Не бойтесь! Отворите, распахните двери Иисусу! Откройте перед Его спасительной властью границы государств, экономические и политические системы, обширные сферы культуры, цивилизации...» (Мысли о земном. 1992. С. 26). 12 нояб. состоялась интронизация И. П. в Латеранской базилике.

**Внутрицерковная деятельность.** По окончании конклава И. П. обратился к кардиналам с речью, изложив основные задачи, к-рые он считал нужным решить на Папском престоле: продолжение церковных преобразований в духе решений II Ватиканского Собора, обновление католич. Церкви в связи с нуждами совр. мира, содействие христ. един-



ству, деятельность по укреплению мира и справедливости между народами. 4 марта 1979 г. папа выпустил 1-ю энциклику «*Redemptor hominis*», где среди целей понтификата обозначил защиту идей христ. гуманизма и прав человека (*Redemptor hominis*. 8). Следуя утвержденному на II Ватиканском Соборе принципу коллегиальности, И. П. подчеркнул, что «пути обновления» католич. Церкви будут вырабатываться им совместно с «единодушной позицией епископской коллегии» в форме синода епископов. За время понтификата И. П. провел 6 общих ассамблей Всемирного синода епископов (в 1980, 1983, 1987, 1990, 1994 и 2001) и 1 чрезвычайную ассамблею (в 1985 в связи с 20-летием окончания II Ватиканского Собора), а также ввел в практику проведение специальных (национальных и региональных) ассамблей синода епископов — Нидерландов (1980), Европы (1991 и 1999), Африки (1994), Ливана (1995), Америки (1997), Азии (1998), Океании (1998). Итоги большинства синодов сформулированы И. П. в 13 постсинодальных апостольских обращениях: «*Catechesi tradendae*» от 16 окт. 1979 г. (по итогам IV ассамблеи синода епископов 1977) — о совр. формах катехизации; «*Familiaris consortio*» от 22 нояб. 1981 г. — о задачах христ. семьи; «*Reconciliatio et poenitentia*» от 2 дек. 1984 г. — о совр. понимании греха и о покаянии; «*Christifideles laici*» от 30 дек. 1988 г. — о призвании и миссии мирян; «*Pastores dabo vobis*» от 25 марта 1992 г. — о подготовке священников в совр. условиях; «*Ecclesia in Africa*» от 14 сент. 1995 г. — о деятельности по евангелизации Африки к 2000 г.; «*Vita consecrata*» от 25 марта 1996 г. — о современной миссии *институтов посвященной жизни*; «*Une esperance nouvelle pour le Liban*» от 10 мая 1997 г. — о совр. ситуации в католич. Церкви Ливана; «*Ecclesia in America*» от 22 янв. 1999 г. — о путях обращения Америки, общности и солидарности американских католиков; «*Ecclesia in Asia*» от 6 нояб. 1999 г. — о христианской миссии любви и служения в Азии; «*Ecclesia in Oceania*» от 22 нояб. 2001 г. — о христианской жизни народов Океании; «*Ecclesia in Europa*» от 28 июня 2003 г. — о Христе как источнике надежды для Европы; «*Pastores Gregis*» от 16 окт. 2003 г. — о современном служении епископов.



Иоанн Павел II, папа Римский.  
Фотография. 1978 г.

Выполняя пожелание чрезвычайной ассамблеи Всемирного синода епископов 1985 г. о составлении нового Катехизиса Римско-католической Церкви, адаптированного к учению II Ватиканского Собора, в 1986 г. И. П. организовал комиссию из 12 кардиналов и епископов по подготовке текста. Апостольской конституцией «*Fidei depositum*» от 11 окт. 1992 г. папа обнародовал новый Катехизис Католической Церкви на франц. языке, а апостольским посланием «*Laetamur magno opere*» от 15 авг. 1997 г. утвердил его офиц. текст в виде лат. типического издания (*editio typica*).

25 янв. 1983 г. апостольской конституцией «*Sacrae disciplinae leges*» И. П. обнародовал новый Кодекс канонического права Римско-католической Церкви (см. *Codex iuris canonici*), в к-ром учитывались доктринальные и структурно-иерархические изменения, принятые II Ватиканским Собором, и *motu proprio* «*Recognito Iuris Canonici Codice*» от 2 янв. 1984 г. учредил папскую комиссию по интерпретации Кодекса канонического права. Становление совр. системы католич. канонического права завершилось утверждением Кодекса канонов *Восточных католических Церквей* (*Codex canonum Ecclesiarum Orientalium*), обнародованного 18 окт. 1990 г. апостольской конституцией «*Sacri canonos*».

Продолжая реформирование Римской курии, начатое в 1967 г. папой Павлом VI, И. П. учредил неск. новых декастерий, в т. ч. папский совет по делам семьи (1981) и папский совет по культуре (1982). После вступления в силу нового Кодекса кано-

нического права с апр. 1984 г. папа готовил общую реформу курии, утвержденную апостольской конституцией «*Pastor bonus*» (28 июня 1988). Ведомства Римской курии были поделены на 3 типа (конгрегации, советы, трибуналы), ряд секретариатов и папских комиссий получили статус папских советов (в т. ч. по содействию христ. единству, по межрелиг. диалогу, по толкованию законодательных текстов, по массовым коммуникациям, по пастырству среди работников здравоохранения). *Motu proprio* «*Inde a pontificatus*» от 25 марта 1993 г. папский совет по культуре был объединен с папским советом по делам неверующих.

*Motu proprio* «*Quo civium iura*» от 21 нояб. 1987 г. И. П. внес изменения в судебное законодательство государства-города *Ватикан*, а *motu proprio* «*Nel supplemento*» от 26 нояб. 2000 г. утвердил его новый Основной закон (*La nuova legge fondamentale dello Stato della Città del Vaticano*), вступивший в силу 22 февр. 2001 г. Для регулирования трудовых отношений служащих Римской курии и Ватикана *motu proprio* «*Nel primo anniversario*» от 1 янв. 1989 г. была учреждена кадровая служба Папского престола (*Ufficio del Lavoro della Sede Apostolica*); также папа создал Пенсионный фонд для выплаты пенсий служащим Римской курии и структур Ватикана (*motu proprio* «*La preoccupazione*» от 8 сент. 1992) и утвердил новый пенсионный регламент (*motu proprio* «*Adnexa*» от 15 дек. 2003). 3 марта 1988 г. по требованию папы был впервые обнародован годовой финансовый отчет Папского престола. В 1983 г. И. П. благословил создание Ватиканского телевизионного центра (*Centro Televisivo Vaticano*), в 1991 г. — Ватиканской информационной службы (*Vatican Information Service*), 25 дек. 1995 г. впервые передал рождественское благословение *urbi et orbi* через Интернет; 24 марта 1997 г. был создан офиц. сайт Папского престола. 21 мая 1988 г. И. П. открыл в Ватикане приют для бездомных «*Dono di Maria*», вверенный сестрам милосердия Матери Терезы (см. *Тереза Калькуттская*). 13 мая 1994 г. на территории Ватикана по инициативе папы учрежден небольшой жен. мон-рь Девы Марии «*Mater Ecclesiae*», сестры которого ведут затворническую жизнь, посвященную молитвам за всех католиков.



22 февр. 1996 г. апостольской конституцией «*Universi Dominici gregis*» И. П. внес изменения в правила проведения конклавов, допустив в определенных обстоятельствах избрание Римского папы простым большинством голосов и разрешив кардиналам проживать во время конклава вне *Сикстинской капеллы* — в гостинице на территории Ватикана, т. н. Доме св. Марфы (*Domus S. Marthae*). Продолжая политику папы Павла VI



Иоанн Павел II, папа Римский,  
с Матерью Терезой.  
Фотография. 80-е гг. XX в.

по интернационализации Римской курии, И. П. назначал префектами конгрегаций и председателями папских советов представителей разных национальностей, добившись значительного сокращения среди них числа итальянских кардиналов и прелатов. В 1979–2003 гг. папа провел 9 консисторий, на которых возвел в кардинальское достоинство 231 чел.; для совместного решения наиболее важных адм. вопросов ввел в практику созыв чрезвычайных консисторий или пленарных ассамблей *Коллегии кардиналов* (созывались в 1979, 1982, 1985, 1991, 1994 и 2001 для обсуждения реформ Римской курии, канонического права, экономической системы Папского престола и преодоления финансовых трудностей, проблем *биоэтики* и распространения сект, подготовки и проведения «*Великого юбилея 2000 г.*»).

И. П. учредил и преобразовал более 600 архиеп-ств и еп-ств, назначил более 3,5 тыс. епископов, ввел новые правила совершения визитации Рима епископами (см. *Ad limina apostolorum*), что позволило им более подробно обсуждать с папой и членами Римской курии текущие дела католич. Церкви в разных регионах. Укреплению связей с по-

местными католич. Церквями и развитию католич. миссионерства способствовали пастырские визиты и паломничества И. П.: за годы понтификата он посетил 129 стран Европы, Сев. и Юж. Америки, Африки, Азии и Океании. По прибытии в страну папа прикладывался к земле, следуя правилу католич. св. Жана Мари *Вианнея*, показывавшего этим присутствием Бога среди людей посещавшего места. Исполняя обязанности примаса Италии, И. П. совершил 146 визитов в города и регионы страны. В 1986 г. учредил должность генерального секретаря итал. епископской конференции и назначил еп. Камилло *Руини*, к-рому поручил разработку действий по евангелизации Италии. По примеру папы Иоанна XXIII для обсуждения дел итал. католицизма И. П. провел 2-й Римский синод (3 окт. 1992 — 29 мая 1993). В качестве епископа Римского диоцеза посетил 317 из 333 рим. приходов. Апостольской конституцией «*Ecclesia in Urbe*» от 1 янв. 1998 г. И. П. установил новые нормы деятельности генерального викариата Рима. С 4 апр. 1980 г. одной из особенностей пастырского служения И. П. стало проведение индивидуальной исповеди верующих, пришедших утром Великой пятницы в базилику св. Петра.

Находясь на Папском престоле, И. П. осуществил ряд важных преобразований обрядовой и пастырской сторон жизни Римско-католической Церкви. Апостольской конституцией «*Scripturarum Thesaurus*» от 25 апр. 1979 г. им была утверждена в качестве офиц. библейского текста «*Новая Вульгата*» — новый лат. перевод Библии, учитывавший последние открытия в области *библистики* (см. *Вульгата*).

Папа уделял особое внимание *Евхаристии* и практическим моментам ее совершения с учетом проведенной после II Ватиканского Собора литургической реформы (см. *Novus ordo*). Ввиду распространившихся после соборных реформ среди католич. клириков и мирян взглядов на Евхаристию, близких к протестантским, а также злоупотреблений при ее совершении И. П. в энциклике «*Redemptor hominis*», в апостольских посланиях «*Dominicae cenae*» от 24 февр. 1980 г., «*Vicesimus quintus annus*» от 4 дек. 1988 г., «*Spiritus et sponsa*» от 4 дек. 2003 г. и в энциклике «*Ecclesia de Eucharistia*» от

17 апр. 2003 г. подтвердил традиц. католич. учение о реальном присутствии Христа в Св. Дарах, понимание Евхаристии как Жертвы, а ее совершителя как действующего «*in persona Christi*», признав недопустимыми совместное участие в Евхаристии христиан разных конфессий (*интеркоммунион*) и произвольные переделки богослужебных чинопоследований. 10 апр. 2000 г. папа утвердил текст 3-го офиц. издания Римского Миссала (изд. в 2002). С целью побудить всех католиков к размышлению о тайне Евхаристии и об особом почитании Св. Даров апостольским посланием «*Mane nobiscum Domine*» от 7 окт. 2004 г. И. П. объявил о проведении «года Евхаристии» (окт. 2004 — окт. 2005). Апостольским посланием «*Dies Domini*» от 31 мая 1998 г. папа выразил сожаление о повсеместно распространившемся обычае устраивать «уик-энды» (гл. обр. состоящие из культурных, политических и спортивных мероприятий) и напомнил об обязанности католиков соблюдать воскресенье, участвуя в воскресной Евхаристии.

Стремясь противостоять начавшемуся после II Ватиканского Собора упадку покаянной дисциплины (преобладанию практики общей исповеди, неверным трактовкам понятия греха нек-рыми теологами), папа выпустил постсинодальное апостольское обращение «*Reconciliatio et poenitentia*», где представил богословско-этический анализ греховности человека как проявления свободы его личности, в связи с чем указал на необходимость совершения индивидуальной исповеди. В *motu proprio* «*Misericordia Dei*» от 2 мая 2002 г. папа еще раз подтвердил требование совершать общую исповедь лишь в случае серьезной необходимости, уточнив ее нормы, а также напомнил, что традиц. католич. учение о 3 основных действиях в таинстве Покаяния (сокрушения о грехе, исповедания грехов, удовлетворения за грехи) является свидетельством личностного аспекта этого таинства, подразумевающего конкретные действия со стороны кающегося перед совершителем таинства (епископом или пресвитером).

Важным изменением, внесенным И. П. в молитвенную практику Римско-католической Церкви, стало реформирование молитвы *Розария*. Для сохранения этой практики зап.



благочестия, испытавшей определенный упадок после соборных реформ, папа издал апостольское послание «Rosarium Virginis Mariae» от 16 окт. 2002 г., к-рым внес в цикл Розария т. н. светлые тайны (размышления о Крещении Христа, брачном пире в Кане Галилейской, проповеди Христа, Преображении на горе Фавор и Тайной вечери), и провозгласил проведение «года Розария» (окт. 2002 — окт. 2003). 30 апр. 2000 г. папа установил праздник Божественного милосердия, отмечаемый во 2-е воскресенье после Пасхи.

Апостольской конституцией «Divinus magister perfectionis» от 25 янв. 1983 г. И. П. реформировал процессы *беатификации* и *канонизации* в католич. Церкви, изменив юридический характер расследования дел, упразднив участие в них т. н. блюстителя веры (promotor fidei, «адвокат дьявола») и передав 1-ю стадию расследования в ведение местных правящих епископов (ординариев). Во многом из-за упрощения норм проведения расследований и процессов, а также по причине большого числа исповедников и мучеников, пострадавших за веру в XX в., в понтификат И. П. состоялось наибольшее количество *беатификаций* и *канонизаций*. Папой были проведены 51 церемония канонизации (к лику католич. святых были причислены 482 чел., в т. ч. францисканец пресв. Максимилиан *Кольбе*, Адам Хмелевский, польск. кор. Ядвига, Тереза Бенедикта Креста (см. *Штайн Эдит*), польск. кор. *Кунигунда*, Фаустина Ковальская, *Пио из Пьетрельччи* (падре Пио), кард. Алоизий *Степинац*, пресв. Хосемария *Эскрива де Балагер* и др.) и 147 церемоний *беатификации* (к лику блаженных Римско-католической Церкви были причислены 1338 чел., в т. ч. Джованни да Фьезоле (см. *Фра Анджелико*), *Иоанн Дунс Скот*, кард. Альфредо Ильдефонсо *Шустер*, Римские папы *Пий IX* и *Иоанн XXIII*, экзарх рус. католиков визант. обряда пресв. Леонид *Фёдоров*, Тереза Калькуттская и др.). Апостольским посланием «Divini amoris scientia» от 19 окт. 1997 г. папа присвоил титул Учителя католич. Церкви (см. *Doctor Ecclesiae*) католич. св. Терезе из Лизьё (Терезе Младенца Иисуса и Св. Лика). 31 дек. 1980 г. апостольским посланием «Egregiae virtutis» И. П. провозгласил небесными покровителями Европы наряду с прп. *Венедик-*



Иоанн Павел II, папа Римский.  
Фотография. 90-е гг. XX в.

*том Нурсийским* святых *Кирилла и Мефодия*, а 1 окт. 1999 г. motu proprio «Spes aedificandi» назвал небесными сопокровительницами Европы католич. святых *Биргитту* Шведскую, *Екатерину Сиенскую* и Терезу Бенедикту Креста. Motu proprio «E sancti Thomae Mori» от 31 окт. 2000 г. католич. св. Томас *Мор* был объявлен небесным покровителем гос. и политических деятелей.

Уделяя внимание священническому служению в совр. католич. Церкви, в канун Великого четверга папа ежегодно издавал послания пресвитерам всего мира, в к-рых рассматривал различные стороны их призвания и связанные с ним насущные проблемы. В 1-м послании, от 8 апр. 1979 г., где в т. ч. была подтверждена неизменность католич. учения о *целибате* духовенства, папа негативно оценил увеличение числа священников, желавших сложить с себя сан, подчеркнув жертвенность священнического служения и связанную с этим необходимость следовать принятым обетам до конца жизни. По поручению И. П. 14 окт. 1980 г. префект Конгрегации вероучения кард. Франьо *Шенер* обнародовал циркулярное письмо о *диспенсации* от целибата и нормах утраты статуса клирика, согласно к-рому значительно усложнялась процедура сложения сана. В постсинодальном апостольском обращении «Pastores dabo vobis» папа обратил внимание на важность качественного всесторон-

него образования пресвитеров, от которого, с его т. зр., зависит готовность принятия рукоположения и обдуманность этого шага.

Пути преодоления кризиса монашеских призваний и обновления монашеской жизни И. П. изложил в апостольских обращениях «Redemptio-nis donum» от 25 марта 1984 г. и «Vita consecrata», предложив понимание монашества как искупительного и милосердного служения по освящению всего мира, призыва к его совершенствованию. Одобрив возникновение новых форм посвященной жизни, в т. ч. особых миссионерских и пастырских структур, 28 нояб. 1982 г. папа учредил 1-ю личную *прелатуру* для Священнического братства Св. Креста (см. «Opus Dei»). В 1982 г. для проведения реформы в орденах *иезуитов* И. П. сместил генерального настоятеля пресв. П. *Аррупе-и-Гондра* и добился избрания его преемником пресв. П. Х. Колвенбаха, при к-ром целью деятельности ордена было провозглашено служение Церкви в деле экуменизма и межрелигиозного диалога, работа с неверующими и защита прав человека.

Совр. католич. учение о мирянах и концепция новых форм их деятельности в католич. Церкви (см. *Апостольство мирян*) изложены в постсинодальном апостольском обращении «Christifideles laici». Относя к числу главных достижений II Ватиканского Собора разработку учения о Народ Божием и об участии каждого христианина в священническом, пророческом и царском служении Христа (CVatII. LG. 31), папа напоминал о возможности «возрастания в святости», открытой для каждого христианина, какой бы ни была его «обычная», повседневная жизнь. Учитывая кризис веры в совр. мире, И. П. считал, что основной миссией мирян стала «новая евангелизация» секулярного общества. Миссионерской природе Церкви, целям и направлениям совр. христ. миссии папа посвятил энциклику «Redemptoris missio» от 7 дек. 1990 г., где также повторил призыв к «новой евангелизации» народов и обществ, отошедших от христ. веры, и к неустанной проповеди Евангелия «ad gentes» — народам, где до сих пор христианство не получило распространения.

Браку и семейным отношениям, к-рые оставались одной из наиболее важных тем для И. П., было посвящено постсинодальное апостольское



обращение «Familiaris consortio», развивавшее соответствующие положения папской конституции II Ватиканского Собора «Gaudium et spes». В апостольском обращении подчеркнуто значение свободы и любви супругов как фундамента для построения христ. семьи и гармоничных семейных отношений, позволяющих преодолеть совр. социальные вызовы (тенденции к независимости супругов во взаимоотношениях, отрицание авторитета родителей, рост разводов, распространение аборт и контрацепции). Следуя курсу энциклики папы Павла VI «Humanae vitae», использование контрацептивных препаратов И. П. назвал «манипулированием человеческой сексуальностью», которое унижает брак и лишает супругов «всцелого дарования себя другому» (Familiaris consortio. 32). Папа подтвердил неизменность католич. учения о нерасторжимости брака, запретив вновь вступающим в брак разведенным католикам участвовать в таинстве Евхаристии и призвав их жить подобно брату и сестре. По поручению И. П. 22 окт. 1983 г. папский совет по делам семьи обнародовал «Хартию прав семьи», где провозглашались права человека на свободный выбор семейного положения, права супругов на создание семьи и решение о времени рождения и количества детей, преимущественные и неотъемлемые права родителей на воспитание ребенка, декларировалось уважение к человеческой жизни с момента зачатия. Апостольской конституцией «Magnum matrimonii sacramentum» от 7 окт. 1982 г. папа учредил при папском Латеранском ун-те папский ин-т исследований брака и семьи (см. в ст. *Институты и факультеты папские*). В 1979–1984 гг. И. П. во время общих еженедельных аудиенций провел 130 катехизационных бесед, посвященных «теологии тела» — рассмотрению христ. взгляда на человеческую сексуальность (впосл. изд. отдельной кн. «Mężczyzna i niewiastą stworzył ich», 1986).

Темам защиты человеческой жизни, ее достоинства и прав с момента зарождения до естественной смерти были посвящены инструкция Конгрегации вероучения «Donum vitae» от 22 февр. 1987 г. и энциклика папы «Evangelium vitae» от 25 марта 1995 г. В энциклике И. П. особо отметил глубокий нравственный упадок совр.

общества, где получила распространение «культура смерти» — стремление к успеху и материальному благополучию за счет избавления от любых проблем, связанных с заботой о детях, о больных, об инвалидах и о стариках, что выражается в распространении абортов, контрацепции, стерилизации, в требованиях законодательного разрешения *эвтаназии*. Для исследования и этического анализа проблем медицины и биоэтики 11 февр. 1994 г. И. П. основал папскую академию в защиту жизни (см. ст. *Академии папские*). В связи с ростом в кон. XX в. общественно-политических движений, основывавшихся на идеологии феминизма, в апостольском послании «Mulieris dignitatem» от 15 авг. 1988 г. И. П. счел нужным изложить взгляд на равное достоинство женщин и мужчин. Признав равные с мужчинами права женщин в социальной сфере, папа, основываясь на различии между муж. и жен. природой (особенно в свете материнства), назвал ошибочной совр. тенденцию к «маскулинизации» женщин, присвоению ими характерных муж. черт, противоположных жен. «своеобразию». Об особой роли женщины в жизни и миссии Церкви говорится и в апостольском послании «Ordinatio sacerdotalis» от 22 мая 1994 г., в котором папа подтвердил учение Церкви о предназначении священнического сана только для мужчин. Отдельные аспекты семейных отношений и разнообразного служения мирян в Церкви и в современном мире были затронуты в посланиях «К семьям» (от 2 февр. 1994), «К детям» (от 13 дек. 1994), «К женщинам» (от 29 июня 1995), «К людям искусства» (от 4 апр. 1999), «К пожилым людям» (от 1 окт. 1999). 1 окт. 1986 г. Конгрегация вероучения посланием «Homosexualitatis problema» осудила попытки оправдания *гомосексуализма*, заявив о его абсолютной недопустимости с нравственной т. зр. (AAS. 1987. Vol. 79. P. 543–554). 31 июля 2003 г. Конгрегация вероучения призвала исключить «всякую несправедливую дискриминацию» лиц, имеющих гомосексуальную направленность, но указала, что юридическое признание гомосексуальных союзов противоречит принципам защиты брака и семьи (AAS. 2004. Vol. 96. P. 41–49).

К числу нововведений, предложенных папой, относится проведение

Всемирных дней католич. молодежи (англ. World Youth Day), идея к-рых была высказана им во время международной молодежной встречи в Риме (30–31 марта 1985). При И. П. состоялись Всемирные дни католич. молодежи в Буэнос-Айресе (1987), Сантьяго-де-Компостеле (1989), Ченстохове (1991), Денвере (1993), Маниле (1995), Париже (1997), Риме (2000) и Торонто (2002), собиравшие от неск. сот тыс. до 5 млн участников со всего мира.

Для законодательного оформления реформы католич. образования, проведенной в соответствии с положениями декларации II Ватиканского Собора о христ. воспитании «*Gravissimum educationis*», папа издал апостольские конституции «*Sapientia christiana*» от 15 апр. 1979 г. и «*Ex corde Ecclesiae*» от 15 авг. 1990 г. В них было определено, что преподавание и исследования в католич. вузах должны проводиться в соответствии с научными методами и принципом академической свободы, но с уважительным отношением к христ. вероучению. Конституция «*Sapientia christiana*» предоставила возможность свободного поступления в католич. вузы всем, кто имеет среднее образование, независимо от вероисповедания и пола.

Развивая диалог с совр. наукой, 10 нояб. 1979 г. папа возглавил мероприятие в Папской АН по случаю 100-летия А. Эйнштейна, во время к-рых он выступил с инициативой пересмотра осуждения Г. Галилея, выразив надежду, что «теологи, ученые и историки, вдохновленные идеей подлинного сотрудничества, глубже изучат дело Галилея и, откровенно признав несправедливости, с какой бы стороны они ни исходили, положат конец недоверию, которое по-прежнему существует в сознании многих и мешает плодотворному взаимодействию науки и веры» (Discorsi dei Papi alla Pontificia Accad. d. Scienze (1936–1993). Vat., 1994. P. 165). Учрежденная папой 3 июня 1981 г. «комиссия по изучению дела Птолемея—Коперника» Папской АН 31 окт. 1992 г. представила И. П. доклад, открыто признавший «ошибку Церкви», допущенную при осуждении Галилея и его взглядов на устройство Солнечной системы. 22 окт. 1996 г. И. П. в обращении к пленарному заседанию Папской АН подтвердил положения энциклики папы Пия XII «*Humani generis*» (1950) от-





носителем теории эволюции Ч. Дарвина, где заявлялось о допущении Церковью гипотезы о происхождении тела человека от др. живых существ при условии, что позиция христ. теологии о сотворении Богом души человека остается неизменной (AAS. 1997. Vol. 89. P. 186–190). Отсутствие противоречий между верой и разумом и необходимость единства науки и религии И. П. особо подчеркнул в энциклике «*Fides et ratio*» от 14 сент. 1998 г.

Папа придавал особое значение наступлению нового тысячелетия и относил подготовку католической Церкви к «Великому юбилею 2000 г.» к главным целям своего понтификата. В апостольском послании «*Tertio millennio adveniente*» от 10 нояб. 1994 г. И. П. предложил богословско-пастырскую программу подготовки к «Великому юбилею 2000 г.», заключающуюся в т. ч. в усилении экуменической деятельности. Начало юбилея папа провозгласил буллой «*Incarnationis mysterium*» от 29 нояб. 1998 г., в к-рой указал на покаянную природу празднования юбилея и объявил о предоставлении *индульгенций*, восстановив их широкое употребление в Римско-католической Церкви. 12 марта 2000 г., в 1-е воскресенье Великого поста, во время мессы в соборе св. Петра И. П. впервые в истории возглавил церемонию покаяния за грехи, совершенные католич. Церковью в прошлом. Во время церемонии кардиналы и архиепископы Римской курии зачитали исповедание грехов «сынов Церкви», отнеся к ним «неевангельские методы служения Истине» (*инквизицию*, религ. войны, *крестовые походы*), расколы среди христиан, преследования евреев, нарушение мира между народами, презрение к правам, культурам и религиям народов мира, принижение достоинства женщин, злоупотребления в отношении детей и бедных. В ходе юбилейных торжеств И. П. совершил паломничество на гору Синай (24–26 февр.) и на Св. землю (20–26 марта), возглавил посвященное памяти христ. мучеников и исповедников XX в. экуменическое богослужение в рим. Колизее (7 мая), а также проведение отдельных праздничных мероприятий для представителей различных социальных групп. Чтобы побудить верующих к делам милосердия, 15 июня 2000 г. И. П. организовал обед с 200 рим. бедняка-



Иоанн Павел II, папа Римский,  
и кард. Йозеф Ратцингер.  
Фотография. 1978 г.

ми и бездомными, а 9 июля 2000 г. посетил рим. тюрьму «*Regina Coeli*». В 2000 г. в Риме побывало ок. 27 млн паломников, в т. ч. ок. 2 млн участников Всемирного дня молодежи. В апостольском послании «*Novo millennio ineunte*» от 6 янв. 2001 г., к-рым завершался «Великий юбилей 2000 г.», папа изложил «пастырский план на третье тысячелетие» для католич. Церкви: верность Евангелию и изучение Свящ. Писания, постоянное стремление к достижению личной святости, преодоление секуляризации совр. мира молитвой и «возрастанием в духовности» (через посещение воскресных месс, частые исповеди, совершение дел милосердия и благотворительности), экуменическое стремление к воссоединению с др. христ. конфессиями и продолжение межрелиг. диалога, участие в решении проблем экологии, мира и защиты прав человека.

И. П. во многом удалось преодолеть кризисные явления в Римско-католической Церкви после II Ватиканского Собора, что, однако, не привело к исчезновению противоречий и разделений внутри католич. Церкви. Одними из первых таких явлений, с к-рыми столкнулся И. П. после избрания на Папский престол, стали радикальные течения т. н. *освобождения теологии* в странах Лат. Америки, к-рые пытались соединить христ. вероучение с методологией диалектического материализма и теорией классовой борьбы К. Маркса. Во время визита в Мек-

сику в янв. 1979 г. папа отверг предложенный «теологией освобождения» образ Христа как революционера, боровшегося за социальную справедливость, указав, что политическое, экономическое и социальное освобождение не совпадает с христ. спасением. В нач. 80-х гг. XX в. конфронтация между сторонниками и противниками «теологии освобождения» усилилась и в ряде стран (особенно в Сальвадоре и Никарагуа) дошла до кровавых столкновений. В послании епископам Никарагуа от 29 июня 1982 г. И. П. осудил «народную церковь» — «базовые общины» (*Comunidades Eclesiais de Base*) сторонников «теологии освобождения», вышедшие из подчинения местного епископата. Папа запретил «теологам освобождения» католич. пресвитерам Ф. Карденалу, Э. Карденалу и М. д'Эското Брокману продолжать работу в сандинистском правительстве Никарагуа (они не подчинились требованию папы и в 1984 были отстранены от священнослужения). 4 марта 1983 г. при фактической поддержке сандинистского правительства многочисленная группа последователей «народной церкви» попыталась сорвать папскую мессу в Манагуа. Данные события во многом повлияли на выпуск Конгрегацией вероучения инструкции «*Libertatis nuntius*» от 6 авг. 1984 г. о некоторых аспектах «теологии освобождения», где ряд ключевых моментов этой богословской системы признавался несовместимым с католич. вероучением (AAS. 1984. Vol. 76. P. 876–909). В др. инструкции Конгрегации вероучения — «*Libertatis conscientia*» от 22 марта 1986 г. — о христ. свободе и освобождении офиц. социальное учение католич. Церкви было противопоставлено радикальным принципам «теологии освобождения» (AAS. 1987. Vol. 79. P. 554–599).

Папа упорядочил характерную для католич. Церкви послесоборного периода свободу в выражении богословских мнений, положив начало применению различных дисциплинарных санкций против католич. теологов, излагавших положения, противоречащие католич. вероучению. Значительную роль в интерпретации решений II Ватиканского Собора и формулировании позиции Папского престола по проблемам совр. теологии сыграл кард. Йозеф Ратцингер (с 19 апр. 2005



папа Римский Бенедикт XVI), назначенный И. П. 25 нояб. 1981 г. префектом Конгрегации вероучения. 3 апр. 1979 г. с одобрения папы Конгрегация вероучения осудила соч. «Quand je dis Dieu» (Когда я говорю «Бог», 1977) франц. доминиканца пресв. Ж. Пойе, в к-ром выражались сомнения в Искупительной Жертве Христа и Его Воскресении, всеобщем воскресении мертвых и реальном присутствии Христа в Евхаристии. После II Ватиканского Собора Пойе стал 1-м теологом, на которого вслед за осуждением книги было наложено взыскание в виде запрета публичного совершения богослужений и проповедей. В том же году конгрегация завершила рассмотрение дела швейцар. теолога пресв. Х. Кюнга, обвинявшегося в «отличных от вероучения Римско-католической Церкви взглядах» на единосущие Христа Богу Отцу, приснодевство Пресв. Девы Марии, пресуществление Св. Даров и папскую безошибочность (непогрешимость) в вопросах веры и морали. После отказа Кюнга пересмотреть свои взгляды 15 дек. 1979 г. Конгрегация вероучения декларацией «Christi Ecclesia» объявила, что в своих работах он «нарушил целостность истины католической веры», и лишила его звания профессора католич. теологии (AAS. 1980. Vol. 72. P. 92). В 1979–1986 гг. конгрегация проводила собеседования с голл. доминиканцем пресв. Э. Шиллебексом, одним из ведущих богословов II Ватиканского Собора. В кн. «Jesus: Het verhaal van een levende» (Иисус: история жизни, 1974) он развивал построения «Голландского катехизиса», отказавшись от буквального понимания приснодевства Богородицы и телесного воскресения Христа, а в книгах «Kerkelijk ambt» (Служение в Церкви, 1980) и «Pleidooi voor mensen in de Kerk» (Призвание в Церковь, 1985) предлагал протестант. толкование священства, допускавшее возможность совершения Евхаристии мирянами. После безуспешных попыток добиться от Шиллебекса согласования высказанных им утверждений с католич. вероучением 15 сент. 1986 г. кард. Й. Ратцингер опубликовал поддержанное И. П. заявление, в к-ром экклезиологические концепции Шиллебекса были названы «противоречащими учению Церкви» (AAS. 1987. Vol. 79. P. 221–223).

Руководствуясь пастырской направленностью II Ватиканского Собора, папа и кард. Й. Ратцингер старались, как правило, избегать жестких канонических прещений (отстранения от священнослужения, отлучения) по отношению к католич. теологам, ограничиваясь осуждением воззрений, несогласных с католич. вероучением и документами Папского престола, и лишением права преподавать католич. теологию (помимо Кюнга подобной мере были подвергнуты теологи амер. Ч. Карран, франц. Ж. Дюпюи, итал. Л. Сартори, нем. Э. Древерманн и др.). Тем не менее 6 янв. 1989 г. более 200 католич. теологов из Германии, Австрии, Швейцарии и Нидерландов подписали «Кёльнскую декларацию» (Kölner Erklärung), в к-рой изгнание «оппозиционных» теологов из католич. ун-тов и с фак-тов было названо «опасным вмешательством в свободу исследования», являвшуюся большим достижением II Ватиканского Собора. Теологи обвинили И. П. в авторитарных действиях и в попытке восстановить «римский централизм», подразумевая назначение на кафедры епископов, не получивших поддержки у местного духовенства. В «Кёльнской декларации» отрицалась обязанность католиков полностью следовать папским энцикликам и посланиям, особенно посвященным медико-антропологическим темам (напр., регулированию рождаемости). В 1989–1990 гг. солидарность с «Кёльнской декларацией» выразили 157 франц. и 63 итал. теолога. В ответ на эти выступления 24 мая 1990 г. кард. Й. Ратцингер издал инструкцию о призвании теолога «Donum veritatis», где подчеркнул, что свобода теологического исследования осуществляется в рамках веры Церкви, к-рую преподаватели богословия, философии и «дисциплин, имеющих отношение к вере и нравственности» декларируют при вступлении в должность «Исповеданием веры» и «Присягой на верность» (CIC. 833), поэтому они обязаны следовать не только «безошибочному учению Церкви», но и «обычному учительству», в т. ч. излагаемому папой и Конгрегацией вероучения (AAS. 1990. Vol. 82. P. 1550–1570). 30 мая 1997 г. И. П. утвердил «Agendi ratio» (обнародована 29 июня) — процедуру богословского анализа работ, положения к-рых вызывают подозрения в несоответствии като-

лич. вероучению (AAS. 1997. Vol. 89. P. 830–835). В процедуру включались длительная экспертиза, диалог с автором и его увещание; в случае непослушания и отказа пересмотреть признанные ошибочными положения допускалось применение разных канонических санкций, вплоть до отлучения в силу факта (latae sententiae) ереси, отступничества или раскола. 18 мая 1998 г. И. П. motu proprio «Ad tuendam fidem» внес в каноническое право нормы, обязывающие всех католиков принимать как «торжественное», так и «обычное учительство» Папского престола (CIC. 750 § 2; CCEO. 598 § 2). В большинстве случаев эти меры были проигнорированы католиками-«прогрессистами», продолжавшими требовать проведения радикальных изменений в католич. Церкви (отмены celibата, разрешения разводов, использования контрацепции, допущения женщин к рукоположению, упрощения богослужбных чинов и т. д.).

И. П. прилагал усилия к примирению с Папским престолом сторонников католич. *традиционализма*, основная часть к-рых была связана с движением архиеп. Марселя Лефевра и созданного им Священнического братства св. Пия X. Католики-традиционалисты отказывались принимать богослужбные реформы II Ватиканского Собора (введение новых богослужбных чинов и употребление в них национальных языков) и критиковали его доктринальные положения (коллегиальность в управлении Церковью, экуменизм и межрелиг. диалог, открытость совр. миру, учение о религ. свободе, гуманизме, достоинстве и правах личности). После письменных консультаций с епископами о проблемах реализации литургической реформы папа разрешил предоставлять *индульт* на служение мессы «по тридентскому обряду» для групп традиционалистов при условии признания ими правильности нового чина мессы (циркуляр Конгрегации богослужения «Quattuor abhinc annos» от 3 окт. 1984). В 1979–1988 гг. между Папским престолом и Лефевром проводились переговоры, в т. ч. с участием кард. Й. Ратцингера, о нормализации канонического положения «приверженных традиции» католиков. Однако 30 июня 1988 г. Лефевр и бывш. еп. Кампуса (Бразилия) Антонио де Кастро Майер совершили







без папского мандата рукоположение 4 епископов, что было расценено И. П. как «схизматический акт». 1 июля префект Конгрегации по делам епископов кард. Бернарден *Ianßen* издал декрет «*Dominus Marcellus Lefebvre*», объявлявший об отлучении епископов-традиционалистов и всех поддерживающих их католиков. 2 июля И. П. опубликовал *motu proprio* «*Ecclesia Dei adflicta*», обвинив сторонников Лефевра в «неполном и внутренне противоречивом понимании Предания», отрицании его живого характера и преемственности, существующей в учении II Ватиканского Собора. Тем же документом папа создал специальную папскую комиссию «*Ecclesia Dei*», под руководством к-рой в посл. были открыты неск. орг-ций, объединивших клириков и монашествующих, «привязанных к некоторым старым литургическим и дисциплинарным формам латинской традиции» (Священническое братство св. Петра, Братство св. Винсента Феррера, Ин-т Христа-Царя, Ин-т св. Филиппа Нери и др.). 18 янв. 2002 г. папа учредил *Вианния святого Жана Мари апостольскую администрацию* для клириков-традиционалистов из еп-ства Кампус, пожелавших вернуться в «полное общение» с Римско-католической Церковью с сохранением дореформенного чина богослужения.

**Социальное учение.** Важный вклад в обновление и развитие социального учения католич. Церкви И. П. внес изданием 3 энциклик, полностью посвященных вопросам социальной жизни: «*Laborem exercens*» от 14 сент. 1981 г., «*Sollicitudo rei socialis*» от 30 дек. 1987 г. и «*Centesimus annus*» от 1 мая 1991 г. Отдельные аспекты социальных, политических и этических проблем совр. общества затрагивались папой и в др. энцикликах (особенно в «*Veritatis splendor*» от бавг. 1993 и «*Evangelium vitae*» (1995)), а также в апостольских посланиях, в выступлениях и в др. документах Папского престола. Особенности социального учения И. П. стали привнесение им принципов персонализма и христ. гуманизма в рассмотрение социальных вопросов, а также обращение к широкому спектру проблем совр. человечества. И. П. отошел от использования традиц. для католич. теологии понятия *естественного права*, фактически заменив его концепцией прав человека, про-

истекающих из достоинства человеческой личности, а потому всеобщих, неприкосновенных и неотчуждаемых (Послание ко Всемирному Дню мира 1999 — AAS. 1999. Vol. 91. P. 379).

Повторяя в энциклике «*Laborem exercens*» мн. положения, высказанные его предшественниками на Папском престоле, о необходимости борьбы с безработицей, о правах рабочих, в т. ч. на организацию свободных профсоюзов, о должной организации условий труда и его справедливом вознаграждении, И. П. останавливает внимание на человеческом труде как на основном «ключе» к «социальному вопросу» (*Laborem exercens*. 3), подчеркивает личностный аспект труда как проявления человеком его творческой сущности, являющейся частью образа Бога Творца в человеке (*Ibid.* 4). Призванный к труду, всякий человек в нем «как бы продолжает делание Самого Творца Вселенной» (*Ibidem*), а христианин — «хотя бы отчасти соединяется со Крестом Христовым, начинает нести этот Крест, приобретая к искуплению Христа» (*Ibid.* 27), Который, «будучи Богом, стал во всем подобен нам и посвятил большую часть Своей жизни работе за столярным верстаком, то есть физическому труду», явив этим «Евангелие труда» (*Ibid.* 6). Через труд, каким бы он ни был, физический или умственный, человек реализует «его человеческую природу и присущее ему в силу его человеческой природы призвание стать личностью» (*Ibidem*). Папа заявил о приоритете «труда» над «капиталом», т. е. над средствами производства (*Ibid.* 12), и осудил позицию «экономизма», оценивающую человеческий труд исключительно с т. зр. его экономической целесообразности (*Ibid.* 13), затронув т. о. одну из причин совр. безработицы — механизацию труда и усовершенствование техники, благодаря к-рым повышается производительность производства, но сокращаются рабочие места. Вопрос о собственности на средства производства, ключевой в противостоянии капиталистической и социалистической систем, И. П. также решает с персоналистических позиций. Поскольку труд неотделим от «капитала», трудящийся имеет законное право не только получать вознаграждение за работу, но и участвовать в управлении производством или по крайней мере в распределении

прибыли предприятий, т. к. рабочий «желает, чтобы плоды его труда были полезны и ему и другим». Участвуя в процессе труда, «он также желает принять на себя часть ответственности, почувствовать себя творцом в том труде, который выполняет» (*Ibid.* 14–15).

Критику несовершенства капиталистической и социалистической систем И. П. продолжил в энциклике «*Sollicitudo rei socialis*», посвященной 20-летию энциклики папы Павла VI «*Populorum progressio*» (1967). Папа пересматривает понятие прогресса, или развития, призывая не ограничивать его «удовлетворением материальных потребностей посредством увеличения количества товаров», но учитывать и его нравственную составляющую — заботу «об общем благе всего человечества, то есть беспокойство о духовном и гуманном развитии всех людей», стремление к «более совершенной справедливости» (*Sollicitudo rei socialis*. 10). С т. зр. И. П., происшедшие с 1967 г. изменения в мире свидетельствуют о том, что надежды папы Римского Павла VI на «прогресс народов» не оправдались (*Ibid.* 13). «Регресс» проявляется в войнах и гонке вооружений, «главных врагах всестороннего развития народов» (*Ibid.* 10), в увеличении материального неравенства между народами «развитого Севера» и «развивающегося Юга», которое сопровождается расхождением в уровне культуры и грамотности, в жилищном кризисе, вызванном урбанизацией, и в безработице — явлениях, характерных не только для развивающихся, но и для развитых стран. Неэффективная система международных кредитов для помощи развивающимся странам тормозит их развитие из-за увеличивающейся задолженности (*Ibid.* 14–19). Анализируя причины «регресса», И. П. делает вывод о главной роли политического и геополитического противостояния «Востока» и «Запада», «двух различных концепций самого развития людей и народов, из которых каждая не является совершенной и требует радикальной корректировки» (*Ibid.* 20). И. П. критикует как «либеральный капитализм», так и «марксистский коллективизм» за стремление к всемирному доминированию, за свойственный им отказ от признания права каждой нации на самостоятельность и собственную идентичность (*Ibid.* 20–24). Однако



социальное учение католич. Церкви не представляет собой «третьего пути» или альтернативы др. социальным теориям. Социальное учение католич. Церкви не может предложить к.-л. «технических решений» проблем развития, т. к. оно является не идеологией, но морально-теологическим анализом социальных реальностей, согласно к-рому выносятся суждения об их соответствии «линии евангельского учения о человеке» (Ibid. 41). По мнению И. П., недостаточный прогресс народов проистекает из отсутствия нравственных установок в социально-экономической и политической деятельности: напр., превращение «людей в рабов «обладания» и немедленного удовлетворения своих желаний» в т. н. обществе потребления приводит к тому, что «имеющийся предмет, уже превзойденный другим, более совершенным, откладывается без учета его вероятной постоянной ценности для владельца или для другого, более бедного человека» (Ibid. 27). Нравственное совершенствование общества позволяет преодолеть эти препятствия на пути развития. Прибегая к солидаризму, традиц. принципу католич. социального учения, И. П. преобразует его в понятие «солидарность». Солидарность происходит из самого факта взаимозависимости людей и является моральным и социальным ответом на проблемы человечества. Солидарность рассматривается как добродетель и стремление действовать ради общего блага, ибо «все блага этого мира предназначены всем людям» (Ibid. 38–40).

Отказ от формулировки католической Церковью социальных моделей и конкретных решений социальных проблем был вновь обозначен И. П. в энциклике «*Centesimus annus*», выпущенной к 100-летию энциклики «*Rerum novarum*» (1891) папы Римского Льва XIII. Социальное учение католич. Церкви есть лишь «необходимый и идеальный ориентир»: признавая положительные стороны рынка и предпринимательства одновременно с правом трудящихся на «полное уважение их достоинства и на большее участие в жизни предприятия», католич. Церковь призывает всех стремиться к «общему благу» (*Centesimus annus*. 43). Приветствуя крах коммунистической идеологии, папа отверг утверждение того, что «поражение «реального социализма» якобы делает

капитализм чуть ли не единственной моделью экономической организации» (Ibid. 35). И. П. подчеркнул, что правительства капиталистических стран обязаны внести изменения и в «победившую» модель социально-экономического устройства, преодолеть ее негативные стороны на основе принципа христ. солидарности и взаимопомощи. Папа выразил готовность поддержать «капитализм» и «свободную экономику» как систему, где признается свобода творческой деятельности человека, но он осудил такую систему «капитализма», при к-рой свобода в экономической области юридически и этически не регулируется и не служит целостной человеческой свободе (Ibid. 42). Обстоятельному анализу папа подверг общество потребления, назвав «явление широкого потребительства» проблемой и угрозой для зап. цивилизации, т. к. в таком обществе человек «заботится исключительно или преимущественно о том, чтобы иметь, и о своем удовольствии», становясь «более неспособным господствовать над своими инстинктами и своими страстями и упорядочивать их путем послушания истине» (Ibid. 41). Зап. общество также должно измениться и соответствовать нормам справедливости и морали, уважать и сохранять права человека, к к-рым папа отнес право на жизнь, «неотъемлемой частью которого является право развиваться в чреве матери после зачатия», «право жить в единой семье и в нравственной среде, способствующей развитию личности; право развивать разум и свободу в поисках и познании истины; право участвовать в труде и использовать в полной мере блага земли и зарабатывать этим трудом на жизнь себе и своим близким; право свободно создавать семью, не препятствовать рождению детей и воспитывать их, ответственно распоряжаясь своей сексуальностью» (Ibid. 47).

В «*Centesimus annus*» И. П. предложил новый взгляд на традиц. вопросы католич. социального учения. Подтверждая право частной собственности как «лежащее в основе независимости и развития человеческой личности» (Ibid. 30), папа связывает его с вопросом о происхождении благ, к-рые «поддерживают жизнь человека, удовлетворяют его потребности и являются объектом его прав». Собственность на землю оправданна, но «блага земли»

являются основным и принадлежащим всем источником удовлетворения потребностей человека. И. П. обращает внимание на возрастающее значение прав собственности на новые технологии, знания и умения. На этом праве «базируется богатство промышленно развитых стран в гораздо большей степени, чем на владении природными ресурсами» (Ibid. 32), в то время как «у бедных к недостатку материальных благ добавился недостаток знаний и умения, который мешает им преодолеть состояние униженной подчиненности» (Ibid. 33). Как и остальные ресурсы, технологии и знания предназначены для всех в силу общественного характера труда, поэтому долг справедливости и истины требует, чтобы нуждающимся оказывалась помощь в приобретении знаний, это позволит им «развивать способности для лучшей оценки их возможностей и ресурсов» (Ibid. 34). Главным же ресурсом человека наряду с землей, с т. зр. И. П., является сам человек: «...именно его разум позволяет раскрыть производительный потенциал земли и многообразные способы, какими могут быть удовлетворены человеческие потребности» (Ibid. 32). Исходя из этого, вместе с функцией прибыли «как показателя нормального хода дел на предприятии», эффективность производства должна определяться человеческими и нравственными факторами, дабы люди, «составляющие самое драгоценное достояние предприятия», не были унижены и оскорблены в их достоинстве (Ibid. 35).

Говоря о правовом гос-ве и верховенстве закона, И. П. останавливается на проблеме тоталитаризма «марксистско-ленинской формы», основной особенностью к-рого было отрицание трансцендентной истины, что привело к эгоистическому взгляду на человека, использовавшегося для самоутверждения власти. Но с крушением «коммунистического тоталитаризма» тоталитарные тенденции могут проявляться в тех демократических формах, где не признаются объективные ценности и критерии добра и зла. Попытки построения секулярного демократического гос-ва на основе философии агностицизма или «скептического релятивизма» осуждаются папой, т. к. под видом «определения истины большинством» или ее измене-





ния в соответствии с различными политическими тенденциями демократия «легко превращается в открытый или скрытый тоталитаризм» (Ibid. 46). Согласно И. П., «подлинная демократия возможна только в правовом государстве и на основе истинной концепции человеческой личности», утверждаемой Церковью (Ibidem).

Опасность слияния совр. форм демократии с «этическим релятивизмом», к-рый «оставляет жизнь гражданского общества без постоянной нравственной исходной точки и радикально лишает ее способности видеть истину», была рассмотрена И. П. в энциклике «*Veritatis splendor*», где излагается католич. учение о соотношении свободы человека с объективным моральным законом. Отвечая на упреки сторонников антиклерикализма и секуляризма по поводу вмешательства Церкви в «автономию» общественных дел, папа заявил, что защита Церковью универсальных и неизменных нравственных норм «не имеет целью подавлять человека, а должна служить его истинной свободе: так как не существует свободы вне истины или вопреки ей, следует признать, что категорическая, то есть не идущая ни на какие уступки или компромиссы, защита абсолютно не подлежащих передаче требований, вытекающих из личного достоинства человека, является путем к свободе и условием самого ее существования» (*Veritatis splendor*. 96). Энциклика «*Evangelium vitae*» вновь рассматривает проблему абсолютизации свободы в совр. обществе в контексте осуждения легализации абортов и эвтаназии. По мнению И. П., происходит деформация основ демократии, к-рая предает собственные принципы, провозглашая права человека и ценность его жизни, но нарушая и попирая «само право на жизнь», «особенно в наиболее важные для человека моменты его существования, такие как рождение и смерть» (*Evangelium vitae*. 18). Т. о. демократия становится тоталитарной системой, а гос-во превращается в тиранию, хотя при этом создается иллюзия соблюдения правозаконности, т. к. законы о прерывании беременности и об эвтаназии принимаются демократическим путем. Называя это «трагической подделкой правозаконности», папа формулирует тезис, что демократический идеал может считаться таковым

«только тогда, когда признает и охраняет достоинство каждой личности» (Ibid. 20). Поэтому совр. кризис демократии может быть преодолен лишь при условии, что в основу демократического устройства будет положено не временное меняющееся общественное большинство, а объективный нравственный закон (Ibid. 72).

Для содействия изучению экономических, политических и юридических наук и развития социального учения католич. Церкви на основе научных данных с учетом постоянно меняющихся условий совр. общества 1 янв. 1994 г. *motu proprio* «*Socialium scientiarum*» И. П. учредил Папскую академию общественных наук. По поручению папы в 2004 г. папский совет по справедливости и миру выпустил «Компендиум социального учения Церкви» (изд. на рус. яз.— М., 2006).

**Католический экуменизм при И. П.** Уже в кн. «Основы обновления» (1970) буд. папа Римский давал высокую оценку декрету II Ватиканского Собора об экуменизме «*Unitatis redintegratio*» и говорил о необходимости поиска «утраченного единства» Церкви совместно с «отделенными братьями» (*Aux sources du renouveau*. 1981. P. 258). Понимая под экуменической деятельностью «открытость, сближение, готовность к диалогу, общие поиски правды во всей полноте евангельско-христианского духа» (*Redemptor hominis*. 6), И. П. продолжил линию Римских пап Иоанна XXIII и Павла VI по развитию взаимоотношений с др. христ. Церквями и общинами.

По предложению И. П. папский совет по содействию христ. единству пересмотрел и 25 марта 1993 г. представил новую редакцию «Правил по применению принципов и норм по экуменизму» (изд. на рус. яз.— Ватикан, 1993. М., 2006), созданных в 1967–1970 гг. как основополагающий документ для католического экуменизма. Документ уточнял и регламентировал возможные случаи «общения в таинствах» (лат. *communicatio in sacris*) в процессе экуменического диалога и устанавливал новые принципы «смешанных браков» между католиками и христианами др. конфессий. «Правилами...» повторялась закреплённая в Кодексе канонического права 1983 г. возможность католика принимать таинства Евхаристии, Покаяния и Елеосвящения в Вост. Церк-

ви, «когда этого требует необходимость или к этому склоняет подлинная духовная польза» (СІС. 844 § 2), но предписалось учитывать существующие в Поместных Православных Церквях требования и воздерживаться от причащения, «если данная Церковь допускает к причастию только своих верующих» (Правила. 124). Католич. служителям разрешалось допускать к этим таинствам правосл. верующих как в случае «опасности смерти» и «острой необходимости» (СІС. 844 § 4), так и в случае обращения православных «по собственной инициативе», при условии их должной подготовки (Правила. 125). Имеющие действительное крещение протестанты могут быть допущены к Евхаристии, Покаянию и Елеосвящению, если исповедуют католич. веру в эти таинства (Там же. 131), при этом правящие епископы и епископские конференции могут устанавливать и иные нормы (Там же. 130). В случае «смешанных браков» от каждого из супругов требуется взаимное «уважение свободы совести»; супруг, не являющийся католиком, может не давать ранее требовавшегося обещания воспитать детей в католич. вере (Там же. 150).

25 мая 1995 г. папа выпустил энциклику «*Ut unum sint*», посвященную экуменическому диалогу со времени II Ватиканского Собора. К числу безусловных успехов И. П. отнес тот факт, что он стал «настоятельной потребностью» для католич. Церкви, где были созданы особые комиссии по экуменическому диалогу при епископских конференциях и отдельных диоцезах. По мнению папы, Римско-католическая Церковь в этот период смогла преодолеть изоляционизм по отношению к др. христианам, благодаря чему выражение «разделенные братья» постепенно заменяется на словосочетания «другие христиане», «иные крещеные», «христиане других общин» (*Ut unum sint*. 42). Папа высоко оценил конкретные изменения и в др. христ. Церквях и общинах, происшедшие благодаря диалогу: взаимное признание действительности крещения, выработка совместными богословскими комиссиями общего понимания отдельных аспектов христ. вероучения, переосмысление у нек-рых протестантов значения служения Евхаристии (Вечери Господней), создание экуменических переводов Библии, обсуждение «проблем призвания





человека, свободы, справедливости, мира и будущего на земле», взаимопомощь христ. общин. В энциклике подчеркнута признание католиками присутствующих у др. христиан «отдельных элементов освящения и истины», к-рые, с т. зр. папы, составляют «объективную основу для общения, пусть несовершенного, но существующего» между католич. Церковью и др. христианами (Ibid. 11). Особую роль в признании этих элементов сыграли «свидетельства, которые несут Богу и Христу другие христиане», в т. ч. их мученичество и исповедничество за Христа во время гонений XX в. (Ibid. 48). Этот «общий и единый для всех нас мартиролог... мучеников нашего века» является для И. П. свидетельством того, что «на глубинном уровне Бог сохраняет между крещеными общение в следовании высшему требованию веры, проявляющемуся в жертвовании своей жизнью» (Ibid. 84). Папа представил путь развития экуменического диалога как дальнейшее разрешение вероучительных расхождений, избавление от «закоренелых недоразумений, унаследованных от прошлого, неверных интерпретаций и предубеждений», совместный пересмотр прошлого и «очищение исторической памяти» (Ibid. 2). Понимая конечную цель экуменического движения как «восстановление полного и зримого единства всех крещеных», выраженное совместным совершением Евхаристии (Ibid. 77), И. П. изложил католический взгляд, согласно к-рому достижение единства будет ознаменовано восстановлением общения «отдельных Церквей с Римской Церковью и их епископов — с Римским епископом» (Ibid. 97). Поэтому одной из главных тем для последующего экуменического диалога является служение Римского епископа как «зримое знамение и залог единства» (Ibid. 88), его власть и авторитет, «без которых это предназначение было бы иллюзорным» (Ibid. 94), изучение «церковных структур» неразделенной Церкви 1-го тысячелетия, особенностью которых было обязательное общение с епископом Рима (Ibid. 55).

В одобренной папой декларации Конгрегации вероучения «*Dominus Iesus*» от 6 авг. 2000 г. изложены доктринальные принципы католич. экуменизма и межрелиг. диалога, а также указаны ошибочные с т. зр. католич. вероучения взгляды, порождае-

мые совр. релятивистским образом мышления и философией (рационализм, субъективизм, отрицание существования абсолютной истины). Документ подтвердил веру католич. Церкви в необходимость миссионерства, к-рому она побуждается полнотой и окончательным характером Откровения Иисуса Христа. Поэтому христианство не может быть «дополнено» или уравнено с др. религиями, а имеющиеся в них «положительные фигуры и элементы» должны изучаться богословием с позиции тайны замысла Бога по спасению рода человеческого (*Dominus Iesus*. 14). Из единственности и всеобщности спасительного посредничества Господа Иисуса Христа необходимым образом вытекает единственность основанной Им Церкви — мистического Тела Христова. Декларация подтвердила учение II Ватиканского Собора о том, что эта Церковь «пребывает [*subsistit in*] в Католической Церкви», но вне Ее могут быть «многие начала освящения и истины» (*CVatII*. LG. 8); употребление слова «*subsistit*» (а не «*est*» — есть) является указанием на единственность «субстанции» истинной Церкви, вне к-рой находятся только «элементы Церкви» (*Dominus Iesus*. 16) — напр., апостольское преемство и таинства в Вост. Церквях, крещение в протестант. «церковных общинах». Эти «элементы Церкви» действительны в отделенных от Папского престола Церквях и общинах в силу того, что они являются элементами католич. Церкви (Ibid. 17).

**Отношениям с Поместными Православными Церквями** И. П. уделял особое внимание на протяжении всего понтификата. Первый экуменический визит папа нанес 29–30 нояб. 1979 г. К-польскому Патриарху *Димитрию I*, с к-рым была достигнута договоренность об учреждении Смешанной международной комиссии по богословскому диалогу между Римско-католической и Православной Церквями. Высокая оценка этого визита была сформулирована И. П. 31 мая 1980 г. в Париже, во время выступления перед представителями христ. конфессий: «Как христианам, скажу даже, как католикам, нам невозможно дышать одним легким; надо иметь два легких — восточное и западное» (Единство в многообразии. 1993. С. 78).

В 80-х гг. XX в. Смешанная богословская комиссия, в состав к-рой

входили представители большинства Поместных Православных Церквей, провела 5 пленарных сессий и приняла 3 основных документа, в которых признавалось общее понимание природы таинств Евхаристии и Священства и взаимосвязи веры и таинств (подробнее см. в ст. *Диалоги богословские Русской Православной Церкви*). В этот период установился обычай обмена делегациями между Папским престолом и К-польским Патриархатом для участия в праздничных мероприятиях, посвященных дням памяти апостолов Петра и Павла в Риме (29 июня) и ап. Андрея в Стамбуле (30 нояб.). В мае 1983 г. Ватикан посетил Антиохийский Патриарх *Игнатий IV*. 3–7 дек. 1987 г. папа принял в Ватикане прибывшего с ответным визитом Патриарха Димитрия, в ходе к-рого была подписана совместная декларация об осуждении прозелитизма и готовности к совместной работе в области защиты прав человека. В знак единства апостольской веры И. П. и Патриарх Димитрий прочитали на греч. языке Символ веры без *Filioque*.

Происшедшее в кон. 80-х гг. в странах Вост. Европы и особенно в Украинской ССР возрождение структур греко-католических Церквей, сопровождавшееся захватами правосл. храмов и притеснением верующих, осложнило православно-католич. диалог, приостановленный Поместными Православными Церквями по инициативе РПЦ. И. П. выразил по этому поводу сожаление, но назвал «нормализацию жизни» греко-католич. Церквей «исправлением допущенной несправедливости» и их «естественным возвращением к открытой церковной жизни после гонений», призвав возобновить диалог «братским разрешением спора в духе справедливости, любви и прощения» (Послание епископам европейского континента от 31 мая 1991 // Единство в многообразии. 1993. С. 221). Считая возможным продолжение сотрудничества с правосл. Церквями в области совр. европ. евангелизации, И. П. пригласил правосл. Церкви прислать делегатов на специальную ассамблею синода католич. епископов Европы (28 нояб. — 14 дек. 1991). Однако 8 окт. 1991 г. Свящ. Синод РПЦ отклонил приглашение папы, указав на невозможность совместного обсуждения вопросов миссии и евангелизации в условиях, «когда у нас дома уже







практически создаются параллельные миссионерские структуры... Наше участие в этих дискуссиях в Риме носило бы двусмысленный характер... Мировое же христианское общественное мнение было бы введено в заблуждение относительно подлинного характера взаимоотношений между нашими Церквями в данный момент» (Заявление о специальной ассамблее Синода епископов Римско-Католической Церкви по Европе // ЖМП. 1992. № 1. С. 11–12). Решение РПЦ было поддержано др. правосл. Церквями, и для изложения правосл. позиции К-польский Патриарх *Варфоломей I* направил на открытие синода экзарха Юж. Европы Итальянского митр. Спиридона (Папагеорги), выступившего с речью, в к-рой напряженность в православно-католич. отношениях была объяснена насильственными действиями греко-католиков на Украине и в Румынии, а также увеличением католич. структур в странах с преимущественно правосл. населением, что вызывало подозрения в стремлении к прозелитизму и означало отход от братских принципов православно-католич. отношений, выработанных в последние годы.

В качестве условия для возобновления полноценного диалога правосл. Церкви предложили совместное обсуждение проблемы униатства, состоявшееся на 6-й и 7-й пленарных сессиях Смешанной богословской комиссии, по итогам которых 23 июня 1993 г. был принят т. н. Баламандский документ о неприемлемости прозелитизма и униатства как методов поиска единства между «Церквями-сестрами». Баламандский документ не привел к изменениям в деятельности греко-католич. Церквей и прекращению случаев католич. прозелитизма на канонических территориях Поместных Православных Церквей.

Желая возобновить полноценные межхрист. связи с правосл. Церквями (в т. ч. в связи с подготовкой к «Великому юбилею 2000 г.», во время к-рого папа надеялся на «воссоединение Церквей»), незадолго до публикации энциклики «*Ut unum sint*» И. П. выпустил апостольское послание «*Oriente lumen*» от 2 мая 1995 г., к-рым призвал католиков лат. обряда изучать духовное богатство восточнохрист. традиции, сохраняемой как «православными братьями и сестрами», так и католиками вост.

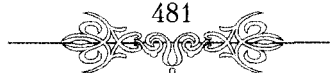
обрядов. В послании признавалась «существующая в данный момент определенная напряженность между Римской Церковью и некоторыми Церквями Востока» (*Oriente lumen*, 23), предлагалось простить «взаимные обиды» и вернуться к диалогу, дабы «превзойти уже достигнутую степень общения» (*Ibid.* 17). В знак готовности к нормализации православно-католических отношений 27–30 июня того же года папу посетил К-польский Патриарх Варфоломей, с к-рым 29 июня И. П. подписал совместную декларацию, призывавшую католиков и православных к построению новых отношений братства и активного сотрудничества.

Для решения проблем между Римско-католической Церковью и РПЦ 21 июня 1997 г., во время проведения II Европейской межхристианской ассамблеи, планировалась рабочая встреча между И. П. и Патриархом Московским и всея Руси *Алексием II* в Граце (Австрия). В процессе подготовки текста совместной декларации из него по настоянию Папского престола были удалены фразы об осуждении прозелитизма и униатства, в связи с чем 10 июня Свящ. Синод РПЦ решил перенести встречу на неопределенный срок (ЖМП. 1997. № 7. С. 4–5). Комментируя в интервью корреспонденту ИТАР–ТАСС это решение, председатель ОВЦС МП Смоленский и Калининградский митр. *Кирилл (Гундяев)*; с 1 февр. 2009 Патриарх Московский и всея Руси) отметил, что встреча глав двух Церквей «будет плодотворной только тогда, когда будут решены 2 важных вопроса: защита законных интересов православных людей на Западной Украине и отказ от прозелитизма в любой форме».

Способствуя процессам европ. интеграции, И. П. посетил неск. стран Вост. Европы, где большинство населения исповедует Православие. 7–9 мая 1999 г. по приглашению румын. властей и с согласия *Румынской Православной Церкви* папа с офиц. визитом прибыл в Румынию. Его принял Румынский Патриарх *Феоктист*, выразивший надежду на то, что приезд И. П. станет новым этапом православно-католич. диалога. 7–13 окт. 2002 г. Патриарх *Феоктист* совершил ответный визит в Рим и участвовал в открытии мемориала «Новые мученики» в базилике Сан-Бартоломео аль Изола, посвященного

правосл., католич. и протестант. мученикам XX–XXI вв., жертвам нацизма и коммунистического тоталитаризма. Папа и Патриарх подписали декларацию о совместной работе по евангелизации совр. мира и приверженности целям экуменизма. 8–9 нояб. 1999 г. по пути из Индии И. П. по приглашению груз. властей посетил Грузию. Предстоятель *Грузинской Православной Церкви* Католикос-Патриарх *Илия II* встретился с папой, но не допустил его в алтарь кафедрального собора *Светицховели* и запретил своей цастве причащаться за папской мессой во Дворце спорта в Тбилиси.

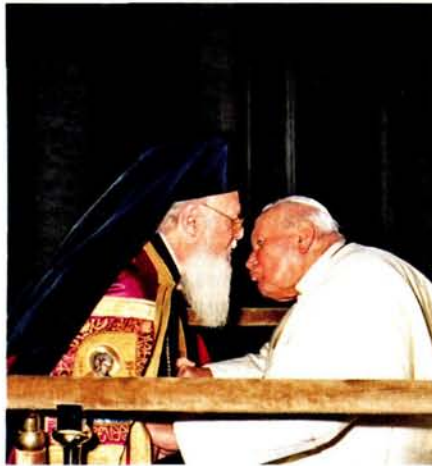
В рамках юбилейного паломничества «по стопам ап. Павла» (4–9 мая 2001) И. П. посетил Грецию, Сирию и Мальту. Несмотря на протесты значительной части греч. духовенства, монахов Св. Горы *Афон* и мирян, требовавших от греч. властей отмены папского визита, предстоятель *Элладской Православной Церкви* Архиепископ Афинский *Христодул* счел нужным встретиться с И. П., отметив в приветственном обращении, что такая позиция правосл. верующих является действенной проверкой «очищения исторической памяти», о которой говорил папа. Архиепископ объяснял негативное отношение как следствие «небратолюбивого поведения» и глубоких ран, некогда нанесенных Римско-католической Церковью правосл. народу Греции. В ответной речи И. П. признал «груз противоречий прошлого и настоящего», к-рый должен быть преодолен в духе взаимной любви, и выразил «глубокое сожаление» в связи с захватом крестоносцами К-поля в 1204 г. и завоеванием ими Греции, прося Бога «залечить раны, от которых по-прежнему страдает сердце греческого народа». В совместной декларации папы Римского И. П. и Архиепископа Афинского и всей Эллады *Христодула*, провозглашенной 4 мая 2001 г. на афинском холме *Ареопаг*, осуждалось «любое применение насилия, прозелитизма и фанатизма во имя религии», а также выражалась обеспокоенность последствиями совр. техногенной цивилизации, социальной несправедливостью, войнами, терроризмом и насилием в мире. Касаясь проблем европ. интеграции, главы Церквей отметили опасность полной секуляризации европ. стран, знаком к-рой стал отказ от упоминания христ. наследия Европы при



составлении Конституции Евросоюза, и призвали внести в ее текст фразы о «христианских корнях Европы и ее христианской душе» (AAS. 2001. Vol. 93. P. 511–513).

Нормализация православно-католич. связей была осложнена посещением И. П. Украины в июне 2001 г. вопреки позиции РПЦ и без приглашения со стороны Предстоятеля *Украинской Православной Церкви* митр. Киевского и всея Украины *Владимира (Сабодана)*. В условиях отсутствия богословского диалога между Церквями папа продолжал развивать межхрист. связи для совместного обсуждения совр. проблем, стоящих перед человечеством. 24 янв. 2002 г. в Ассизи (Италия) был проведен «День молитвы о мире во всем мире»; рассматривая это мероприятие как важную миротворческую инициативу Папского престола, в нем приняли участие К-польский Патриарх Варфоломей, Антиохийский Патриарх Игнатий, Архиепископ Тиранский и всей Албании *Анастасий*, представители др. Поместных Православных Церквей. РПЦ представляли Волоколамский и Юрьевский митр. *Питирим (Нечаев)*, Корсунский еп. *Иннокентий (Васильев)* и еп. Керченский *Иларион (Алфеев)*. Во время приема делегации РПЦ папа высказал пожелание встретиться с Патриархом Алексием II для передачи чтимого списка Казанской иконы Божией Матери из папской капеллы. В ответ еп. Иларион изложил т. зр. Свящ. Синода, что в условиях неудовлетворительных двухсторонних отношений встреча папы и Патриарха будет возможна только после обсуждения проблем прозелитизма и униатства, а также признания их недопустимости.

Как «вызов, брошенный Православию», резко обостривший отношения между католич. Церковью и РПЦ, было воспринято Патриархом Алексием II и Свящ. Синодом РПЦ принятое 11 февр. 2002 г. папой без предварительного обсуждения с Московским Патриархатом решение преобразовать апостольские администрации в России в полноценные католич. еп-ства, объединив их в провинцию с центром (митрополией) в Москве. Свидетельством ослабления экуменических контактов между католич. и правосл. Церквями стал сдержанный прием папы во время визита в Болгарию (23–26 мая 2002) Предстоятелем *Болгар-*



Иоанн Павел II, папа Римский,  
и Патриарх К-польский Варфоломей.  
Фотография. 2004 г.

*ской Православной Церкви* Болгарским Патриархом *Максимом*, заявившим в приветственной речи о необходимости «познания истины, сохраненной и проповедуемой единственно в Святой Православной Церкви». По решению Болгарской Патриархии папа не был приглашен 24 мая на патриаршее богослужение в кафедральном соборе Софии в день равноапостольных Кирилла и Мефодия.

Воспользовавшись участием Патриарха Варфоломея в Международном экологическом симпозиуме в Венеции по проблемам Адриатического м., 10 июня 2002 г. И. П. посредством телемоста подписал с ним совместную декларацию о христ. обязанности защиты окружающей среды. В совместной декларации И. П. и Патриарха Варфоломея, принятой в Ватикане 29 июня 2004 г., особое внимание было обращено на глобальные вызовы совр. общества, проблемы европ. интеграции и необходимости общей работы по «новой евангелизации» Европы. Во время встречи с Патриархом папа призвал возобновить работу Смешанной богословской комиссии, в т. ч. для изучения и решения экуменических и исторических проблем обеими Церквями. В качестве знака «доброй воли» в авг. 2004 г. И. П. через кард. Вальтера *Каснера* (председателя папского совета по содействию христ. единству в 2001–2010) передал РПЦ «ватиканский» список Казанской иконы Божией Матери. Свидетельствуя о стремлении католиков преодолеть ошибки в отношениях с правосл. Церквями, 27 нояб. того же года в соборе св. Петра папа возвратил К-польскому Патриарху Варфоло-

мею части мощей святителей *Григория Богослова* и *Иоанна Златоуста*, вывезенные крестоносцами из К-поля.

Большое значение для прояснения католич. взгляда на правосл. Церковь имела одобренная И. П. нота Конгрегации вероучения от 30 июня 2000 г. о выражении «Церкви-сестры» (*Nota sull'espressione «Chiese sorelle»*; изд. на рус. яз. в: Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. М., 2005<sup>2</sup>. С. 551–556), в к-рой кард. Й. Ратцингер осудил возникшее после II Ватиканского Собора представление о чрезмерной близости правосл. и католич. Церквей, что приводило к экуменистическому релятивизму. В ноте разъяснялось, что правильное с т. зр. католич. вероучения понимание выражения «Церкви-сестры» касается лишь отношений между поместными католич. и некатолич. Церквями — в этом смысле поместная Римская Церковь (но не вся Римско-католическая Церковь) может называться сестрой к.-л. поместной Церкви. По отношению к правосл. Церкви это выражение может употребляться лишь при условии «соблюдения основной истины католической веры — о единственности Церкви Иисуса Христа», к-рой является католич. Церковь (Nota. 11).

**Отношения с Древними Восточными (дохалкидонскими) Церквями.** 23 июня 1984 г. совместно с Антиохийским Патриархом *Сирийской яковитской Церкви* Мар Игнатием *Заккой I* и Ивасом папа подписал христологическую декларацию об «общей вере в Иисуса Христа, истинного Бога и истинного Человека». 12 февр. 1988 г. католич. члены Смешанной международной комиссии по диалогу с *Коптской Церковью* подписали с Коптским Патриархом *Шенудой III* «Отчет», содержащий краткую христологическую формулу о неразрывном соединении во Христе Божественной и Человеческой природы, и анафематизма против *Нестория* и *Евтихия*. 3 июня 1990 г. в Коттаяме (Индия) была учреждена Совместная комиссия по сотрудничеству между Римско-католической Церковью и *Маланкарской Церковью*. Общность веры во Христа при разном понимании и трактовке ряда христологических моментов подтвердил на встрече с И. П. Патриарх *Эфиопской Церкви* Абуна Павел (11 июня 1993).





С 1983 г. папа поддерживал дружеские отношения с арм. Киликийским Католикосом Карекином II Саркисяном, избранным в 1995 г. Верховным Патриархом и Католикосом всех армян под именем *Гарегин I*. Его визитом в Ватикан (10–14 дек. 1996) было положено начало регулярному богословскому диалогу с *Армянской Апостольской Церковью*. Символом братских отношений между Римом и Эчмиадином стала передача мощей первого Предстоятеля Армянской Церкви св. *Григория Просветителя* Верховному Патриарху и Католикосу всех армян *Гарегину II*, находившемуся в Ватикане с 8 по 11 нояб. 2000 г. Выпущенное папой совместно с Католикосом коммюнике подтверждало единство двух Церквей в исповедании основных положений христ. веры, взаимное признание действительности таинств, а также содержало упоминание об арм. геноциде в нач. XX в. 22–27 сент. 2001 г. папа совершил ответный визит в Армению, приуроченный к празднованию 1700-летия принятия христианства Армянским гос-вом. Для решения общих вопросов достижения единства, гл. обр. относящихся к христологии и католич. учению о папском примате, в янв. 2003 г. была образована Смешанная международная комиссия по богословскому диалогу между Римско-католической и Древними Восточными Церквами (Коптской, Сирийской яковитской, Армянской, Эфиопской, Маланкарской Церквами и *Эритрейской Церковью*).

**Богословские собеседования с Ассирийской Церковью Востока** (см. *Церковь Востока*), начавшиеся после встречи в Ватикане И. П. с Католикосом-Патриархом Мар *Дынхой IV* (8 нояб. 1984), ознаменовались подписанием общей христологической декларации (11 нояб. 1994), где утверждалось единое исповедание веры во Христа, в Котором «Божество и Человечество соединены в одном Лице», и в Деву Марию, «Мать Христа Бога нашего и Спасителя». Для преодоления др. препятствий к «полному общению» (в т. ч. принятию папского примата) папа и Католикос учредили Смешанную комиссию по богословскому диалогу между католич. и Ассирийской Церквами (с 2000 Объединенный комитет по богословскому диалогу). По просьбе Ассирийской Церкви 20 июля 2001 г. папский совет по

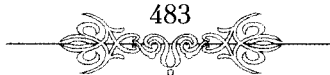
содействию христ. единству выпустил «Руководство по допущению евхаристического общения» между *Халдейской католической Церковью* и Ассирийской Церковью Востока, где утверждалось признание действительности таинств Ассирийской Церкви (в т. ч. Евхаристии, совершаемой по чину *литургии апостолов Адда и Мари*, в к-рой нет *institutio* — т. н. установительных слов) и разрешался интеркоммунион «в случае необходимости».

**Диалог с Англиканской Церковью и Англиканским содружеством**, проводившийся Англикано-Римско-католической международной комиссией (ARCIC-1) с 1970 г., оставался одним из наиболее важных направлений католич. экуменизма при И. П. В 1981 г. комиссией был опубликован 1-й «Заключительный отчет», в к-ром заявлялось о «существенных договоренностях по спорным вопросам», в т. ч. о признании Св. Даров как Тела и Крови Христовых, сакраментального характера жертвы Евхаристии, различия между «общим священством» всех крещеных и священством рукоположенных служителей, необходимости универсального первенства в единой Церкви. 29 мая 1982 г., после экуменической службы в Кентерберийском соборе, И. П. подписал с Кентерберийским архиеп. Робертом Ранси декларацию, в к-рой работе комиссии давалась положительная оценка и объявлялось о продолжении обсуждения др. вероучительных различий, препятствующих соединению Церквей. С 1983 г. новая международная комиссия (ARCIC-2) работала над рассмотрением католич. и англикан. понимания еkkлезиологии и сотериологии. После изучения «Заключительного отчета» Римской курией, католич. епископскими конференциями, а также Церквами и провинциями Англиканского содружества в 1988 г. он был в целом одобрен Англиканским сообществом на 12-й Ламбетской конференции (см. *Ламбетские конференции*) и Папским престолом (1991), указавшим на необходимость дальнейшего прояснения вопросов понимания пресуществления Св. Даров, папского примата и безошибочности (непогрешимости), мариологии.

С кон. 70-х гг. в Англиканском содружестве начались дискуссии о возможности рукоположения женщин, в связи с чем 20 дек. 1984 г. И. П.

в письме к архиеп. Р. Ранси предупредил, что это создает серьезное препятствие для англикано-католич. диалога. В июле 1985 г. кард. Йоханнес *Виллебрандс* (председатель секретариата (с 1988 — папского совета) по содействию христианскому единству в 1969–1989) предложил сопредседателям ARCIC-2 выработать позицию по современному пониманию Англиканской Церковью сущности священства. Кардинал указал на возможность отмены буллы папы Льва XIII «*Apostolicae curae*» (1896) о недействительности англикан. рукоположений, если позиция англикан. стороны не будет существенно отличаться от католич. вероучения. В письме папе (от 22 нояб. 1985) архиеп. Р. Ранси признал необходимость совместного изучения вопроса о возможности женского священства, а в письме кард. Й. Виллебрандсу обосновал ординацию женщин представлением о пресвитере как о «представителе общины». 17 июня 1986 г. кард. Й. Виллебрандс выразил архиеп. Р. Ранси сомнение в схожести католич. и англикан. понимания самой сущности Церкви, ее Предания и природы священнического служения. Т. о., проблема женских рукоположений отражала существенные расхождения в вопросах вероучения, что было подтверждено общей декларацией папы и архиеп. Р. Ранси, подписанной 2 окт. 1989 г. в Ватикане. Тем не менее главы Церквей выразили готовность продолжать экуменический диалог и работу ARCIC-2, к-рая была ознаменована совместными заявлениями по темам «Спасение и Церковь» (1987), «Церковь как евхаристическое общение» (1991), «Жизнь во Христе» (1994), «Дар власти: власть в Церкви» (1999). Данные документы показали заметное сближение англикан. и католич. позиций, в т. ч. по папскому примату и мариологии, но не получили при И. П. окончательного утверждения со стороны католич. Церкви.

Несмотря на решение Генерального синода Церкви Англии о допущении женщин к ординациям в пресвитеры (1992) и их первые случаи (1994), католическая сторона полагала, что внутренние разделения по этому вопросу в Англиканском сообществе могут со временем привести к отказу от данной практики. В совместной декларации И. П. и Кентерберийского архиеп. Джорджа





Кэри от 5 дек. 1996 г. вновь подтверждалась намерения «продолжать и углублять богословский диалог». В мае 2000 г. на международной встрече католич. и англикан. епископов в Миссиссога (Канада) было принято решение о создании особой Международной англикано-католической комиссии по единству и миссии для координации совместной социальной, благотворительной и миссионерской деятельности в различных странах мира. Однако в нач. XXI в. произошло новое осложнение англикано-католич. отношений, вызванное усилением в некоторых Церквях Англиканского содружества тенденций к оправданию гомосексуальных отношений и допущению гомосексуалистов к высшим церковным должностям. Вопреки позиции 13-й Ламбетской конференции (1998) 17 июня 2003 г. в Епископальной Церкви США впервые на епископскую кафедру был избран кандидат, открыто состоявший в однополном сожителе. 5 окт. того же года И. П. в беседе с прибывшим в Ватикан Кентерберийским архиеп. Роуэном Уильямсом назвал эти события «новыми трудностями на пути к единству», затрагивающими не только дисциплинарную сферу, но и основные положения христ. веры и нравственности. Несмотря на угрозу разрыва отношений мн. Церквей и провинций Англиканского содружества с Епископальной Церковью США, 2 нояб. в ней состоялась ординация 1-го епископа-гомосексуалиста. После переговоров с представителями Англиканской Церкви 2 дек. кард. В. Каспер объявил о решении И. П. приостановить работу ARCIC-2, завершившуюся совместным заявлением «Мария — милость и надежда во Христе» (февр. 2004).

**Отношения с протестантскими Церквями.** И. П. неоднократно обращался к протестант. Церквям, общинам и орг-циям с призывом стремиться к преодолению разделений в зап. христианстве и совместно бороться с неверием и секуляризмом в совр. зап. обществе. Во время 1-й поездки в ФРГ папа посетил Совет Евангелической Церкви Германии (Майнц, 17 нояб. 1980) и призвал к взаимному осознанию вины в разрыве христ. единства на Западе, выразив готовность католич. Церкви сделать первые шаги в этом направлении. Большое зна-

чение для католико-протестант. отношений имело послание И. П. к кард. Й. Виллебрандсу (от 31 окт. 1983), посвященное 500-летию со дня рождения Мартина *Лютера*, в котором впервые Римский папа дал положительную оценку его личности, обладавшей «глубоко религиозным духом», и призвал к непредвзятому пересмотру католического взгляда на «образ реформатора, всю эпоху Реформации и людей, которые были к ней причастны» (AAS. 1985. Vol. 77. P. 716–718). 11 дек. того же года впервые в истории папа посетил лютеран. храм в Риме, где принял участие в экуменическом богослужении вместе с пастором К. Майером.

Учрежденная в 1973 г. *Всемирной лютеранской федерацией* и Папским престолом Смешанная Евангелическо-лютеранская и Римско-католическая комиссия (с 1995 Лютерано-католическая комиссия по единству) разработала при И. П. неск. документов, отражавших общее понимание нек-рых вероучительных положений о сакраментальной природе Евхаристии («Вечеря Господня», 1978), о признании католич. стороной ряда положений *Аугсбургского исповедания* («Все мы подчинены Христу», 1980), о формулировке общих целей диалога («Пути к единению», 1980), об особом положении духовенства в Церкви и о важности рукоположений («Служение в Церкви», 1981), об оценке деятельности М. Лютера («Мартин Лютер — Свидетель Иисуса Христа», 1983), о путях достижения единства и конкретных форм совместной пастырской деятельности («Перед лицом единства: модели, формы и фазы братства католической и лютеранской Церквей», 1984).

С 1984 г. особое внимание Смешанной комиссии было сосредоточено на задаче выработать общее понимание учения Лютера об *оправдании верой* — одного из основных положений Реформации. Результаты дискуссий по проблеме совмещения лютеран. сотериологии и католич. учения о Церкви как об «орудии спасения» были обнародованы в 1993 г. в виде отдельного совместного заявления «Церковь и оправдание: понимание Церкви в свете доктрины оправдания». С 1994 г. особая Смешанная богословская группа вела работу над составлением наиболее важного для лютерано-католич. диалога документа — «Совместной декларации относительно учения об

оправдании» (*Gemeinsame Erklärung*). 16 июня 1998 г. ее текст был одобрен Всемирной лютеранской федерацией, и 25 июня того же года о признании текста с католич. стороны заявил кард. Эдуард *Кассиди* (председатель папского совета по содействию христ. единству в 1989–2001). В одобренном И. П. офиц. «Ответе католической Церкви на «Совместную декларацию», подготовленном Конгрегацией вероучения и папским советом по содействию христ. единству, признавалось, что она отражает консенсус по основным положениям учения об оправдании, однако не устраняет всех различий между католиками и лютеранами в этом вопросе (в т. ч. относительно оправдания грешника в таинстве Покаяния и значения *благодати* в деле спасения). После обсуждения декларации в католич. и лютеран. Церквях 31 окт. 1999 г. в Аугсбурге (Германия) ее текст был подписан кард. Э. Кассиди и президентом Всемирной лютеран. федерации еп. К. Краузе. В совместном офиц. заявлении главным итогом декларации признавалась ревизия «Декрета об оправдании» *Тридентского Собора*, Аугсбургского исповедания и *Катехизисов Лютера*, благодаря чему было установлено, что «представленное в Декларации учение Лютеранских Церквей не подпадает под действие осуждений Тридентского Собора, а осуждения, содержащиеся в лютеранских вероисповедных документах, неприложимы к представленному в Декларации учению Римско-католической Церкви» (*Gemeinsame Erklärung*. 41 — Joint Declaration on the Doctrine of Justification. Grand Rapids (Michigan), 2000. P. 26).

Двухсторонние богословские диалоги с др. протестант. направлениями не привели к к.-л. значимым результатам, хотя и способствовали сближению позиций по вопросам совместной деятельности в области защиты прав человека, благотворительности, христ. свидетельства в совр. мире. Согласованный взгляд на отдельные аспекты экклесиологии был отражен в документах, принятых совместно с *Всемирным альянсом реформатских церквей* («На пути к общему пониманию Церкви», 1990), *Всемирным методистским советом* («Говорить правду в любви: учение власти у католиков и методистов», 2001), «Церковью Христа» (см.





ст. *Ученики Христа*; «Апостольство и католическое единство в видимом единстве Церкви», 1981; «Церковь как общение во Христе», 1992; «Миссия и ответственность Церкви», 2002), *Всемирным евангелическим альянсом* («Церковь, евангелизация и узы общения», 2002), *пятидесятниками*. При И. П. были установлены двухсторонние отношения с *Баттистским всемирным альянсом* (с 1984) и *меннонитами* (с 1998).

**Межрелигиозный диалог.** В начале понтификата И. П. сформулировал задачу отношений с др. религиями, к-рые «являются плодом Духа Истины», как деятельность к сближению «в диалогах, встречах, общей молитве, в поисках сокровищ человеческой духовности, которых... не лишены также и принадлежащие к этим религиям» (*Redemptor hominis*. 6). Основываясь на декларации II Ватиканского Собора об отношении к нехрист. религиям «*Nostra aetate*», папа в энциклике «*Redemptoris missio*» предложил собственное видение межрелиг. диалога как «составной части евангелизационной миссии Церкви», ее «метода и средства для знакомства и взаимообогащения» (*Redemptoris missio*. 55). При этом, отмечал И. П., возведение Христа и межрелиг. диалог не противоречат друг другу, т. к. Бог «не перестает различным образом присутствовать не только в отдельных личностях, но и в целых народах посредством их духовного богатства, важнейшим и существенным выражением которого являются религии» (*Ibid.*). Признание католической Церковью элементов святости и истины в других религиях не препятствует христианской проповеди, поскольку «тот факт, что приверженцы других религий могут получить благодать Божию и быть спасенными Христом вне обычных средств, которые Он установил, не упраздняет призвания к вере и ко Крещению, которого Бог желает всем народам» (*Ibid.*). Межрелигиозный диалог должен служить преодолению предрассудков, нетерпимости и недоразумений (*Ibid.* 56), осуществляясь в разных формах — «от обмена мнениями между специалистами по религиозным традициям или официальными представителями этих традиций до сотрудничества в области целостного развития человека или защиты религиозных ценностей» (*Ibid.* 57).



*Визит Иоанна Павла II, папы Римского, в Индию. Февр. 1986 г. Фотография*

По поручению И. П. папский секретариат по делам нехристиан (с 1988 папский совет по межрелигиозному диалогу) разработал в 1984 г. документ «Отношение Церкви к последователям других религий: размышления и указания о диалоге и миссии» (*L'Attegiamento della Chiesa di fronte al seguaci di altre religioni: Riflessioni e orientamenti su dialogo e missione — AAS*. 1984. Vol. 76. P. 816–828), которым установил основные формы межрелиг. диалога, в т. ч. добрососедские отношения между живущими на одной территории верующими, принадлежащими к разным религиям, сотрудничество в гуманитарной, социальной, экономической и политической сферах, защита социальной справедливости и равенства, изучение духовного опыта и наследия др. религий. Выпущенная папским советом и Конгрегацией по евангелизации народов инструкция «*Dialogo e annuncio*» от 19 мая 1991 г. (*AAS*. 1992. Vol. 84. P. 414–446) дополнила этот документ, в т. ч. указанием на возможность межрелиг. дискуссий, допускающих сомнения в отстаиваемых положениях христ. веры, что может способствовать очищению собственных взглядов и убеждений христиан (*Dialogo e annuncio*. 32). 19 мая 1990 г. папским советом по межрелиг. диалогу был основан фонд «*Nostra Aetate*», выдающий стипендии для учебы в папских ин-тах и ун-тах в Риме молодым людям, принадлежащим к др. религиям.

Личная дружба И. П. с некоторыми евреями, которую он поддерживал с детства, и память о преследовании евреев во время нем. оккупации Польши сказались на отношениях католич. Церкви с иудаизмом в годы его понтификата. По мысли папы, евр. народ «по-прежнему носит знак избранничества Божия», поэтому основным стремлением иудейско-христ. диалога должно стать сближение «двух великих составных частей Божия избранничества — Ветхого и Нового Заветов» (Переступить порог надежды. 1995. С. 135). С 1-го офиц. приема представителей рим. евр. орг-ций (12 марта 1979) папа неоднократно проводил встречи с евр. религ. и общественными деятелями, в т. ч. с представителями Международной еврейской орг-ции «Бней-Брит», Антидиффамационной лиги, Американского евр. комитета и др., во время к-рых заявлял о тесной духовной связи между иудаизмом и христианством, «соединяющей нас в Аврааме, а через Авраама — в Боге, Который избрал Израиль и восстановил Церковь из Израиля» (Речь на встрече с представителями Антидиффамационной лиги 22 марта 1984 — *Spiritual Pilgrimage*. 1995. P. 32). Для подготовки новых принципов диалога с иудаизмом 6 марта 1982 г. И. П. созвал в Риме членов национальных епископских конференций, ответственных за контакты с иудеями, а 25 янв. 1983 г. одобрил выпущенные Римским диоцезом правила екуменического и межрелиг. диалога, в к-рых особое внимание уделялось сотрудничеству с рим. евр. общиной. 24 июня 1985 г. папская комиссия по религ. отношениям с иудаизмом при папском секретариате по содействию христ. единству обнародовала «Замечания по поводу правильного представления иудеев и иудаизма в проповеди и катехизации» (*Notes on the Correct Way to Present the Jews and Judaism in Preaching and Catechesis in the Roman Catholic Church*), направленные на искоренение антисемитизма в католич. среде. «Замечания...» предписывали уделять большее внимание богословскому осмыслению иудаизма как особого пути Завета с Богом и непрекращающейся важности ВЗ для христиан. Символом новых отношений между католич. Церковью и иудеями стало беспрецедентное в истории папства посещение И. П. рим. синагоги 13 апр. 1986 г., во

время к-рого он вновь отметил, что «религия евреев не является для нас чем-то внешним, но входит как внутренняя часть в нашу собственную религию. Таких взаимоотношений, как с иудаизмом, у нас нет ни с какой иной религией. Вы — наши дорогие возлюбленные братья, и в каком-то смысле можно сказать, что вы — наши старшие братья» (AAS. 1986. Vol. 78. P. 1120). Важным событием в деле иудейско-католич. диалога стало установление дипломатических отношений между Папским престолом и Израилем (1993), по случаю чего 7 апр. 1994 г. в присутствии И. П., Президента Италии О. Л. Скальфаро и главного раввина Рима Э. Тоаффа в ватиканском «Зале Павла VI» состоялся концерт, посвященный памяти жертв холокоста. В рамках подготовки к «Великому юбилею 2000 г.» в окт. 1997 г. в Риме был проведен коллоквиум «Корни антисемитства в христианстве», итоги которого по поручению И. П. были отражены в документе папской комиссии по религиозным отношениям с иудаизмом «Мы помним: размышления о холокосте» (We Remember: A Reflection on the Shoah), изданном 16 марта 1998 г. Во время юбилейного паломничества в Св. землю в марте 2000 г. И. П. посетил мемориал жертв холокоста Яд Вашем и прочитал молитву у Стены Плача в Иерусалиме. 24 мая 2001 г. папская библейская комиссия опубликовала работу «Еврейский народ и его Священное Писание в христианской Библии» (Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana. Vat., 2001), в к-рой утверждается равнозначность ВЗ и НЗ для христ. Церкви и подчеркивается важность евр. прочтения текста ВЗ для понимания НЗ.

Воспринимая мусульман как братьев, имеющих общую с христианами «веру Авраама в Единого Бога, Всемогущего и Милосердного» (Обращение к католич. общине Анкары 29 нояб. 1979 — AAS. 1979. Vol. 71. P. 1586), И. П. неоднократно выражал уважение к исламу как к религии, сближающейся с христианством в монотеизме, но тем не менее «сужающей» Божественное Откровение: «Ислам — не религия искупления. В нем нет места Кресту и Воскресению» (Переступить порог надежды. 1995. С. 126). Задачи, к-рые были поставлены перед диалогом с исламом, для И. П. заключались

в совместном свидетельстве о Боге и религ. ценностях в условиях секуляризации совр. мира, в улучшении отношений между христианами и мусульманами и побуждении ислам. стран к соблюдению религ. свободы и др. прав человека. Одним из примеров положительного влияния межрелиг. отношений стало решение кор. Хасана II предоставить католич. Церкви в Марокко налоговые льготы и право свободного совершения богослужений (дек. 1983). 19 авг. 1985 г. папа провел встречу с неск. десятками тыс. молодых мусульман на стадионе в Касабланке (Марокко), во время которой отметил, что христиан и мусульман объединяют вера в Единого Бога и общечеловеческие ценности. Летом того же года папа приветствовал закладку 1-й мечети в Риме. Особую роль в межрелиг. отношениях играли миротворческая деятельность папы и его участие в разрешении военных конфликтов в ряде стран с преимущественно мусульм. населением (в т. ч. в Ираке). В 2001 г., во время юбилейного паломничества «по стопам ап. Павла», И. П. побывал в Сирии, где 6 мая посетил мечеть Омейядов в Дамаске.

Визиты И. П. в страны Юж. Азии и Дальн. Востока сопровождались встречами с духовными лидерами ряда направлений индуизма и буддизма. После посещения Ватикана в 1980 г. дружеские отношения сложились между И. П. и далай-ламой XIV, который впоследствии посещал папу еще неск. раз, несмотря на критику нек-рыми буддистами высказываний папы о буддизме как об «атеистической религии», чьи методы медитации и аскезы неприемлемы для христ. традиции (Переступить порог надежды. 1995. С. 117–123).

Всемирные дни молитв о мире в Ассизи, в к-рых принимали участие главы и представители христ. конфессий и различных религий мира, — символ миротворческих целей проводимого И. П. межрелиг. диалога. 25 янв. 1986 г. И. П. офиц. объявил об инициативе проведения этого мероприятия членам Римской курии, многие из которых выразили папе недовольство данной идеей. Ввиду этого папа поручил председателю папской комиссии по справедливости и миру кард. Роже Эгегарю составить программу Всемирного дня молитвы т. о., чтобы избежать возможных обвинений в религ. синкретизме. 27 окт. того же года участ-

ники Всемирного дня молитвы собрались в базилике Санта-Мария дельи Анджели в Ассизи, где вместе с И. П. выступили с краткими заявлениями о необходимости мира во



Всемирный день молитвы о мире в Ассизи. Фотография. 27 окт. 1986 г.

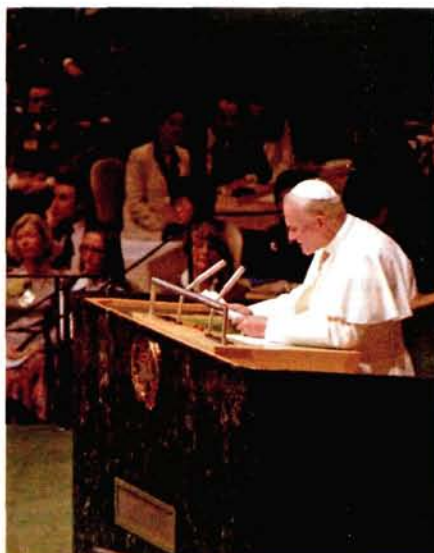
всем мире, после чего представители каждой христ. конфессии и религии совершили молитву о мире в соответствии со своими религ. традициями в отдельных помещениях. Всемирные дни молитв в Ассизи также созывались папой 9–10 янв. 1993 г. (в связи с войной на Балканском п-ове) и в 2002 г.

**Внешнеполитическая, дипломатическая и миротворческая деятельность.** Провозглашая программой своего понтификата христ. гуманизм, согласно к-рому человек является «первым и главным путем Церкви» (Redemptor hominis. 14), И. П. полагал, что католич. Церковь, «не располагая иным оружием, кроме оружия духа, слова и любви» (Ibid. 16), должна защищать достоинство и свободу каждого человека и «вникать во все, что противостоит усилиям, направленным на улучшение жизни человека» (Ibid. 14). Заявленные принципы повлияли на формулировку нового направления дипломатии Папского престола, приоритетной задачей которой стало продвижение христианских нравственных и гуманитарных ценностей в сфере мировой политики. Этому способствовало значительное расширение с момента избрания И. П. международных связей Римско-католической Церкви: количество стран, имеющих дипломатические отношения с Папским престолом, увеличилось с 84



до 174; были установлены, возобновлены или повышены до уровня посольств отношения с Грецией (1980), Великобританией, Данией, Норвегией и со Швецией (1982), с США (1984), Польшей (1989), Венгрией, СССР, Чехословакией и Румынией (1990), Албанией (1991), РФ, Хорватией, со Словенией, с Украиной, Монголией, Арменией, Азербайджаном, Грузией, Молдавией, Узбекистаном, Казахстаном и Мексикой (1992), Израилем (1993), Иорданией, Организацией освобождения Палестины и ЮАР (1994), Ливией (1997) и др. 18 февр. 1984 г. между Папским престолом и Италией был заключен новый конкордат, пересматривавший *Латеранские соглашения 1929 г.*: на основании провозглашенного II Ватиканским Собором принципа религ. свободы (декларация «*Dignitatis humanae*») Римско-католическая Церковь добровольно отказалась от статуса гос. религии Италии (в т. ч. от обязательного преподавания католич. религии в школах и от финансовой поддержки гос-ва).

Религиозно-нравственный и миротворческий характер дипломатической миссии католич. Церкви И. П. особо выделил в выступлении на Генеральной ассамблее ООН (2 окт. 1979), в к-ром призвал «сделать более энергичными усилия по устранению самой возможности провоцировать войну, по предотвращению катаклизмов, воздействуя на позиции и убеждения, на намерения и стремления правительств и народов». Свя-зав истоки и возникновение «духа войны» с нарушением неотъемлемых прав человека, папа назвал Всеобщую декларацию прав человека (1948) «важнейшей вехой на пути нравственного прогресса человечества» и заявил об особой задаче католич. Церкви в деле защиты права человека на религ. свободу (Мысли о земном. 1992. С. 261–270). В условиях «холодной войны» внимание И. П. к этой проблеме во многом повлияло на идеологию США в отношении СССР, который был назван «империей зла» Президентом США Р. Рейганом в речи «Религиозная свобода и холодная война», произнесенной 8 марта 1983 г. перед собранием амер. ассоциации евангелистов. Всеобщность прав человека и необходимость их защиты перед лицом новых вызовов совр. мира были подтверждены папой во 2-м выступлении в ООН (5 окт. 1995).



*Выступление Иоанна Павла II, папы Римского, на сессии ООН. Фотография. 5 окт. 1995 г.*

И. П. упомянул о «ненасильственных революциях» в Центр. и Вост. Европе в 1989 г. как о примере того, что стремление к свободе, защите прав и достоинства человека смогло преодолеть «покушения современного тоталитаризма» на их отрицание, в т. ч. на отрицание права на свободу совести и религ. свободу — «фундамента для остальных прав человека и основания каждого истинно свободного общества» (*Insegnamenti di Giovanni Paolo II. Vat., 1995. Vol. 18(2). P. 730–744*).

Осуждая гонку вооружений, И. П. призвал мировые державы направить те капиталовложения, к-рые идут на производство оружия, «в инвестиции, служащие жизни» — в зоны нищеты и голода (*Redemptor hominis. 14*). В условиях нового обострения отношений между СССР и США в нач. 80-х гг. XX в., в т. ч. угрозы «ограниченной ядерной войны» в Европе, 12 дек. 1981 г. папа отправил ООН и Правительствам СССР, США, Великобритании и Франции доклад о последствиях локального использования ядерного оружия, подготовленный Папской АН. Поддерживая процесс «разрядки» и улучшения отношений между СССР и США, 17 нояб. 1985 г. И. П. написал личные послания Р. Рейгану и Генеральному секретарю ЦК КПСС М. С. Горбачёву в связи с их встречей на саммите в Женеве. После распада социалистической системы в странах Центр. и Вост. Европы И. П. одобрил процессы европ. интеграции, предложив в качестве ее идейной

основы не только права человека и демократические ценности, но и общность христианского наследия. Папа указал на опасность «со стороны идеологий, абсолютизирующих общество или господствующую группу в ущерб человеческой личности и ее свободе... Если в Европе произойдет отчуждение этических представлений, общественной деятельности от религиозных и христианских оснований Европы, то это не только станет отрицанием всего прошлого наследия, но даже и само будущее людей... окажется под угрозой» (Речь в Европейском Парламенте 11 окт. 1988 // *Единство в многообразии. 1993. С. 208*).

Папа использовал дипломатические возможности, чтобы отстаивать положения католич. социального учения в международных программах. В 1993 г. произошло осложнение отношений между Папским престолом и администрацией Президента США Б. Клинтона, предложившей всемирный проект «планирования семьи» и ограничения рождаемости в развивающихся странах путем закрепления в международном праве положения, допускавшего аборт «по требованию» на любой стадии беременности. 18 марта 1994 г., во время подготовки к Международной конференции в Каире по народонаселению и развитию (сент. 1994), папа отправил письмо исполнительному директору Фонда народонаселения ООН и главам гос-в, в к-ром осудил проект итогового документа конференции за признание неограниченного права на аборт и разграничение понятий человеческой сексуальности и брака, подрывавшее, с т. зр. И. П., основы семьи (*AAS. 1995. Vol. 87. P. 190–196*). В апр. того же года позиция Папского престола подверглась резкой критике подготовительной комиссией Каирской конференции в Нью-Йорке. Не достигнув компромисса на личной встрече с Клинтонем 2 июня, И. П. удалось получить поддержку со стороны большинства гос-в Лат. Америки и ислам. гос-в Азии и Африки, благодаря которой заключительный документ конференции («Программа действий») был принят с формулировкой, запрещающей пропаганду абортов как средства планирования семьи. И. П. с одобрением отзывался о решении администрации нового Президента США Дж. Буша — младшего прекратить финансирование



программ абортов и стерилизации. После личной встречи с папой в июле 2001 г. Буш также запретил медицинские эксперименты с использованием человеческих эмбрионов.

Визиты И. П. в страны мира и привнесение принципа диалога в папскую дипломатию способствовали развитию посреднической деятельности Папского престола в международной политике. В дек. 1978 г. И. П. направил кард. Антонио Саморе для переговоров с Правительствами Аргентины и Чили, после чего 8 янв. 1979 г. они согласились на папский арбитраж в конфликте из-за неск. островов в прол. Бигл, дав обещание воздержаться от военного противостояния. 29 нояб. 1984 г. стороны подписали в Ватикане договор о мире и дружбе, завершивший территориальный спор. В 1982 г. И. П. безуспешно предлагал посредничество в урегулировании конфликта между Великобританией и Аргентиной во время войны за Фолклендские (Мальвинские) о-ва. В разгар военных действий должен был состояться ранее запланированный 1-й в истории визит папы Римского в Великобританию (28 мая — 2 июня 1982). И. П. отказался отменять его, но принял решение посетить затем Аргентину (10–13 июня 1982), дабы призвать обе стороны к миру.

Делами благотворительности и миротворчества в их связи с дипломатической деятельностью занималась папская комиссия (с 1988 совет) по справедливости и миру, которая сотрудничала с международными орг-циями и политиками, побуждая их принимать конкретные меры по решению проблем поддержания мира, обеспечению социальной справедливости и помощи развивающимся странам. 22 февр. 1984 г. И. П. учредил «Фонд Иоанна Павла II для Сахеля», помогающий в борьбе с засухой и голодом африкан. странам этого региона, а 13 февр. 1992 г. основал фонд «Populorum Progressio» для помощи коренному населению и крестьянам в странах Лат. Америки. При решении вопросов организации гуманитарных миссий и миротворчества И. П. часто прибегал к неофици., или «параллельной» дипломатии, направляя в зоны военных конфликтов своих представителей. С 1985 г. такие поручения папы часто выполнял кард. Р. Эчегарай, участвовавший в миротворческих и гуманитарных миссиях во время ирано-

иракской войны, гражданских войн в Анголе, Эфиопии, Судане, Либерии, Бурунди, гуманитарной катастрофы в Руанде и др. Неформальные папские миссии осуществляли также различные католич. благотворительные орг-ции, в т. ч. «*Caritas Internationalis*», и католич. ассоциация мирян «*Община св. Эгидия*», участвовавшая в прекращении в 1992 г. гражданской войны в Мозамбике.

Многие миротворческие инициативы И. П. были связаны с Ближ. Востоком. Особое внимание папа уделял прекращению осложненной вмешательством Израиля и Сирии гражданской войны в Ливане (1975–1990) между мусульманами и христианами (в основном католиками вост. обрядов). В 1-м выступлении в ООН И. П. связал проблему Ливана с решением палестинского вопроса и предоставлением Иерусалиму особого международного статуса (необходимость этого шага И. П. отметил в апостольском послании «*Redemptionis anno*» от 20 апр. 1984). Папский престол участвовал в проведении длительных переговоров с политическими лидерами Израиля и председателем Организации освобождения Палестины Я. Арафатом. Дипломатия И. П. внесла определенный вклад в прекращение войны в Ливане и достижение т. н. соглашения в Осло между Израилем и Организацией освобождения Палестины (1993). Однако отказ признать особый статус Иерусалима привел в сент. 2000 г. к новому обострению отношений между Израилем и Палестинской национальной администрацией. 2 апр. 2002 г., во время боевых действий израильской армии в Вифлееме, группа палестинских военных захватила базилику Рождества Христова и взяла в заложники ок. 200 правосл. и католич. монахов и паломников. 7 апр. И. П. объявил День молитвы за мир на Св. земле, а 1 мая направил кард. Р. Эчегарай для переговоров об освобождении заложников, по итогам к-рых базилика была освобождена без жертв.

После иракской оккупации Кувейта (нач. авг. 1990) папа, опасаясь войны в Персидском зал., неоднократно выступал с призывом к миру. 15 янв. 1991 г. в специальных посланиях Президенту США Дж. Бушу — старшему и Президенту Ирака С. Хусейну он призвал решить конфликт без применения военной силы. Выразив в письме Президенту

США Дж. Бушу — младшему глубокую скорбь в связи с террористическими актами в Нью-Йорке 11 сент. 2001 г., папа в посл. осудил начавшуюся войну в Афганистане, призвал католиков участвовать в Дне поста за мир (14 дек. 2001) и организовал Всемирный день молитвы о мире в Ассизи (24 янв. 2002). Ввиду готовившегося вторжения коалиционных сил США и стран-союзников в Ирак И. П. предпринял ряд дипломатических шагов, в т. ч. направил в февр.—марте 2003 г. кард. Р. Эчегарай к С. Хусейну и кард. Пио Лаги к Дж. Бушу — младшему для переговоров о предотвращении войны. 5 марта того же года папа объявил для католиков День поста за дело мира на Ближ. Востоке. Жесткой критике И. П. подверг начавшуюся 20 марта войну в Ираке, назвав ее «моральным поражением всего человечества» и подчеркнув, что она нарушает не только католич. принцип «справедливой войны» (см. *Bel-lum iustum*), допустимой для законной обороны, но и принципы международного права.

Папское миротворчество в вооруженных конфликтах на территории бывш. Югославии в большинстве случаев также не было успешным. Переговоры, проведенные в 1991 г. руководителем отдела по отношению с гос-вами госсекретариата Папского престола архиеп. Жаном Луи Тораном, и первое в мире признание Папским престолом независимости Хорватии и Словении (янв. 1992) не способствовали, как ожидалось, мирному разделению СФРЮ. Во время войны в Хорватии и Боснии И. П. неоднократно выступал с призывами к миру, в т. ч. организовал в Ассизи День молитвы о мире в Европе (9–10 янв. 1993), но в то же время утверждал право данных гос-в отстаивать независимость с помощью военной силы (это воспринималось как поддержка антисерб. военных действий) и одобрял т. н. гуманитарную интервенцию на территориях бывш. СФРЮ для защиты прав человека. И. П. осудил военные действия НАТО против Югославии в 1999 г. и 18 апр. отправил прибавшемуся посетить Белград Патриарху Алексию II послание, в к-ром просил передать Предстоятелю *Сербской Православной Церкви* Патриарху Павлу слова христ. солидарности и надежды на скорейшее восстановление мира и стабильности в регио-







не. 9 мая папа и Румынский Патриарх Феоктист в совместном заявлении по поводу войны в Югославии призвали урегулировать конфликт путем переговоров. Дипломатические контакты с Президентом Югославии С. Милошевичем, проводимые по поручению папы архиеп. Ж. Л. Тораном, и личная встреча И. П. с лидером косовских албанцев И. Руговой (10 мая 1999) не остановили войну.

Др. направлением папской дипломатии при И. П. стала поддержка демократических преобразований в странах с диктаторскими или авторитарными режимами, характерными для мн. гос-в Лат. Америки и Азии в 80-х гг. XX в., а также помощь католикам в консолидации общества. Визиты папы в Мексику (1979, 1990, 1993, 1999, 2002) привели к улучшению отношений между гос-вом и католич. Церковью, к-рые оставались напряженными из-за гонений в 20–30-х гг. XX в. и продолжавшейся антиклерикальной политики мекс. властей. В 1992 г. были восстановлены дипломатические отношения Мексики с Папским престолом, что позволило католич. духовенству заняться социальной и благотворительной деятельностью, оказавшей определенное влияние на процесс демократизации в стране. Во Вьетнаме в ходе длительных и сложных переговоров с социалистическим правительством, осуществлявшихся кард. Р. Эчегарая и архиеп. Клаудио Челли с нач. 90-х гг. XX в., была решена проблема назначения новых епископов и были достигнуты послабления деятельности католич. Церкви в стране. Однако из-за отказа властей установить дипломатические отношения с Папским престолом вопрос о визите И. П. во Вьетнам был отложен. Несмотря на предпринятые переговоры кард. Р. Эчегарая и архиеп. К. Челли, папе также не удалось добиться установления формальных отношений с КНР и решения проблем католич. Церкви в Китае.

Прибыв с визитом на Филиппины (17–22 февр. 1981; во время папского визита диктатор Ф. Маркос отменил военное положение), И. П. обратил внимание властей на необходимость соблюдения прав человека. В 1983 г. католич. епископы страны выступили с критикой диктатуры и поддержали гражданские протесты филиппинцев. В февр. 1986 г. Ма-

нильский архиеп. кард. Хайме Син и католич. епископская конференция Филиппин осудили попытку фальсификации президентских выборов, призвав к ненасильственному сопротивлению «нелегитимной» власти и повлияв т. о. на победу народной революции. Папа одобрил мирную оппозицию диктатуре ген. А. Пиночета со стороны католич. Церкви в Чили и архиеп. Сантьяго кард. Рауля Сильвы Энрикеса, который критиковал нарушения властями прав человека и создал в 1976 г. орг-цию «Викариат солидарности» (Vicaría de la Solidaridad) для помощи репрессированным и их семьям. Преемник Сильвы Энрикеса архиеп. Сантьяго кард. Хуан Франсиско Фресно в 1985 г. начал переговоры с запрещенными партиями христ. демократов и социалистов, что помогло им выработать «Национальное соглашение о переходе к полной демократии» (Acuerdo Nacional para la transición a la plena democracia), ставшее базовым документом для оппозиционных сил. Визит И. П. в Чили (1–6 апр. 1987) сопровождался призывами к соблюдению принципов демократии и гуманизма. Папа провел встречи с Пиночетом, с к-рым говорил о необходимости демократических перемен, и с лидерами оппозиции. Формирование национального согласия между сторонниками и противниками диктатуры привело к поражению Пиночета на всенародном плебисците (5 окт. 1988) и к его уходу с поста президента.

Папа пригрозил отменой визита в Парагвай после попытки парагвайского диктатора А. Стресснера помешать встрече И. П. с представителями левых оппозиционных сил, поддержанных парагвайскими епископами, к-рые следовали умеренным формам «теологии освобождения» и выступали за социально-политические и экономические преобразования. Под влиянием реакции мирового сообщества Стресснер был вынужден отказаться от изменений программы папского визита в страну (16–18 мая 1988). И. П. призвал парагвайские власти соблюдать принципы демократии и гуманизма, т. к. «любое оскорбление человека есть оскорбление Творца» (Речь на встрече с Президентом Парагвая, представителями власти и дипломатического корпуса 16 мая 1988 – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II. Vat., 1989. Vol. 11(2). P. 1482–1487*). Католич.

Церковь Парагвая поддержала военный переворот 3 февр. 1989 г., сместивший Стресснера и положивший начало демократическим реформам в стране.

Особые надежды И. П. были связаны с посещением Кубы, где католич. Церковь сталкивалась с препятствиями в осуществлении пастырской деятельности и с изоляцией от общественной жизни. В 1988 г. кард. Р. Эчегарай встретился с Ф. Кастро и добился разрешения на пастырское паломничество И. П. по приглашению епископской конференции Кубы. В рамках подготовки к папскому визиту социалистическое правительство объявило об отказе от атеизма как от официальной идеологии гос-ва (1992), однако папский визит был отменен из-за выступлений кубинских епископов с критикой политического строя страны. В нояб. 1996 г. Кастро присутствовал на Всемирном продовольственном саммите глав гос-в и правительств в Риме и во время встречи в Ватикане пригласил И. П. посетить Кубу. Визит папы (21–26 янв. 1998) сопровождался возрождением пастырской деятельности католич. Церкви на Кубе и либерализацией в стране: правительство провело частичную амнистию политзаключенных, признало свободу публичного исповедания религии, открыло въезд в страну зарубежным католич. клирикам и представителям католич. благотворительных орг-ций. Поблагодарив Кастро за развитие политических и религ. свобод, папа выступил с призывом к др. гос-вам возобновить диалог с Кубой и осудил санкции США против Кубинской республики, к-рые, по мнению И. П., нарушали принцип гуманизма, т. к. приводили к крайней бедности населения. По возвращении в Рим папа выразил надежду, что визит на Кубу приведет к формированию гражданского общества и обеспечит мирный переход к демократии. Тем не менее в 2000 г. кубинские власти вновь стали ограничивать социальную и благотворительную деятельность католич. Церкви, нек-рые клирики были обвинены в «заговоре против революции» и высланы из страны.

**«Восточная политика» Ватикана**, т. е. начатый при папе Римском Павле VI офиц. диалог Папского престола с социалистическими странами, претерпела при И. П. значительные изменения. Важность этого направления признавалась И. П.; 1 июля





1979 г. он назначил госсекретарем Папского престола кард. Агостино Казароли, к-рый отвечал за проведение «восточной политики» при папе Павле VI. Вместе с тем произошел отход от стремления к сотрудничеству в деле миротворчества и «разрядки напряженности» как метода обеспечения большей свободы для католич. Церкви. Зная по опыту служения в Польше слабую эффективность такого сотрудничества, папа полагал, что основой «восточной политики» должны стать общие принципы дипломатии Папского престола, т. е. защита и продвижение Всеобщей декларации прав человека ООН, в т. ч. права человека на религ. свободу, формально не отрицавшегося коммунистическими режимами. И. П. противопоставил «духовному вакууму, вызванному атеизмом» начавшееся после его избрания религ. возрождение в Центр. и Вост. Европе, связанное с призывами папы к слав. народам вспомнить о христ. основах их истории и культуры (Centesimus annus. 24). Католич. иерархи и клирики при поддержке Папского престола принимали активное участие в «мирных» революциях 1989 г. в Венгрии и Чехословакии, но наиболее сильным влиянием католич. Церкви на процессы социальных преобразований было в Польше.

**Польша.** На следующий день после избрания И. П. на Папский престол польские епископы выступили с обращением, в к-ром выразили надежду на визит в страну нового папы-соотечественника в связи с торжествами в честь 900-летия мученичества Краковского еп. *Станислава*. В янв. 1979 г. папа официально сообщила польск. властям о желании и «долге» посетить Польшу; в марте того же года было получено разрешение. Несмотря на негативную реакцию со стороны Генерального секретаря ЦК КПСС Л. И. Брежнев, 1-й секретарь ЦК Польской объединенной рабочей партии Э. Герек надеялся с помощью визита И. П. добиться нормализации общественной жизни в условиях экономического кризиса кон. 70-х гг. XX в. Усиление атеистической пропаганды среди населения не имело успеха: во время визита папы (2–10 июня 1979) в открытых богослужениях в Варшаве, Кракове, Гнезно, Ченстохове и в др. городах приняло участие неск. миллионов чел., по польск. телевидению

и радио впервые были проведены трансляции богослужений. Избегая политических вопросов, И. П. в проповедях говорил о христианской истории Польши и призывал власти допустить католич. Церковь к активному социальному служению. Визит папы вызвал резонанс в польск. обществе, где началось религ. возрождение и усилились антикоммунистические настроения, усугублявшиеся резким повышением цен на продовольственные товары. С кон. 1979 г. в стране появилось неск. оппозиционных орг-ций и свободных профсоюзов, к-рые с июля 1980 г. руководили массовыми забастовками. В авг. того же года, во время забастовки на судовой верфи в Гданьске, было образовано объединение независимых профсоюзов «Солидарность» (Solidarność) под рук. Л. Валенсы, в к-рое к нач. 1981 г. вошло неск. миллионов поляков. В авг. и окт. 1980 г. польск. епископская конференция одобрила деятельность независимых профсоюзов.

ЦК КПСС рассматривал политическую нестабильность в Польше как «ползучую контрреволюцию», что создавало угрозу введения советских войск в Польшу, но в нач. дек. 1980 г. на совещании стран — участниц Варшавского договора было решено не прибегать к военному вмешательству ввиду сложной международной обстановки. 16 дек. И. П. написал личное письмо Брежневу, в к-ром просил следовать принципам Хельсинкского заключительного акта (1975), в т. ч. пункту о невмешательстве во внутренние дела иностранных гос-в. Открытую поддержку «Солидарности» папа продемонстрировал 15 янв. 1981 г., приняв делегацию ее членов во главе с Валенсой в Ватикане. Опасаясь военного вмешательства со стороны СССР из-за продолжавшихся забастовок и акций протеста, И. П. через кард. С. Вышиньского рекомендовал лидерам «Солидарности» вступить в переговоры с новым Председателем Совета министров Польши В. Ярузельским.

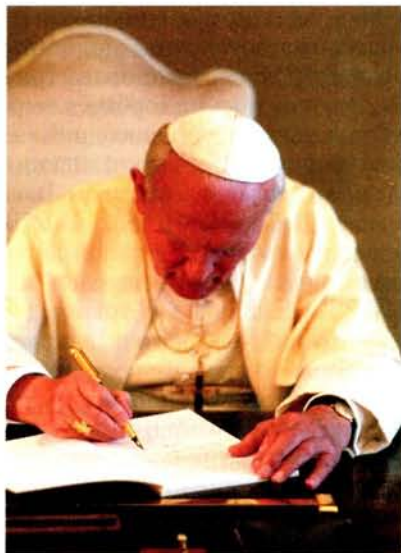
Поддержка польской оппозиции воспринималась многими как причина покушения на И. П. 13 мая 1981 г., во время его общения с паломниками на площади св. Петра, член тур. неонацистской террористической орг-ции «Серые волки» Мехмет Али Агджа дважды выстрелил в папу, ранив его в живот и в руку. По-

сле 5-часовой операции в рим. клинике «Джемелли» жизнь И. П. удалось спасти, но полное выздоровление произошло лишь через 4 месяца. Несмотря на объявленное папой прощение Агджи, он был приговорен к пожизненному заключению (в июне 2000 амнистирован по просьбе папы). 27 дек. 1983 г. И. П. посетил Агджу в тюрьме, еще раз сообщив о его полном прощении. О намерении совершить покушение Агджа заявлял еще накануне визита И. П. в Турцию (нояб. 1979). В ходе расследования нек-рые обстоятельства подготовки этого покушения указывали на связь Агджи с посольством Болгарии в Риме, что дало основания предполагать и его связь с болгарскими спецслужбами, якобы действовавшими по указанию КГБ СССР. Однако впоследствии «болгарский след» в деле Агджи был опровергнут как решением суда, так и самим папой Римским (2002); подлинные мотивы Агджи до настоящего времени остаются неясными.

Проходя курс лечения и реабилитации, И. П. работал над энциклопедией по социальным вопросам «*Laborem exercens*», выпущенной 14 сент. 1981 г. В качестве важных аспектов человеческого труда папа указал «солидарность трудящихся» в форме «соответствующих объединений», благодаря которой «трудящиеся могут изменять условия труда и объем заработной платы. Они могут также оказывать влияние и на социальное законодательство», что в итоге способствует осуществлению социальной справедливости (*Laborem exercens*. 8). С одобрения папы в нояб. 1981 г. новый примас католич. Церкви в Польше кард. Юзеф Глемп выступил посредником в переговорах польск. властей с «Солидарностью» о всенародном референдуме. Однако под давлением СССР Ярузельский прекратил переговоры и 13 дек. 1981 г. ввел в Польше военное положение, подвергнув профсоюзных активистов арестам. Осудив этот шаг, И. П. пытался через специального посланника архиеп. Луиджи Поджи повлиять на Ярузельского и добился прекращения вооруженных столкновений с забастовщиками. 17 дек. 1981 г. кард. Ю. Глемп создал комитет помощи семьям арестованных. Ситуация в Польше обсуждалась И. П. с Президентом США Р. Рейганом во время его визита в Ватикан (7 июня 1982), в ходе к-рого была







Иоанн Павел II, папа Римский.  
Фотография. 90-е гг. XX в.

достигнута договоренность по координации действий и обмену информацией. Совершая 2-й визит в Польшу (16–23 июня 1983), И. П. побуждал Ярузельского искать демократические пути выхода из кризиса и начать новые переговоры с оппозицией, обещая добиться снятия экономических санкций США против Польши. Отмена военного положения (июль 1983), относительная свобода СМИ и стабилизация общественно-политической жизни не прекратили преследований активистов оппозиции и сотрудничавших с ними католических клириков. Убийство агентами службы безопасности пресв. Ежи Попелушко (19 окт. 1984), занимавшегося пастырским окормлением членов «Солидарности» и открыто выступавшего с критикой коммунистической власти, вызвало новые массовые выступления протеста.

С началом перестройки и отказом Горбачёва от вмешательства во внутреннюю жизнь стран социалистического блока Ярузельский возобновил диалог с оппозиционными силами в рамках Консультативного совета, созданного 6 дек. 1986 г. Надеясь на помощь католич. Церкви, 13 янв. 1987 г. Ярузельский посетил Ватикан и пригласил И. П. совершить 3-й визит в Польшу (8–14 июня 1987), во время к-рого члены «Солидарности» вернулись к открытой общественной деятельности. В 1988 г. «Солидарностью», поддерживаемой католич. клиром, была проведена общенациональная забастовка, что побудило правительство Ярузельского

начать переговоры, по итогам которых в июле 1989 г. состоялись свободные выборы. Победа «Солидарности» и формирование ею нового польск. правительства были расценены И. П. как первый шаг к крушению коммунистической власти в Центр. и Вост. Европе путем демократического и ненасильственного сотрудничества.

5 февр. 1991 г. И. П. принял в Ватикане Валенсу в качестве Президента Польши (с 25 дек. 1990). С 1 по 9 июня 1991 г. папа совершил 4-ю поездку в Польшу, целью к-рой был призыв к построению демократии на основе католич. социального учения. 8 июня на встрече с депутатами сената и сейма Польши И. П. поддержал инициативу принятия закона о запрещении абортов, что вызвало недовольство у мн. поляков, воспринявших это как вмешательство Церкви в светское устройство гос-ва и личную свободу граждан. Критика папой нравственного несовершенства основ зап. демократии и позиция польск. католич. епископата, требовавшего законодательного запрещения абортов и введения обязательного религ. воспитания в школах, привели в 90-х гг. XX в. к росту антиклерикальных настроений. Многочисленные выступления против конкурдата между Папским престолом и Польшей (28 июля 1993) повлияли на задержку его ратификации сеймом (8 янв. 1998), состоявшейся лишь после переговоров И. П. с Президентом Польши А. Квасьневским во время визита в Ватикан (7 апр. 1997) и 5-го папского визита в Польшу (31 мая – 10 июня 1997). 23 февр. того же года И. П. и Квасьневский подписали ратифицированные документы о конкурдате. В выступлении перед сеймом Польши 11 июня 1999 г. И. П. вновь призвал польск. политиков к соблюдению христ. нравственных основ в законодательной защите прав человека и приветствовал заключительную стадию интеграции Польши в Евросоюз.

**В. В. Тюмагин**

**СССР.** Избрание на Папский престола поляка вызвало обеспокоенность советского руководства; в кон. 1978 г. специальная комиссия ЦК КПСС пришла к выводу, что оно может привести к дестабилизации внутреннего положения в странах Варшавского договора с доминирующим католич. населением, а на Зап. Украине — способствовать росту на-

ционализма, связанного с *Украинской греко-католической Церковью* (УГКЦ). 24 янв. 1979 г. папа встретился с министром иностранных дел СССР А. А. Громыко, указав ему на несоблюдение принципов свободы совести в Советском Союзе. Борьба за права человека сблизила позиции И. П. и советских диссидентов; в 1985 г. папа по дипломатическим каналам оказывал поддержку в получении Е. Г. Боннэр разрешения на выезд в США. В февр. 1989 г. И. П. принял академика А. Д. Сахарова и Боннэр в Ватикане, одоблив их планы по возвращению к политической и правозащитной деятельности в СССР.

Принципиальным аспектом отношений с СССР для И. П. стала защита религ. свободы, гл. обр. связанная с легализацией и возрождением УГКЦ, 20 нояб. 1978 г. И. П. встретился и общался на украинском языке с проживавшим в Италии главой УГКЦ верховным архиеп. Львовским кард. Иосифом *Слипым* и др. униат. иерархами. 19 марта 1979 г. папа отправил Слипому послание о подготовке к празднованию «1000-летия Крещения Киевской Руси» как мероприятия, призванного служить «новой евангелизации Украины» (AAS. 1979. Vol. 71. P. 522–527). 12 нояб. того же года И. П. впервые совершил литургию по визант. обряду в Сикстинской капелле в сослужении кард. И. Слипого и др. укр. греко-католич. иерархов, во время к-рой возглавил епископское рукоположение Мирослава *Любачивского*. Для реорганизации укр. греко-католич. структур в Зап. Европе и Америке в соответствии с принципами коллегиальности И. П. созвал в Риме 24 марта 1980 г. синод епископов УГКЦ, на к-ром решались вопросы о преемнике престарелого кард. И. Слипого, совершенных им епископских рукоположений без папского мандата и дарования главе УГКЦ патриаршего титула. 27 марта папа возглавил закрытие синода, назначив *коадьютором* верховного архиеп-ства Львовского избранного синодом Филадельфийского архиеп. М. Любачивского, но отказался принять решение о патриаршем статусе УГКЦ и не признал совершенные кард. И. Слипым «тайные» епископские рукоположения.

Синод епископов УГКЦ принял декларацию, осуждавшую *Львовский Собор 1946 г.* и гонения на греко-католиков в СССР. Участие И. П.





в работе синода придавало декларации значение офиц. документа Папского престола, в связи с чем 22 дек. 1980 г. Патриарх Московский и всея Руси *Пимен* направил папе протест, указав на неприемлемость подобных заявлений. В ответном послании от 24 янв. 1981 г. И. П. заявил, что принятое синодом укр. епископов тексты им «не были одобрены и тем самым лишены всякого официального характера» (ЦНЦ ПЭ. Ф. 6 (ОВЦС МП). Оп. 1. Д. 123). 7 сент. 1984 г. кард. И. Слипный скончался, обвинив в своем завещании «Апостольскую Римскую столицу» в фактическом предательстве укр. греко-католиков ради экуменического диалога с РПЦ. 25 мая 1985 г. папа возвел нового верховного архиеп. М. Любачивского в достоинство кардинала. Следуя экуменической линии папы, 7 нояб. 1987 г. кард. М. Любачивский от лица УГКЦ призвал к взаимному прощению и примирению греко-католиков и православных, украинцев и русских.

Начало политики перестройки позволило подпольным униат. общинам на Зап. Украине начать в авг. 1987 г. кампанию по легализации УГКЦ. Желая принять участие в торжествах по поводу Тысячелетия Крещения Руси, И. П. выразил надежду на приезд в СССР, чтобы лично поздравить как РПЦ, так и укр. греко-католиков. «Двойственный» подход И. П. к празднованию «1000-летия Крещения Киевской Руси» отразился в выпуске 2 основных папских документов: апостольского послания «*Euntes in mundum*» от 25 янв. 1988 г., содержавшего поздравления и «лобзание мира» «тысячелетней Церкви-сестре» — РПЦ, и послания «*Magnum baptismi donum*» от 14 февр. 1988 г., адресованного кард. М. Любачивскому и всем украинским католикам. Возможность папского визита в СССР не рассматривалась руководством страны, о чем И. П. сообщил Патриарху Пимену. Папский престол направил для участия в торжествах офиц. делегацию во главе с госсекретарем кард. А. Казароли (в состав делегации также входили кард. Й. Виллебрандс и кард. Р. Эчегарай). Согласно договоренности об условиях направления католич. делегации, 10 июня 1988 г. кардиналы А. Казароли и Й. Виллебрандс провели частную встречу с укр. греко-католич. епископами Филлимоном Курчабой и Павлом Васылыком, возглав-



*Встреча Иоанна Павла II, папы Римского, с Генеральным секретарем ЦК КПСС М. С. Горбачёвым. Фотография. 1 дек. 1989 г.*

лявшими подпольные укр. униат. общины. 13 июня кард. А. Казароли был принят в Кремле Горбачёвым и министром иностранных дел СССР Э. А. Шеварднадзе. Во время приема Горбачёву было передано личное послание И. П., в котором он одобрил политику «разрядки» между Советским Союзом и США и изменение государственно-церковных отношений в СССР. В прилагавшемся к письму меморандуме о советско-ватиканских отношениях папа поднял вопрос о легализации УГКЦ в СССР. Для греко-католиков из укр. диаспоры И. П. организовал в Риме празднование 1000-летия Крещения Киевской Руси, во время которых 9 июля он посетил укр. греко-католич. собор Св. Софии и 10 июля совершил литургию по визант. обряду в соборе св. Петра в сослужении иерархов УГКЦ. Все это способствовало активизации деятельности униат. клириков и общин на Зап. Украине в 1988–1989 гг., поддерживаемых различными укр. националистическими структурами. В 1988 г. во Львове был создан Комитет защиты Украинской католической Церкви под рук. укр. диссидента И. Геля. В нач. июня 1989 г. в защиту УГКЦ на I съезде народных депутатов СССР выступил академик Сахаров.

Процесс дипломатического сближения СССР и Папского престола был подтвержден Горбачёвым в ответном личном письме И. П. от 6 авг. 1989 г., в к-ром он высоко оценил миротворческие усилия папы, «положительный вклад в международную жизнь со стороны государства Ватикан» и сообщил о подготовке нового закона СССР «*О свободе со-*

*вести и религиозных организациях*», в котором государство полностью признает религиозные права граждан. В конце письма Горбачёв выразил надежду на установление «нового уровня во взаимоотношениях между Советским Союзом и Ватиканом» (Вейгел. 2001. Т. 2. С. 273). 25 авг. того же года с папой встретился личный представитель МИД СССР Ю. Е. Карлов. В тот же день И. П. принял Киевского и Галицкого митр. Филарета (см. Денисенко М. А.), Крутицкого и Коломенского митр. Ювеналия (Поляркова), Минского и Белорусского митр. Филарета (Вахромеева), с которыми обсудил проблему возрождения греко-католич. структур на Украине. Озабоченность возможным ухудшением православно-католич. отношений из-за проблемы униатства выразил *Архиперейский Собор РПЦ 9–11 окт. 1989 г.* 20 окт. того же года Горбачёв принял в Кремле папского посланника архиеп. Анджело Содано (госсекретарь Папского престола в 1991–2006), готовившего встречу советского лидера с папой.

29 окт. 1989 г. силами Комитета защиты Украинской католической Церкви был насильственно захвачен 1-й правосл. храм на Зап. Украине — Преображенский собор во Львове. 2 нояб. проблема униатства обсуждалась в Москве во время визита католич. делегации, возглавляемой кард. Й. Виллебрандсом. 6 нояб. Львовский и Дрогобычский архиеп. *Ириней (Середний)* и духовенство правосл. Львовской епархии обратились с открытым письмом к И. П., требуя остановить униатов и удерживать их от погромов и захватов правосл. храмов. 20 нояб. Совет по делам религий при Совете министров Украинской ССР объявил начало гос. регистрации греко-католич. приходов.

1 дек. 1989 г. на встрече И. П. и Горбачёва в Ватикане была достигнута окончательная договоренность о полной легализации УГКЦ в СССР и об установлении дипломатических отношений между СССР и Папским престолом. В мае 1990 г. состоялся обмен дипломатическими представителями: в Москву прибыл папский нунций архиеп. Франческо Коласуонно, Ю. Е. Карлов был назначен на должность представителя СССР по поддержанию контактов с Ватиканом.

Сразу после встречи Горбачёва с папой на Зап. Украине началось стихий-



ное восстановление униат. структур, сопровождавшееся силовыми захватами правосл. храмов. 15 дек. 1989 г. положение в западноукр. епархиях обсуждалось на заседании Свящ. Синода РПЦ. 20 дек. 1989 г. Патриарх Пимен отправил телеграммы И. П., Горбачёву, съезду народных депутатов СССР, Генеральному прокурору СССР, в к-рых просил содействовать урегулированию конфликта в западноукр. епархиях. 12–17 янв. 1990 г. в Москве состоялась встреча представителей РПЦ и Папского престола, в ходе к-рой были подготовлены «Рекомендации по нормализации отношений между православными и католиками восточного обряда на Западной Украине». Одновременно И. П. в янв. 1990 г. направил приветствие укр. униатам по случаю легализации УГКЦ, признав каноничными совершенные в подполье ад-

миссии недействительными и покинули комиссию. Эти действия повлекли организацию новых захватов храмов на Зап. Украине. 25 июня, принимая в Ватикане прибывших с Зап. Украины греко-католич. епископов, И. П. сказал, что испытывает радость по поводу предоставления греко-католикам религ. свободы, позволившей им выйти из катакомб, а католической Церкви «восстановить свои права в отдельных странах Центральной и Восточной Европы» (AAS. 1991. Vol. 83. P. 145–147).

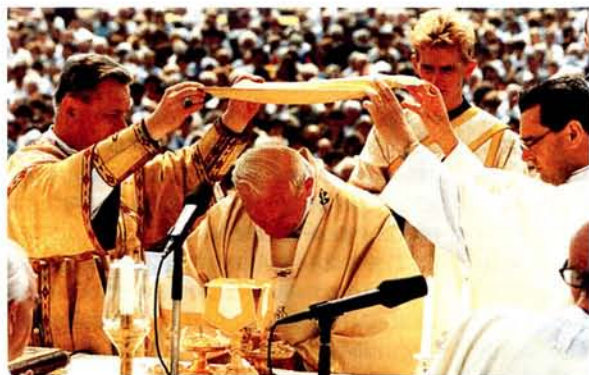
К сент. 1990 г. УГКЦ на Зап. Украине принадлежало 298 приходов, в т. ч. занятый униатами 12 авг. того же года львовский кафедральный собор св. Юра. Местные власти передали греко-католич. монашескому ордену *василиан* здания Онуфриевского мон-ря во Львове, несмотря на его историческую принадлежность правосл. Церкви. Продолжавшийся захват храмов

привел к тому, что к 1 янв. 1991 г. на Украине насчитывалось уже 1912 приходов УГКЦ, а к 1 янв. 1992 г. — 2644. 16 янв. 1991 г. И. П. назначил бывш. подпольных укр. епископов УГКЦ на кафедры в возрожденных униат. епархиях: Львовской, Ивано-Франковской (в составе Львовского архиеп-ства) и Мукачевской (с прямым подчинением Папскому престолу), а также назначил епископов и возобновил деятельность диоцезов латинского обряда: Львовского архиепископства, Каменец-Подольского и Житомирского епископств.

13 апр. 1991 г. И. П. издал буллы об образовании в СССР самостоятельных структур католич. Церкви — архиеп-ства Минско-Могилёвского, еп-ств Гродненского и Пинского в Белорусской ССР, апостольских администратур лат. обряда для католиков европейской части России (с центром в Москве) и для католиков азиатской части России (с центром в Новосибирске), а также апостольскую администратуру в Казах-

стане (с центром в Караганде). Апостольским администратором для католиков европ. части России был назначен титулярный еп. Иппоно-Заритский Тадеуш *Кондрусевич*, возведенный в сан архиепископа, а администратором для азиат. части России — иезуит пресв. Иосиф Верт, возведенный в сан титулярного епископа Бульны. Учреждением апостольских администратур (а не полноценных епархий) И. П. стремился подчеркнуть уважение к РПЦ. Он дал указания сотрудникам Римской курии сообщить об этом Московскому Патриархату, однако во время проходивших в кон. марта в Риме встреч председателя ОВЦС МП митр. Кирилла с И. П., кардиналами А. Содано и Э. Кассиди он не был уведомлен о планируемой реструктуризации католич. Церкви в СССР. РПЦ расценила создание администратур в России как шаг, способствующий развитию католического прозелитизма на канонической территории Московского Патриархата.

1 июня 1992 г. папская комиссия «Pro Russia» по поручению И. П. выпустила «Общие принципы и практические нормы координации евангелизаторской деятельности и экуменические обязательства Католической Церкви в России и других странах СНГ» (изд. в: Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. М., 2005<sup>2</sup>. С. 501–510). В документе был сформулирован призыв учитывать «особые условия» существования католич. Церкви в странах бывш. СССР и Вост. Европы, где, с одной стороны, правосл. Церковь много веков окормляет своих верующих, с другой — народы этих стран долгое время находились под коммунистическим режимом. «Ускоренное преобразование» местной католич. иерархии объяснялось в «Общих принципах...» потребностью «новой евангелизации» католиков. Целью католич. епископов и апостольских администраторов объявлялось служение нуждам католич. общин, поэтому им надлежало избегать «соперничества» с РПЦ или с другими христианскими Церквями, присутствующими на той же территории: «Так называемый прозелитизм, то есть любое давление на совесть, под каким бы видом оно ни совершалось и от кого бы оно ни исходило, полностью противоречит апостолату и, конечно, не является тем методом, который могут применять



униатами при поддержке властей и укр. националистических орг-ций

министратором Львовского архиепископства УГКЦ еп. Владимиром Стернюком тайные рукоположения униатских епископов (Ф. Курчабы, Юлиана Вороновского, Михаила Сабриги), а также действительность епископского сана подпольных униатских епископов Софрона Дмитерко и П. Васылыка.

*Архиерейский Собор РПЦ 30–31 января 1990 г.*, созданный для рассмотрения сложной религ. обстановки на Украине, одобрил «Рекомендации...» и образование 4-сторонней комиссии из представителей Московского Патриархата, УПЦ, Папского престола и УГКЦ для урегулирования отношений между православными и греко-католиками. 8–13 марта 1990 г. на заседаниях во Львове комиссия выработала взаимоприемлемые условия перераспределения храмов и церковного имущества между православными и униатами. Однако 22 марта представители УГКЦ опубликовали согласованное с И. П. заявление о признании решений ко-

*Иоанн Павел II, папа Римский, совершает Божественную литургию по византийскому обряду в сослужении духовенства Венгерской греко-католической Церкви 18 авг. 1991 г. Марианоч (Венгрия)*

пастыри Католической Церкви» (Общие принципы. 3). В случае чье-либо стремления перейти в католичество католич. клирикам предписывалось «внимательно взвешивать» причины подобного шага и разъяснять тем, кто изъявили такое желание, «обязательства в отношении их родной Церкви» (Там же. 5). В то же время документ указывал, что экуменический диалог с православными, «направленный на восстановление полного единства между Византийской и Римской Церквами», не препятствует миссии среди крещеных, но неверующих и тех, кто «находится в поисках истины и путей спасения» (Там же. Введение). Документ заявлял, что в евангельской проповеди правосл. и католич. Церкви призваны исполнять свою миссию «не в соперничестве друг с другом, а в совместных усилиях по восстановлению единства, желаемого Христом» (Там же).

Т. о. изложенная в «Общих принципах...» трактовка прозелитизма позволила католич. Церкви заниматься миссионерством среди жителей России, Украины и др. республик СНГ, которые по этноконфессиональной принадлежности относились к Православию, но не получили должной катехизации в правосл. Церкви в силу атеистической идеологии, господствовавшей в СССР. В свою очередь Московский Патриархат полагал, что на его канонической территории католич. Церковь призвана заниматься пастырским окормлением проживающих на ней этноконфессиональных групп, традиционно исповедовавших католичество (поляков, немцев, литовцев, латышей и др.).

**Украина.** С распадом Советского Союза были сохранены дипломатические отношения между Папским престолом и Украиной, куда в 1992 г. И. П. направил апостольским нунцием архиеп. Антонио Франко, а в 1999 г.— архиеп. Николу Этеровича. Папа одобрил решения синода епископов УГКЦ 16–31 мая 1992 г. об установлении новых адм. границ униат. епархий Украины и учреждении Самборско-Дрогобычской, Коломыйско-Черновицкой, Тернопольской и Зборовской епархий, что расширило структуры УГКЦ за пределы Галиции, где в 1939 г. существовало 3 униат. епархии (Львовская, Перемышльская и Станиславская). В 1995 г. Папский престол разрешил образовать Киево-Вышгород-

ский экзархат (учрежден 2 апр. 1996). 21 июля 2000 г. по благословению папы Римского синод епископов УГКЦ учредил Бучачскую епархию, а в авг. 2000 г.— Стрыйскую и Сокальско-Жолковскую епархии. После создания Одесско-Симферопольского и Харьковско-Донецкого экзархатов УГКЦ (11 янв. 2002) структура УГКЦ полностью распространилась на территорию Украины, обозначив тенденцию к усилению униатства в Вост. Украине, где оно исторически отсутствовало. После смерти кард. М. Любачевского (14 дек. 2000) 26 янв. 2001 г. И. П. утвердил избранного синодом епископов УГКЦ еп. Любомира *Гузара* верховным архиепископом Львовским и 21 февр. того же года возвел его в достоинство кардинала.

14 авг. 1993 г. И. П. учредил латинскую апостольскую администрацию Закарпатья (с 2002 Мукачевское епископство латинского обряда), положившую начало развитию структур латинского обряда за пределами Зап. Украины, где католики латинского обряда столкнулись с националистически настроенными местными властями, которые боролись с «польским влиянием». Ввиду репатриации польск. населения после второй мировой войны из Галиции, где исторически преобладали католики лат. обряда, к кон. XX в. большинство ранее принадлежавших им храмов и мон-рей было передано греко-католикам, представителям раскольнических сообществ и даже протестант. общинам (напр., во Львове, где до второй мировой войны было ок. 50 католич. храмов лат. обряда, остались лишь 2 храма, действовавшие в советское время). Вне Зап. Украины в 90-х гг. XX в. наблюдался рост католич. приходов лат. обряда, в связи с чем 25 марта 1998 г. И. П. возродил католич. еп-ство в Луцке, а 25 нояб. того же года преобразовал Житомирское еп-ство в Киево-Житомирское. 4 мая 2002 г. были образованы отдельные Харьковско-Запорожское и Одесско-Симферопольское еп-ства лат. обряда.

5–8 июля 1996 г. И. П. возглавил торжества в Риме по случаю 400-летия *Брестской унии* и 350-летия *Ужгородской унии*; 7 июля он совершил литургию по визант. обряду на украинском языке в сослужении кард. М. Любачевского и др. иерархов УГКЦ. По благословению папы в окт. того же года во Львове состоялся юбилей-

ный Собор УГКЦ, одним из решений которого стало обращение к Президенту Украины Л. Д. Кучме с просьбой пригласить на Украину И. П. и назначить посла Украины при Папском престоле (с сент. 1998 Н. К. Ковальская). В 2000 г. Кучма направил И. П. офиц. приглашение посетить страну. В июле того же года синод епископов УГКЦ определил дату проведения визита, организация которого была поручена общественному комитету под рук. депутата Верховной рады Т. В. Чорновила и церковному комитету под рук. секретаря синода УГКЦ еп. Юлиана Гбура.

После обнародования программы папского визита на Украину 22 янв. 2001 г. от лица Свящ. Синода и епископата УПЦ Киевский митр. Владимир отправил И. П. письмо, в котором с пониманием отнесся к позиции укр. католиков, ожидавших визита Главы своей Церкви, а также к позиции властей страны, стремившихся к повышению международного престижа Украины. Вместе с тем митр. Владимир напомнил о принадлежности подавляющего большинства украинцев к УПЦ и выразил недоумение, что визит папы начал готовиться без ее офиц. уведомления и приглашения. Принимая во внимание нерешенные проблемы между православными и греко-католиками, омрачающие православно-католич. связи, и расколы в укр. Православии, Предстоятель УПЦ предложил папе отложить приезд на Украину, «дабы он состоялся в более благоприятное для взаимоотношений между нашими Церквами время», когда УПЦ могла бы официально принять в нем участие (ЖМП. 2001. № 3. С. 24–25). Позицию Предстоятеля и епископата УПЦ поддержали Патриарх Алексий II и председатель ОВЦС МП митр. Кирилл, отметившие в ряде заявлений, что визит папы без согласования с РПЦ и УПЦ не будет иметь дружественного характера. Мнение Священноначалия РПЦ разделили МИД РФ и Посол РФ на Украине В. С. Черномырдин, высказавшие сомнения в уместности папского визита без приглашения православной стороны. В ответе И. П. митр. Владимиру от 26 апр. сообщалось, что визит, проводимый по приглашению Президента Украины и украинских католических епископов, имеет целью встречу с украинцами-католиками и должен восприниматься как вы-



ражение любви ко всему украинскому народу, в т. ч. к «православным братьям».

В ходе визита на Украину (23–27 июня 2001), проходившего на высшем гос. уровне, И. П. отслужил мессу по лат. обряду и литургию по визант. обряду на аэродроме «Чайка» в Киеве, проповедовал на польск. и укр. языках, встречался с укр. католич. иерархами лат. и визант. обрядов, политиками, деятелями науки и культуры. 24 июня папа принял участие в заседании Всеукраинской рады Церквей и религ. орг-ций под председательством кард. Л. Гузара, где выступил с призывом к экуменическому диалогу и сотрудничеству. На заседании присутствовали «патриарх» Филарет Денисенко (глава УПЦ КП) и «митрополит» Мефодий Кудряков (глава УАПЦ). Священноначалие УПЦ отказалось от встречи с папой Римским и от участия в мероприятиях, связанных с визитом папы Римского, призвав правосл. верующих не проводить акций протеста, чтобы не нарушать мира и спокойствия укр. общества. 25 июня И. П. прибыл во Львов, где 26 июня на львовском ипподроме совершил мессу в сослужении латинских католических епископов и произнес проповедь польски, а 27 июня — литургию восточного обряда в сослужении епископата УГКЦ, на к-рой присутствовал Президент Украины Л. Кучма.

Папский визит на Украину стимулировал греко-католиков к дальнейшему расширению своего присутствия в стране. После визита И. П. кард. Л. Гузар заявил о предстоящем переносе духовного центра УГКЦ из Львова в Киев и объявил «канонической территорией УГКЦ» всю Украину. 6 дек. 2004 г. папа подписал декрет о преобразовании верховного архиеп-ства Львовского в верховное архиеп-ство Киевское и Галицкое, но офиц. обнародование этого решения состоялось 21 авг. 2005 г., уже после смерти И. П. В то же время Папский престол так и не предоставил УГКЦ патриаршего статуса, несмотря на неоднократные просьбы греко-католиков. В февр. 2004 г., после посещения Москвы и переговоров с РПЦ, кард. В. Каспер опубликовал офиц. коммюнике, в к-ром заявлялось об отсутствии у католич. Церкви намерений учреждать греко-католич. патриархат на Украине. 3 июня 2004 г. И. П. принял в Ва-

тиконе членов синода УГКЦ и подтвердил свое решение отложить создание патриархата УГКЦ на неопределенное время.

В связи с началом акций гражданского неповиновения на Украине из-за отказа оппозиции признать поражение В. А. Ющенко на президентских выборах (т. н. оранжевая революция) 24 нояб. 2004 г., во время общей аудиенции на площади св. Петра, И. П. обратился со словами поддержки к группе укр. греко-католиков, державших флаги Украины и оранжевые флаги оппозиции, заявив о сугубых молитвах за укр. народ в эти дни. 10 янв. 2005 г., по сообщению пресс-службы МИД Украины, в ходе приема дипломатического корпуса в Ватикане папа передал Ющенко через Посла Украины при Папском престоле Г. Ф. Хоружего поздравления с победой на выборах и благословение на президентство.

**Россия.** К кон. 80-х гг. XX в. на территории РСФСР легально действовали 23 католические организации. 20 нояб. 1991 г. в Ватикане состоялась встреча И. П. с Президентом РСФСР Б. Н. Ельциным. Папа положительно оценил Закон РСФСР «О свободе вероисповеданий» от 25 окт. 1990 г. и проект декларации прав и свобод человека и гражданина (принята Верховным Советом РСФСР 22 нояб. 1991) как документы, гарантирующие полную свободу совести гражданам и свободу деятельности религ. орг-циям России. После распада СССР Папский престол признал независимость и суверенитет России и сохранил с ней дипломатические отношения; Ю. Е. Карлов стал представителем РФ при Ватикане (до мая 1995), папским представителем в РФ остался архиеп. Ф. Коласунно (до кон. 1994).

В 90-х гг. XX в. в России активно восстанавливались и развивались католич. структуры, в т. ч. муж. и жен. монашеские ордены и конгрегации (иезуитов, вербистов, салезианцев, доминиканцев, францисканцев, ассумпционистов, сестер милосердия Терезы Калькуттской, паулинок, кармелиток и др.), объединенные 24 апр. 1999 г. в Российскую национальную конференцию настоятелей и настоятельниц институтов посвященной жизни (монашествующих) и обществ апостольской жизни. По благословению И. П. было создано неск. католич. учебных заведений, в т. ч. колледж католич. теологии св. Фомы

Аквинского (1991, с 2005 Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы), руководство к-рым было поручено иезуитам, а также высшая ДС «Мария — царица апостолов» (создана 29 июня 1993 в Москве, с окт. 1995 находится в С.-Петербурге). С янв. 1991 г. под руководством доминиканцев был начат выпуск информационного бюллетеня, позднее преобразованного в ежемесячный ж. «Истина и жизнь». В 1994 г. апостольской администратурой в Москве основана еженедельная газ. «Свет Евангелия». В 90-х гг. XX в. создан ряд др. периодических изданий и издательств, а также католич. радио «Дар» в Москве и «Мария» в С.-Петербурге, сибир. католич. телевидение «TV Кана» в Новосибирске. 24 сент. 1996 г. учрежден редакционно-издательский совет Католической энциклопедии — справочного издания о католич. Церкви на рус. языке, к-рое получило высокую оценку И. П. в специальном обращении по случаю выпуска 1-го тома (2002). К 1995 г. католич. Церковь имела на территории РФ 185 зарегистрированных приходов, на к-рых служили 125 пресвитеров, в основном прибывших из-за рубежа.

23 июня 1997 г. Гос. дума РФ приняла Закон «О свободе совести и религиозных объединениях», в преамбуле к-рого декларировалось уважение к Православию как к «неотъемлемой части общероссийского исторического, духовного и культурного наследия», к «многомиллионному исламу, а также буддизму, иудаизму и другим традиционно существующим в Российской Федерации религиям». 24 июня И. П. обратился с личным посланием к Президенту РФ Б. Н. Ельцину, в к-ром подверг новый закон критике и выразил сожаление в связи с отсутствием в преамбуле упоминания о католицизме, что, с т. зр. папы, представляло «реальную угрозу католической церкви в России, нормальному развитию ее пастырской деятельности и даже самому факту ее существования». Обвинив российских законодателей в том, что они не учитывают «вековое присутствие и деятельность в России» католич. Церкви, тем самым приравнивая ее к иностранному религ. объединению, папа настаивал на коррекции нового религ. законодательства России. 26 сент. 1997 г. Ельцин подписал закон с измененной преамбулой, признающей особую роль Православия

«в истории России, в становлении и развитии ее духовности и культуры» и декларирующей уважение к «христианству, исламу, буддизму, иудаизму и другим религиям, составляющим неотъемлемую часть исторического наследия народов России». Нормализации отношений между РФ и Папским престолом способствовала встреча папы с Ельциным в Ватикане 10 февр. 1998 г., в ходе которой президент разъяснил положения нового закона и заверил в неукоснительном соблюдении принципа религ. свободы. Полагая, что проблемы во взаимоотношениях между РПЦ и Папским престолом несущественны и будут вскоре преодолены, Ельцин пригласил И. П. совершить визит в Россию, в связи с чем Патриарх Алексий II был вынужден вновь заявить, что его встреча с папой невозможна до тех пор, пока не будут урегулированы православно-католические отношения. Учитывая позицию РПЦ, 5 июня 2000 г. Президент РФ В. В. Путин во время встречи с И. П. в Ватикане подчеркнул, что мог бы пригласить папу как главу гос-ва, но без согласия Патриарха Московского визит понтифика в Россию будет неполноценным. Президент выразил надежду на положительный исход переговоров между РПЦ и Римско-католической Церковью.

Несмотря на неоднократные заявления представителей Папского престола и католич. Церкви в России об отсутствии прозелитизма среди православных, Священноначалие РПЦ указывало на случаи обращения в католичество россиян, в т. ч. крещенных в правосл. Церкви (напр., детей в созданных католич. благотворительными орг-циями детских приютах). Католич. клириками часто не соблюдались формы взаимодействия с местной правосл. иерархией, предписанные папской комиссией «Pro Russia» в «Общих принципах...», что усугубляло негативное отношение РПЦ к деятельности католич. Церкви в России и осложняло межцерковные отношения.

В связи с ростом числа католич. приходов 23 марта 1998 г. И. П. назначил пресв. Клеменса Пиккеля титулярным епископом Кузирским, вспомогательным епископом (викарием) апостольского администратора европ. части России архиеп. Т. Кондрусевича, а викарием пресв. Ежи Мазура — титулярным епископом Табунии, викарием апостольско-



ния с РПЦ и властями РФ. Хотя папа сознательно отказался от учреждения епархий с наимено-

*Встреча Иоанна Павла II, папы Римского, с Президентом РФ В. В. Путиным. Фотография. 2000 г.*

ваниями, повторявшими названия епархий РПЦ, данный шаг был расценен Патриархом Алексием II

и Свящ. Синодом как создание поместной католической Церкви России с центром в Москве, «претендующей иметь своей паствой российский народ, который культурно, духовно и исторически является паствой Русской Православной Церкви». В заявлении Патриарха и Синода указывалось, что повышение статуса католических структур едва ли может быть объяснено необходимостью «окормления католиков, не столь многочисленных в нашей стране», поэтому истинной причиной назывались миссионерские цели (ЖМП. 2002. № 3. С. 4–5). 12 февр. МИД РФ во избежание осложнения дипломатических отношений между Россией и Папским престолом рекомендовал воздержаться от реорганизации структур католич. Церкви в России и урегулировать этот вопрос с РПЦ. Впосл. неск. зарубежных католич. клириков, служивших на территории РФ (в т. ч. еп. Е. Мазур), были лишены виз или высланы из страны. 2 марта того же года Патриарх Алексий II осудил проведение «виртуального визита» И. П. в Россию посредством «молитвенного телемоста» между Ватиканом и кафедральным собором Непорочного зачатия Пресв. Девы Марии в Москве. В личном письме Президенту России В. В. Путину от 8 мая того же года И. П. выразил недовольство по поводу мер, принятых МИД РФ, и потребовал его вмешательства в процедуру предоставления виз высланным католич. клирикам.

Стремясь к нормализации отношений с РПЦ и с Россией, И. П. выступил с инициативой передачи списка Казанской иконы Божией Матери из личной папской капеллы, считавшегося в Ватикане подлинником чудотворной иконы. В ходе дипломатических переговоров Папский престол выдвинул в качестве условия возвращения иконы проведение

го администратора азиатской части России еп. И. Верта. Увеличение католического епископата в РФ позволило 2 марта 1999 г. основать Конференцию католических епископов России, созданную при участии архиеп. Джона Буковского (папский представитель в РФ в 1994–1999). 18 мая того же года папа разделил апостольскую администратуру азиатской части России на новые апостольские администратуры для Вост. Сибири с центром в Иркутске (поручена еп. Е. Мазуру) и Зап. Сибири (поручена еп. И. Верту). 23 нояб. И. П. также разделил апостольскую администратуру европ. части России на администратуры Юга европ. России с центром в Саратове (поручена еп. К. Пиккелю) и Севера европ. части России (поручена архиеп. Т. Кондрусевичу).

К нач. 2002 г. католич. Церковь в России имела 267 орг-ций (в т. ч. 256 общин), 4 духовных образовательных учреждения и 3 религ. учреждения. 11 февр. 2002 г. И. П. издал буллы о преобразовании апостольских администратур в РФ в епархии, объединенные в церковную провинцию (митрополию). Из экуменических соображений папа дал названия епархиям не по городам, а по титулам кафедральных соборов бывших апостольских администратур (архиепархия Божией Матери в Москве, епархия св. Климента в Саратове, Преображенская епархия в Новосибирске, епархия св. Иосифа в Иркутске). Митрополитом российской церковной провинции стал архиеп. Т. Кондрусевич, назначенный ординарием (правлящим епископом) архиепархии Божией Матери в Москве, др. бывш. апостольские администратуры были назначены ординариями епархий, созданных на основе их администратур.

Учреждение епархий было принято И. П. без к.-л. согласова-





папского визита в Россию, в ходе к-рого И. П. лично передаст ее Патриарху Алексию II. 1 апр. 2003 г. совместная экспертная группа, состоявшая из российских и итал. искусствоведов, представителей Ватикана и специалистов из Мин-ва культуры РФ провела экспертизу «ватиканского списка», по результатам которой было установлено, что икона из папских покоев не является подлинником чудотворного образа, т. к. время ее написания датируется XVIII в. Тем не менее 5 нояб. 2003 г. на встрече И. П. с Путиным папа сказал, что все равно желал бы ее возвращения в Россию в знак «доброй воли». 25 авг. 2004 г. на торжественной церемонии в Ватикане папа отдал список Казанской иконы Божией Матери кард. В. Касперу для его передачи в дар Патриарху Алексию II, РПЦ и всему российскому народу. 28 авг., в праздник Успения Пресвятой Богородицы, делегация Римско-католической Церкви привезла икону в Успенский собор Московского Кремля, где праздничную литургию совершил Патриарх Алексий II. По окончании богослужения кард. В. Каспер и Вашингтонский архиеп. кард. Теодор Маккаррик вручили образ Патриарху Алексию II. Затем в Патриарших палатах Кремля состоялось собеседование Патриарха с кардиналами и представителем Папского престола в РФ архиеп. Антонио Меннини. Патриарх передал через членов делегации благодарность И. П. за возвращение в Россию чтимой иконы, подтвердив готовность к совместному решению проблем, имеющих в отношениях между Церквями.

С нач. 90-х гг. XX в. на территории России было образовано неск. греко-католич. общин, в основном окормлявших западноукр. диаспору и потомков депортированных в Сибирь галичан. К нач. 2000 г. часть этих общин возглавили клирики, перешедшие в унию из РПЦ, которые в авг. 2004 г. провели на приходе в пос. Саргатском Омской обл. собрание, где объявили о возрождении *Русской католической Церкви* визант. обряда и «восстановлении» созданного в 1917 г. апостольского экзархата для католиков визант. обряда в России (экзархат формально существует, но вакантен). 28 авг. греко-католические пресвитеры встретились в Москве с кард. В. Каспером и передали ему письмо к И. П.

с просьбой признать решения собрания в пос. Саргатском. Однако из-за возможного ухудшения отношений с РПЦ папа отказался возобновить экзархат и 20 дек. 2004 г. назначил еп. И. Верта ординарием для католиков визант. обряда в России.

*В. И. Петрушко, В. В. Тюшагин*

**Последние годы жизни, смерть и посмертное почитание в католической Церкви.** Несмотря на сложную операцию, перенесенную после покушения в мае 1981 г., в 80-х гг. XX в. И. П. продолжал сохранять физическую активность и заниматься спортом (в т. ч. бегом в садах Ватикана, плаванием в построенном по его распоряжению бассейне в летней папской резиденции в Кастель-Гандольфо, катанием на лыжах и пешими прогулками во время отпусков в итал. Альпах). В 1993–1994 гг. папа перенес ряд операций из-за травм, вызванных случайными падениями, вслед. к-рых произошел вывих правого плеча и перелом правой бедренной кости. В связи с ухудшением состояния здоровья и достижением 75-летия в мае 1995 г. И. П. провел консультации с кард. Й. Ратцингером и доверенными сотрудниками госсекретариата относительно возможности ухода на покой, но ввиду отсутствия в истории подобных прецедентов получил совет остаться на Папском престоле. С сер. 90-х гг. XX в. у И. П. прогрессировала болезнь Паркинсона (диагноз официально подтвержден в 2003), во многом осложнявшая деятельность папы. Несмотря на болезнь, И. П. продолжал папское служение и адм. руководство католич. Церковью, работал над составлением энциклик, посланий и книг. В 1993–1994 гг. И. П. написал развернутые философско-богословские ответы на вопросы итал. журналиста В. Мессори, изданные в виде кн. «Переступить порог надежды» (*Varcare la soglia della Speranza*), ставшей мировым бестселлером. К 50-летию священнического служения папа выпустил автобиографическое соч. «Дар и тайна» (*Dar i tajemnica*), к-рое посвящено воспоминаниям юности и первых лет священнического служения, а также содержит размышления о сущности священства. Продолжение автобиографии И. П. подготовил к 2004 г. и опубликовал в кн. «Встаньте, пойдём!» (*Wstańcie, chodźmy!*), содержащей воспоминания папы с момента его епископского рукоположения.

Последним поэтическим произведением папы, созданным в 2002 г., после более 20-летнего перерыва в написании стихотворений, стал сб. «Римский триптих» (*Tryptuk Rzymski*). В поэтических образах И. П. представляет отражение величия Творца в красоте природы, размышления над фресками Сикстинской капеллы и жертвоприношение Авраама, понимаемое как символ будущей крестной Жертвы Христа, принятой Богом Отцом. Своеобразным духовным завещанием и последней философско-богословской работой И. П. стала вышедшая в февр. 2005 г. кн. «Память и идентичность» (*Pamięć i tożsamość*), посвященная рассмотрению проблемы зла в мире (в т. ч. в контексте тоталитарных режимов XX в.), соотношения свободы и ответственности человека, проблем патриотизма, национализма и демократического устройства гос-ва, совр. вызовов западноевроп. цивилизации.

В февр. 2005 г. И. П. был дважды госпитализирован в рим. клинику «Джемелли» в связи с заболеванием гортани. 13 марта он вернулся в Ватикан, но по состоянию здоровья больше не совершал публичных богослужений. На погребение И. П. в Рим прибыло ок. 4 млн паломников. 8 апр. на заупокойной мессе, возглавленной кард. Й. Ратцингером, присутствовало более 200 бывших и действующих глав гос-в и правительств (РФ представлял председатель правительства М. Е. Фрадков), глав и представителей христ. конфессий (в т. ч. К-польский Патриарх Варфоломей, Афинский Архиепископ Христул, Смоленский и Калининградский митр. Кирилл, Католикос-Патриарх Гарегин II, Патриарх Эфиопской Церкви Абуна Павел, Кентерберийский архиеп. Р. Уильямс) и др. религий. Погребен в гротах собора св. Петра в могиле, где до 2000 г. находилось тело папы Иоанна XXIII.

Во время похорон папы мн. паломники скандировали и держали плакаты с надписью: «Santo subito!» (итал.— Святой сразу!). 28 апр. 2005 г. папа Римский Бенедикт XVI ввиду «особых обстоятельств» разрешил генеральному викарию Рима кард. К. Руини начать канонический процесс расследования и беатификации И. П. в римском диоцезе, не дожидаясь предписанного 5-летнего срока с момента его кончины. 13 мая в базилике Сан-Джованни



ин Латерано был обнародован рескрипт Конгрегации по канонизации святых от 9 мая о диспенсации 5-летнего срока в деле И. П. (AAS. 2005. Vol. 97. P. 793). 28 июня кард. К. Руини открыл дело о беатификации И. П. в рим. диоцезе, продолжавшееся до 2 апр. 2007 г., после чего собранные материалы были переданы в Конгрегацию по канонизации святых. 16 нояб. 2009 г. конгрегация единогласно приняла декларацию о «героических добродетелях» И. П., утвержденную 19 дек. того же года папой Бенедиктом XVI, что явилось завершающей стадией беатификационного процесса.

Арх.: ЦНЦ ПЭ. Ф. 6 (ОВПС МП). Оп. 1. Д. 34–63; 123.  
Соч.: *Doctrina de fide apud S. Joannem a Cruce*: Diss. R., 1948 (итал. пер.: *La fede secondo S. Giovanni della Croce* / Trad. R. M. Sorgia. R., 1979; англ. пер.: *Faith According to St. John of the Cross* / Transl. J. Aumann. San Francisco, 1981; нем. пер.: *Der Glaube bei Johannes vom Kreuz*. W., 1998); *Oscena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*. Lublin, 1959; *Miłość i odpowiedzialność*: Studium etyczne. Lublin, 1960 (франц. пер.: *Amour et responsabilité: Étude de morale sexuelle* / Trad. Th. Sas. P., 1965; итал. пер.: *Amore e responsabilità: Studio di morale sessuale* / Trad. A. B. Milanoli. Torino, 1968; нем. пер.: *Liebe und Verantwortung: Eine ethische Studie* / Übers. A. Berz. Münch., 1979; англ. пер.: *Love and Responsibility* / Transl. H. T. Willetts. N. Y., 1981; рус. пер.: *Любовь и ответственность* / Пер.: С. Тонконогова. М., 1993); *Osoba u czyn*. Kraków, 1969 (англ. пер.: *The Acting Person* / Transl. A. Potocki. Dordrecht; Boston; L., 1979; нем. пер.: *Person und Tat* / Übers. H. Springer. Freiburg i. Br., 1981; итал. пер.: *Persona e atto* / Trad. S. Morawski, R. Panzone, R. Liotta. Vat., 1982; франц. пер.: *Personne et acte* / Trad. G. Jarczyk. P., 1983; рус. пер.: *Личность и поступок*: Антропологическое исслед. // Соч. М., 2003. Т. 1. С. 63–449); *U podstaw odnowy*: Studium o realizacji Vaticanum II. Kraków, 1972 (англ. пер.: *Sources of Renewal: The Implementation of the Second Vatican Council* / Transl. P. S. Falla. San Francisco, 1980; франц. пер.: *Aux sources du renouveau: Études sur la mise en oeuvre du Concile Vatican II*. P., 1981); *Znak, któremu sprzeciwić się będą*: Rekolekcje w Watykanie. Poznań; Warsz., 1976 (итал. пер.: *Segno di contraddizione: Meditazioni*. Mil., 1977; англ. пер.: *Sign of Contradiction* / Transl. M. Smith. L., 1979; франц. пер.: *Le signe de contradiction* / Trad. Th. Wilkanowicz. P., 1979); *Osoba: podmiot i wspólnota* // *Roczniki Filozoficzne*. Lublin, 1976. T. 24. N 2. S. 5–39; *Teoria e prassi nella filosofia della persona umana* // *Sapienza*. Napoli, 1976. N 4. P. 377–384; *Fruitful and Responsible Love*. Mil., 1978; *Poezje i dramaty*. Kraków, 1979; *I fondamenti dell'ordine etico*. Bologna, 1980; *Von der Königswürde des Menschen* / Hrsg. J. Stroynowski. Stuttg., 1980; *Toward a Philosophy of Praxis: An Anthology* / Ed. A. Bloch, G. T. Czuczka. N. Y., 1981; *Elementarz etyczny*. Wrocław, 1982; *Elternschaft und Menschenwürde: Zur Problematik der Empfängnisregulierung* / Hrsg. E. Wenisch. Vallendar, 1984; *The Way to Christ: Spiritual*

*Exercises* / Transl. L. Wearne. San Francisco, 1984; *Wykłady lubelskie*. Lublin, 1986 (нем. изд.: *Lublener Vorlesungen* / Hrsg. J. Stroynowski. Stuttg., 1981; англ. пер.: *Lectures from Lublin* / Ed. H. McDonald, P. Lang. N. Y., 1993); *Mężczyzna i niewiastą stworzył ich*. Vat., 1986 (франц. пер.: *Homme et femme, il les créa: Une spiritualité du corps*. P., 2004; англ. пер.: *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body* / Transl. M. Waldstein. Boston, 2006); *On Jews and Judaism: 1979–1986* / Ed. E. J. Fisher, L. Klenicki. Wash., 1987; *Основания этики* // ВФ. 1991. № 1. С. 29–62; *Искупитель человека. Бог, богатый милосердием. Совершая труд. Идите по всему миру*. П., 1991; *L'Unità multiforme: Oriente e occidente nella riflessione di Giovanni Paolo II*. Mil., 1991 (рус. пер.: *Единство в многообразии: Размышления о Востоке и Западе*. Милан; М., 1993); *Мысли о земном*: [Сб.]. Пер. с польск. и итал. М., 1992; *Ethics and Morality*. N. Y., 1994, 2004; *Perché l'uomo: Scritti inediti di antropologia e filosofia*. Mil.; Vat., 1994; *Person and Community: Selected Essays* / Transl. T. Sandok. N. Y., 1994; *The Place Within: The Poetry of John Paul II* / Transl. by J. Peterkiewicz. Vat., 1994; *Spiritual Pilgrimage: Texts on Jews and Judaism, 1979–1995* / Ed. E. J. Fisher, L. Klenicki. N. Y., 1995; *Varcare la soglia della Speranza*. Mil., 1995 (англ. пер.: *Crossing the Threshold of Hope* / Ed. V. Messori. L., 1994; рус. пер.: *Переступить порог надежды* / Ред.: В. Мессори. М., 1995); *Dar i tajemnica: W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*. Kraków, 1996 (итал. пер.: *Dono e mistero: Nel 50° del mio sacerdozio*. Vat., 1996; англ. пер.: *Gift and Mystery: On the 50<sup>th</sup> Anniversary of My Priestly Ordination*. L., 1997; рус. пер.: *Дар и тайна: К 50-летию моего рукоположения во священство*. Ватикан, 1996); *Wierzę w Kościół Jeden, Święty, Powszechny i Apostolski*. Vat., 1996 (рус. пер.: *Верую в Церковь Единую, Святую, Вселенскую и Апостольскую* / Пер.: Е. В. Афанасьева, С. Э. Карпенюк. М., 2000); *The Theology Of The Body: Human Love In The Divine Plan*. Boston, 1997; *Верую в Бога, Отца Всемогущего, Творца: Катехизические беседы*. М., 1998; *Верую в Духа Святого, Господа Животворящего: Катехизические беседы*. М., 1998; *Трурык Rzymski*. Vat., 2002 (рус. пер.: *Римский триптих* / Пер.: А. Калмыкова. М., 2003); *Сочинения*. М., 2003. 2 т.; *Поэзия*. М., 2003; *Брат нашего Бога*. М., 2003; *Как читать Розарий*. М., 2003; *Свеченне отцовства*. М., 2003; *Идите с миром: Дар бессмертной любви*. К.; М., 2004; *Wstańcie, chodźmy!* Kraków, 2004 (англ. пер.: *Rise, Let Us Be On Our Way*. N. Y., 2004; итал. пер.: *Alzatevi, andiamo!* / Trad. Z. J. Brzozowska. Mil., 2004); *Pamięć i tożsamość*. Kraków, 2005 (англ. пер.: *Memory and Identity: Conversations at the Dawn of a Millennium*. Bath; Waterville, 2005; итал. пер.: *Memoria e identità*. Mil., 2005; рус. пер.: *Память и идентичность*. М., 2007).  
Лит.: *Blazynski G.* Pope John Paul II: A Man from Kraków. L., 1979; *Craig M.* Man from a Far Country: A portrait of Pope John Paul II. L., 1979; *Hebblethwaite P., Kaufmann L.* John Paul II: A Pictorial Biography. N. Y., 1979; *Malinski M.* Mon ami Karol Wojtyła. P., 1980; *Serrou R.* Jean-Paul II au service du monde. P., 1980; *Grootaers J.* De Vatican II à Jean-Paul II: Le grand tournant de l'Église catholique. P., 1981; *Trost E.* Der Papst aus einem fernen Land: Johannes Paul II und seine Kirche. Fr./M., 1981; *Williams G. H.* The Mind of John Paul II:

*Origins of His Thought and Action*. N. Y., 1981; *Buttiglione R.* Il Pensiero di Karol Wojtyła. Mil., 1982 (англ. пер.: *Karol Wojtyła: The Thought of the Man Who Became Pope John Paul II* / Transl. P. Guietti, F. Murphy. Grand Rapids, 1997); *Frossard A.* «N'ayez pas peur!»: Dialogue avec Jean-Paul II. P., 1982; *idem.* Portrait de Jean-Paul II. P., 1988; *idem.* Le Monde de Jean-Paul II. P., 1991; *idem.* Défense du Pape. P., 1993; *Johnson P.* Pope John Paul II and the Catholic Restoration. L., 1982; *The Pastoral Vision of John Paul II* / Ed. J. Bland. Chicago, 1982; *The Pope and Revolution: John Paul II Confronts Liberation Theology*. Wash., 1982; *Bonietcki A. E.* Kalendarium życia Karola Wojtyły. Kraków, 1983; *Balducci E.* L'uomo planetario. Brescia, 1985; *Offredo J.* Jean Paul II: L'aventurier de Dieu. P., 1986; *The Social Teachings of Pope John Paul II*. San Antonio (Tex.), 1987; *Woznicki A. N.* The Dignity of Man as a Person: Essays on the Christian Humanism of His Holiness John Paul II. San Francisco, 1987; *Папство в совр. мире*. М., 1989; *Montcos C., de.* Les voyages de Jean Paul II. P., 1990; *Perzynski A.* Il principio personalistico nel pensiero ecclesiologicalo di Karol Wojtyła. R., 1990; *Szczyпка J.* Jan Paweł II: Rodowód. Warsz., 1991; *A New Worldly Order: John Paul II and Human Freedom* / Ed. G. Weigel. Wash., 1992; *Фулуннов Б. А.* Иоанн Павел II: Ист. портрет // ВИ. 1993. № 3. С. 49–68; *Schmitz K. L.* At the Center of the Human Drama: The Philosophical Anthropology of Karol Wojtyła (Pope John Paul II). Wash., 1993; *The Thought of Pope John Paul II* / Ed. J. M. McDermott. R., 1993; *Del Rio D.* Wojtyła: Un Pontificato Itinerante. Bologna, 1994; *Vircondelet A.* Jean-Paul II: Biographie. P., 1994; *Walsh M. J.* John Paul II. L., 1994; *Твердислова Е. С.* Наедине с одиночеством: Лит. портрет папы Римского Иоанна Павла II. М., 1995; *Hebblethwaite P.* Pope John Paul II and the Church. Kansas City, 1995; *John Paul II and the New Evangelization: How You Can Bring the Good News to Others* / Ed. W. Houck, P. Williamson. San Francisco, 1995; *Szuc T.* Pope John Paul II: The Biography. N. Y., 1995 (рус. пер.: *Шульц Т.* Иоанн Павел II. Минск, 2000); *Bernstein C., Politi M.* His Holiness: John Paul II and the Hidden History of Our Time. N. Y., 1996; *Leclerc G.* Jean-Paul II. Le résistant. Étrépylly, 1996; *Korzeniowski I.* I segni dei tempi nel pensiero di Giovanni Paolo II. R., 1997; *Kwitney J.* Man of the Century: The Life and Times of Pope John Paul II. N. Y., 1997; *Colombo Sacco U.* John Paul II and World Politics: Twenty Years of a Search for a New Approach, 1978–1998. Leuven, 1999; *O'Brien D.* The Hidden Pope. N. Y., 1998; *Dyduch J.* Kardynał Karol Wojtyła w służbie Kościołowi powszechnemu: Udział w pracach Kurii Rzymskiej i Synodów Biskupich. Kraków, 1998; *idem.* Kardynał Karol Wojtyła w służbie Konferencji Episkopatu Polski. Kraków, 2007; *Shivanandan M.* Crossing the Threshold of Love: A New Vision of Marriage in the Light of John Paul II's Anthropology. Wash., 1999; *Snyder P.* La femme selon Jean-Paul II: Lecture des fondements anthropologiques et théologiques et des applications pratiques de son enseignement. Montréal, 1999; *Weigel G.* Witness to Hope: The Biography of Pope John Paul II. N. Y., 1999 (рус. пер.: *Вейгел Дж.* Свидетель надежды: Иоанн Павел II. М., 2001. 2 т.); *Брандмюллер В.* Прощение – путь к миру: «Акт покаяния» папы Иоанна Павла II // Ист. вестн. 2000. № 7(11). С. 149–151; *Kupczak J.* Destined for Liberty: The Human Person in the Philosophy of Karol Wojtyła (John Paul II). Wash., 2000; *Miguel A.*





Тайна, к-рая ведет Папу: Фатимское явление в понтификате Иоанна Павла II. М., 2001; John Paul, The Great: Maker Of The Post-Conciliar Church / Ed. W. Oddie. L., 2003; *Lecomte B.* Jean-Paul II. P., 2003; *Cornwell J.* The Pope in Winter: The Dark Face of John Paul II's Papacy. L., 2004; *Le Tourneau D.* Jean-Paul II. P., 2004; *Semen Y.* La sexualité selon Jean-Paul II. P., 2004; *Овсиенко Ф. Г.* Философия и теология человека в допontiфикатном творчестве Кароля Войтылы (Иоанна Павла II) // Религиоведение. 2005. № 2. С. 3–15; *Dunglas D.* Jean-Paul II: Une vie pour Dieu. Monaco, 2005; From Pope John Paul II to Benedict XVI: An Inside Look at the End of an Era, the Beginning of a New One and the Future of the Church / Ed. M. A. Walsh. Lanham (Maryland), 2005; *Lecoœur X.* Jean Paul II: Sa vie, ses combats, ses paroles. P., 2005; *Noonan P.* John Paul the Great: Remembering a Spiritual Father. N. Y., 2005; *O'Connor G.* Universal Father. L., 2005; *Tincq H.* Pope John Paul II: A Life in Pictures. N. Y., 2005; *idem.* Jean Paul II: L'homme, Le Saint-Père, le stratège. P., 2005; *Köchler H.* Karol Wojtyła's Notion of the Irreducible in Man and the Quest for a Just World Order. West Hartford (Connect.), 2006; *Stoeckl F.* John Paul II and the Mystery of the Eucharist: A Synthesis of the Eucharistic Teachings of Pope John Paul II. Pasay City, 2006; *Stourton E.* John Paul II: Man of History. L., 2006 (рус. пер.: *Стоуртон Э.* Иоанн Павел II: Человек-история / Пер.: М. Панфилова. М., 2007); *Грум М.* Папа Иоанн Павел II: Биография / Пер.: А. Столяров. М., 2007; *Benedict XVI, pope.* John Paul II: My Beloved Predecessor. Boston, 2007; *Dziwisz S.* Una vita con Karol: Conversazione con G. F. Svi-dercoschi. Mil., 2007; *Spinello R. A.* The Genius of John Paul II: The Great Pope's Moral Wisdom. Lanham (Maryland), 2007; *Кулеи О.* Иоанн Павел II: Вклад в историю. Таганрог, 2008; The Vision of John Paul II: Assessing His Thought and Influence / Ed. G. Mannion. Collegeville (Minn.), 2008; *Anderson C. A., Granados J.* Called to Love: Approaching John Paul II's Theology of the Body. N. Y., 2009; *Socci A.* I segreti di Karol Wojtyła. Mil., 2009; *Scider-coschi G. F.* Un papa che non muore: L'eredità di Giovanni Paolo II. Cinisello Balsamo, 2009; *Oder S., Gaeta S.* Perchè è santo: Vero Giovanni Paolo II raccontato dal postulatore della causa di beatificazione. Mil., 2010.

**В. В. Тюшагин**

**ИОА́НН ПАЛЕОЛАВРИ́Т** [Иоанн Ветхопещерник; греч. Ἰωάννης ὁ Παλαιολαυρίτης] (кон. VIII — нач. IX в.), прп. (пам. 19 апр.; пам. греч. 20 апр.). В Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) под 26 июля содержится краткое сказание об И. П., согласно к-рому он был пресвитером Древней (Старой) лавры прп. Харитона (сир. Сука, ныне Хирбат-Хурайту) в Иудейской пустыне. В юном возрасте, желая послужить Богу, И. П. оставил родину. Посетив св. места Палестины, он поселился в лавре прп. Харитона, где и провел всю жизнь в аскетических подвигах.

Это сказание приводится в некоторых греч. стихных Синаксарях

(напр., Paris. gr. 1587, XII в.) под 19 апр., вероятно в результате ошибочного отождествления И. П. с *Иоанном*, учеником прп. *Григория Декаполита*, краткая заметка о к-ром находится в Синаксаре К-польской ц. под этим же числом с добавлением фактов из биографии И. П.

Относительно времени жизни И. П. в синаксарном сказании нет никаких сведений. Известна служба И. П., сохранившаяся в 2 рукописях XI–XII вв. (Hieros. Sab. 71, 72; изд.: *Vailhé, Pétridès.* 1904. P. 499–511), к-рая содержит кафизму, 3 стихиры и канон, написанный прп. *Феофаном Начертанным (Грантом)* († 845), из чего следует, что И. П. жил не позднее нач. IX в. В каноне говорится, что И. П. занимался гимнографией. На основании данного указания С. Петридис предположил, что И. П. мог составить канон в честь прп. Харитона (пам. 28 сент.), в нек-рых рукописях приписываемый Иоанну Монаху, и, т. о., время жизни И. П. следует датировать не ранее чем 2-й пол. VIII в. — периодом формирования и развития жанра канона (Ibid. P. 496).

Помимо 19 апр. и 26 июля память И. П. встречается в визант. Синаксарях под др. числами: 18 апр. в рукописи XII в. (Mess. 103) отмечено как день успения И. П.; 20 апр., 27 июля и 4 авг. в стихных Синаксарях XII в. (напр., Paris. gr. 1575, 1589; *Дмитриевский*. Описание. Т. 3. С. 53) и в греч. печатной Минее (Венеция, 1603) упоминаются как дни памяти И. П. В греч. стихных Синаксарях XI–XIV вв. (напр., Paris. gr. 1617, 1624; Paris. Suppl. gr. 152; Vindob. Theol. gr. 300) под 11 и 18 апр. помещена память некоего Иоанна без к.-л. объяснений, к-рая, по мнению некоторых исследователей (PMBZ, N 3225), также относится к И. П. В греч. печатной Минее (Венеция, 1588) 4 мая отмечается как память «Иоанна пресвитера».

В рус. агиографической традиции И. П. называется Ветхопещерником; в Четьих-Минеех, составленных свт. *Димитрием*, митр. Ростовским, этот эпитет объясняется тем, что Древняя лавра первоначально находилась в пещере, куда был заключен разбойниками прп. *Харитон*. Однако известно, что на месте той пещеры была основана не Древняя, а Фаранская лавра.

Ист.: ActaSS. Apr. T. 2. P. 625–626; SynCP. Col. 615–618, 660, 843–844, 852; *Νικόδημος. Συναξαριστής.* Т. 4. С. 249; ЖСв. Apr. С. 292–293.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 114, 116, 132, 225; Т. 3. С. 147; *Vailhé S., Pétridès S. S.* Jean le Paléolaurite, précédé d'une notice sur la Vieille Laure // ROC. 1904. Vol. 9. P. 333–358, 491–511; *Emeréau C.* Hymnographi byzantini: Ioannes Palaeolaurita // EO. 1924. T. 23. P. 198–199; *Sauget J.-M.* Giovanni // BiblSS. Vol. 6. Col. 861–863; *Volk O.* Johannes Palaeolaurites // LTK. Bd. 8. S. 1067; *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 235; PMBZ, N 3225; Aubert R. Jean le Paléolaurite // DHGE. T. 27. Col. 415.

**А. Н. К.**

**Гимнография.** В Типиконе *Великой ц.* IX–XI вв. И. П. не упоминается. В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г., в самой ранней сохранившейся редакции студийского Синаксаря, И. П. также не упоминается. В *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 474–475), представляющем малоазийскую редакцию *Студийского устава*, память И. П. отмечается совместно с памятью сщмч. Ермолая 26 июля; в этот день служба совершается с пением на утрени «*Аллилуия*», соединяются последования Октоиха и святых; последование И. П. состоит из канона 4-го гласа авторства Феофана, цикла стихир-подобнов и седальна. В *География Мтацминдели Типиконе* сер. XI в. (*Кекелидзе*. Литургические груз. памятники. С. 261), отражающем афоно-итал. редакцию Студийского устава, И. П. упоминается 19 апр. без богослужебного последования. В ранних редакциях *Иерусалимского устава* (напр., Sinait. gr. 1096, XII–XIII вв.; см.: *Дмитриевский*. Там же. Т. 3. С. 47, 52) память И. П. указывается 19 апр. и 26 июля; служба подробно не описана. В первопечатном греч. Типиконе (Венеция, 1545) И. П. упоминается только 19 апр. В первопечатном московском Типиконе последование И. П. 19 апреля включает: общий тропарь преподобному 8-го гласа **Съ тебѣ ѿче**, канон 4-го гласа, цикл стихир-подобнов, седален; также И. П. назначается кондак 4-го гласа **Воздержаніемъ ѿче**, к-рый берется из последования, певшегося накануне. Начиная с исправленного издания московского Типикона 1682 г. и вплоть до наст. времени последование И. П. в слав. богослужебных книгах состоит из канона, цикла стихир-подобнов, седальна. В совр. греч. богослужебных книгах память И. П. не отмечается.

Последование И. П., содержащееся в совр. слав. Минее, включает: канон (греч. оригинал известен по ркпш. Hieros. Sab. 71, 72, XI–XII вв.; см.: *Vailhé S., Pétridès S. S.* Jean le Paléolaurite, précédé d'une notice sur la Vieille Laure // ROC. 1904. Vol. 9. P. 505–511) 4-го гласа, составленный гимнографом Феофаном, с акростихом **Ἐπὶ ξένῃς θαύοντα σε κροτά, πάτερ. Θεοφάνους** (В чужом краю умершему, тебе рукоплещу, отче. Феофаново; в слав. Минее акростих не указан), ирмос: **Θαλάσσης τὸ ἐρυθραῖον πέλαγος (Мора черм. нѣю пѣчинѣ)**, нач.: **Ἐλλίδι τῇ πρὸς Θεόν**





ῥουνοῦμενος (Надежду име к бг҃ѡ оукрѣпленіемь); цикл стихир-подобнов, седален. По рукописям известны дополнительный цикл стихир и седален (Ibid. P. 503–505).

**ИОАНН ПАРИЖСКИЙ** [Иоанн Кидор; лат. Johannes Parisiensis; франц. Jean de Paris, Jean Quidort] († 22.09.1306, Бордо), доминиканец, средневек. богослов, политический писатель и полемист.

**Жизнь.** Биография И. П. плохо документирована, датировка основных событий его жизни приблизительно. О дате рождения И. П. мнения исследователей разделились: нижней границей принято считать 1250 или 1253 г. (Gilson E. History of Christian Philosophy in the Middle Ages. N. Y., 1955. P. 413–414), а верхней — 1269 г. (Bacic A. Ex primordiis scholae Thomisticae. R., 1929. P. 92). И. П. изучал богословие в Парижском ун-те, где слушал лекции Пьера де Тарантеза (впосл. папа Римский *Иннокентий V*) и попал под заметное влияние средневек. богословов *Эгидия Римского* и *Петра Овернского*. В 1280 г. И. П. уже был членом ордена доминиканцев и имел степень магистра свободных искусств (magister arti). Вероятно, в нач. 80-х гг. XIII в. (в 1284, согласно *Martin*. 1975) он получил степень бакалавра теологии. В это же время И. П. выступил в защиту учения Фомы Аквинского в ходе разгоревшегося после его смерти (1274) «спора Исправлений», в 1283 г. И. П. написал трактат «Correctorium corruptorii (Circa)» (Исправление искажения (Circa); традиционно название дополняется первым словом трактата, чтобы отличить от одноименных сочинений того же периода).

В 1292–1294 гг. читал лекции по «Сентенциям» *Петра Ломбардского* и к 1296 г. подготовил к ним обстоятельный комментарий: «Commentarium in libros I–IV Sententiarum» (Комментарий на 4 книги «Сентенций»; существует также др. датировка этого сочинения — 1282–1286 (см.: *Martin*. 1975; *Heiman*. 2003)). Недоброжелатели И. П., стремясь ослабить его позиции в Парижском ун-те и отстранить от преподавания, способствовали тому, что 16 тезисов, извлеченные из этого трактата и касавшиеся рассуждений о *Евхаристии*, были подвергнуты критике магистром доминиканского ордена. В написанном в ответ на замечания оппонентов соч. «Apogeticum» (Апо-

логия, ок. 1296–1299) И. П. показал несостоятельность выдвинутых против него обвинений. В 1295–1299 гг. он принял участие в диспуте о единстве «бытия» и «сущности» и написал трактат «De unitate esse et essentiae» (О единстве бытия и сущности), в к-ром развивались идеи, высказанные впервые в «Комментарии...». По предположению Ф. Пельстера, с 1299 по 1300 г. И. П. преподавал в Оксфордском ун-те (*Pelster Fr. Die Quaestio Heinrichs von Harclay über die zweite Ankunft Christi und die Erwartung des baldigen Weltendes zu Anfang des XIV. Jh. // Archivio italiano per la storia della pietà. 1951. Vol. 1. P. 29. N 4*).

В связи с обострением отношений франц. кор. Филиппа IV Красивого и папы Римского *Бонифация VIII* в 1302 г. И. П. написал трактат «De potestate regia et papali» (О королевской и папской власти), а 26 июня 1303 г. вместе со мн. представителями франц. духовенства он подписал документ, в к-ром декларировалось согласие с желанием короля созвать Собор, где мог бы состояться суд над папой (Бонифация VIII обвиняли в «невиданных, страшных и гнусных преступлениях» и в ереси — *Chartularium Universitatis Parisiensis / Ed. H. Denifle, A. Chatelain. P., 1889. Vol. 2. P. 101–102. N 634*).

В 1304 г. И. П. получил степень магистра теологии. Тогда же он принял участие в диспуте о пресуществлении (transsubstantiatio) Св. Даров и подробно изложил учение о Евхаристии в трактате «De transsubstantiatione panis et vini in sacramento altaris» (О пресуществлении хлеба и вина в таинстве алтаря; др. название — «Determinatio de modo existendi corpus Christi in sacramento altaris» (Определение об образе существования Тела Христова в таинстве алтаря)). Специально созданная комиссия из епископов Парижа, Буржа, Амьена и Орлеана под рук. Эгидия Римского признала суждения И. П. о Теле Христовом еретическими. И. П. был отстранен от преподавания и проповеднической деятельности. В апологетическом соч. «Declaratio» (Объяснение, 1305) он апеллировал к папе Римскому *Клименту V*. Ожидая решения папы по своему делу, И. П. скончался в Бордо, где в тот момент находилась временная резиденция понтифика.

**Сочинения.** Существуют разные мнения о количестве сочинений И. П.

Высказывались предположения, что в XIII–XIV вв. в Париже были известны неск. богословов с именем Иоанн, к-рых различали по прозвищам (Quidort, Predicator monoculus и Pungens asinum); более поздние авторы могли объединить их в одну персону (*Lajard*. 1869. P. 244–249; *Cunningham*. 1970. P. 12; *Roensch*. 1964. P. 143. N 176). В совр. историографии общепризнанным считается, что И. П. — автор 23 произведений (*Roensch*. 1964. P. 101–103; *Saenger*. 1981). В наст. время существуют критические издания 9 из них: «Комментария на 4 книги «Сентенций»», «Исправления искажения (Circa)», «Quodlibet I» (Кводлибета I), «Sermones» (Проповедей), «De Antichristo» (Об антихристе), «О королевской и папской власти», «О пресуществлении хлеба и вина в таинстве алтаря», «Апологии» и «Questio de potestate papae (Rex pacificus)» (Изыскания о власти папы). Нек-рые сочинения не публиковались, другие существуют в раннепечатных изданиях; мн. сочинения известны лишь по названию.

Трактат «Исправление искажения (Circa)» — одно из 5 сочинений, созданных в ходе дискуссии, к-рая в исследовательской лит-ре получила название «спор Исправлений». Между 1277 и 1279 гг. францисканец Вильгельм де ла Мар написал трактат «Correctorium fratris Thomae» (Исправление брата Фомы), изобличив 118 ошибочных положений из «Суммы теологии» и др. работ Фомы Аквинского, якобы противоречащих Свящ. Писанию и учению отцов Церкви. В 1282 г. генеральный капитул францисканского ордена в Страсбурге признал положение Вильгельма и запретил францисканцам чтение «Суммы теологии» Фомы Аквинского за исключением отдельных глав. Это решение орденского капитула повлияло на то, что в 1282–1284 гг. в защиту учения Фомы Аквинского членами доминиканского ордена были написаны 5 трактатов: Рихардом Напуэллом «Correctorium corruptorii (Quare)» (Исправление искажения (Quare), 1280–1283, Оксфорд), неизвестным автором «Correctorium corruptorii (Sciendum)» (Исправление искажения (Sciendum), 1283, Оксфорд), Вильгельмом Макклесфилдом «Correctorium corruptorii (Quaestione)» (Исправление искажения (Quaestione), 1284, Англия), Рамбертом де







Примадици «Apologeticum veritatis contra corrptorium» (Апология истины против искажения, 1284, Париж) и И. П. В незаконченном соч. «Исправление искажения (Cisca)» богослов сконцентрировал внимание на вопросах соотношения веры и знания, веры и благочестия, а также предпринял попытку опровергнуть аргументы об извечности мира, приведенные Вильгельмом де ла Маром. И. П. доказывал справедливость богословских суждений Фомы Аквинского, опираясь на данные метафизики, этики, физики, психологии и прибегая к авторитетам блж. *Августина*, *Ансельма Кентерберийского*, *аль-Газали* и *Ибн Сины* (Авиценны). Несмотря на то что сочинение И. П. было неск. больше по объему др. трактатов, написанных в защиту учения Фомы Аквинского, историк «спора Исправлений» М. Джордан отмечает, что оно имело «скорее технический и менее фундаментальный характер», чем все остальные работы (Jordan. 1982. P. 305).

В ранний период творчества под влиянием трудов *Иоахима Флорского* и *Арнольда из Виллановы* И. П. написал трактат «Об антихристе». Основываясь на обширной традиции толкования предсказаний о приходе антихриста, доминиканец размышлял о его личности и возможном времени его появления. Согласно И. П., антихрист должен родиться в Хоразине или в Вифсаиде и править в Капернауме, в нем должны сочетаться дьявольская и человеческая природа. Богослов последовательно отвергал все ранее названные даты пришествия антихриста и предлагал новую — 1569 г.

В области политической теории наиболее известны трактаты «Изыскание о власти папы» и «О королевской и папской власти». Вопрос об авторстве «Изыскания...» долгое время оставался спорным, т. к. в известных лат. рукописях и раннепечатных изданиях трактата атрибуция отсутствовала. Она сохранилась лишь в одном из франц. переводов-переложений «Изыскания...» в составе «Miroir historial abrégé de France» (Сокращенное историческое зеркало Франции, 1448–1461), источником для к-рого послужила, вероятно, более ранняя редакция текста, чем известные к наст. времени рукописи; автором текста там неоднократно назван И. П. (см.:

Saenger. 1981). Историки политической мысли указывали, что взгляды автора «Изыскания...» близки к взглядам И. П., выраженным в трактате «О королевской и папской власти», вместе с тем отмечали первичность «Изыскания...» по отношению к соч. «О королевской и папской власти». Это соотносится с предположительной датой написания «Изыскания...» — июнь 1303 г. Сочинение состоит из пролога, постановки вопроса, аргументов в поддержку папства и аргументов против власти папы (в разных редакциях их число и содержание не совпадает), заключения. Текст, вероятно написанный И. П., вполн. был сильно переработан, что объясняет отсутствие сведений об авторе. Изложенные в этом сочинении тезисы, расширенные и измененные, легли в основу трактата «О королевской и папской власти», авторство которого бесспорно признается за И. П. Соч. «О королевской и папской власти» пользовалось большой популярностью как в XIV в., так и позднее: с 1506 по 1683 г. произведение, в к-ром обосновывался тезис о независимости духовной и светской власти, выдержало 6 изданий. Трактат состоит из 25 глав, в первых 10 главах И. П. описывает основные принципы, на к-рых зиждется светская и духовная власть, в 11-й главе приводит 42 аргумента позиции сторонников папы в ходе спора 1303 г., в 12–20-й главах опровергает их. Главы 20–25 представляют собой дополнения к основному тексту, они посвящены критическому разбору «*Константинова дара*», вопросу об отречении и низложении папы.

Исследуя основы светской и духовной власти, И. П. одним из первых сформулировал идею *естественного права* как основы власти, тем самым предвосхитив философию Уильяма Оккама и «парижской школы» деятелей *Соборного движения* в нач. XV в. (Пьера д'Айи, Жана Жерсона и др.). И. П. полагал, что в народе как в источнике власти сосредоточена «жизненная сила» гос-ва, обеспечивающая его процветание и благоденствие. Согласие подданных подчиняться рассматривается в системе И. П. как одно из условий легитимности светской и духовной властей.

И. П. видел в гос-ве идеальную общность людей, существующую ради достижения «общего блага»; по-

скольку гос-во создано по примеру установленного в природе порядка, естественным и необходимым явлением в нем является полная и единоличная власть светского правителя. Глава католич. Церкви отвечает за решение вопросов духовной жизни, исправления нравов паствы. Церковная власть понимается как дуализм власти сана (т. е. имеющей сверхъестественное происхождение и восходящей к Христу) и власти юрисдикции, переданной людьми духовному владыке. Первая предполагала исключительное право на совершение таинств и наложение епитимьи и была неотчуждаема от Церкви. Вторая носила договорной характер и включала законодательную власть, право вмешиваться в дела светских государей, право на собственность и т. п. Право на собственность рассматривается И. П. как дар мирских государей: с дозволения правителя, верховного судьи в светских делах, папа Римский может потребовать от христиан часть имущества для обеспечения деятельности и достатка Церкви. При этом папа является не собственником, а лишь «распорядителем» церковных владений.

Тезисы о естественном праве как основе гос-ва и о добровольном подчинении подданных (паствы) светским и духовным владыкам позволили И. П. говорить о возможности низложения светского государя или Римского папы в случае, если те злоупотребляют властью и положением. Идеи, впервые высказанные Мангольдом Лаутенбахским и *Иоанном Солсберийским*, у И. П. были развиты в концепцию «права сопротивления» (jus resistendi) народа. Тем самым И. П. заложил идейную основу Соборного движения.

В поздний период творчества И. П. отошел от учения Фомы Аквинского, что проявилось прежде всего в его трактовке Евхаристии и пресуществления и стало причиной для обвинения богослова в ереси. Трактат «О пресуществлении хлеба и вина в таинстве алтаря» (1304/05) начинается с предисловия, в к-ром И. П. предлагал рассмотреть свою трактовку доктрины пресуществления как одну из гипотез наравне с другими (он выражал готовность отречься от своих идей, если поднимается вопрос уже был определен к.-л. канонами или противоречит мнению Собора или папы Римского). Главным тезисом И. П. является





реальное (а не символическое) присутствие Тела Христова в таинстве Евхаристии. Он развивал теорию «импанации», согласно к-рой после освящения хлеб и вино, уподобленные Телу и Крови Христовым, теряют собственное бытие, но, соединяясь со Словом, продолжают сохранять свою субстанцию («хлебность»). По мнению И. П., в Св. Дарах сливаются воедино материальное и трансцендентное начала, природы тленных вещей совмещаются с Духом (non per conversionem in corpus, sed per assumptionem humanitatis in deum — цит. по: *Grabmann*. 1922. S. 15; см. также: *Martin*. 1975).

Наряду с богословскими вопросами И. П. занимался проблемой повседневной практики исповедования монахов; этому вопросу посвящен трактат «Determinatio de confessionibus fratrum» (Определение, касающееся исповедей братьев, 1304). Ему принадлежит работы по богословию и философии (Tractatus de unitate formarum, 1306; Quaestiones theologicae; De adventu Christi secundum carnem, 1300), комментарии на аристотелевские «Super librum meteorum» (Метеорологика), «Conclusiones totius libri Physicorum» (Физика) и «Metaphysica» (Метафизика, не сохр.) и компиляция, посвященная «натуральной философии» в целом (Abbreviatio librorum naturalis philosophiae Aristotelis), трактат «De yride» (О радуге), медицинское соч. «De complexionibus humani corporis» (О связях человеческого тела).

Соч.: *Johannes Quidort von Paris*. Über königliche und päpstliche Gewalt (De regia potestate et papali) / Hrsg. F. Bleienstein. Stuttg., 1969; The Tractatus de Antichristo of John of Paris / Ed. S. B. P. Clark. Ithaca, 1981; Quaestio XVII disputata de unitate esse et essentiae / Ed. P. Glorieux // RSPHTh. 1928. Vol. 17. P. 405–426; The First Quodlibet of John Quidort / Ed. A. J. Heiman // Nine Medieval Thinkers: A Coll. of Hitherto Unedited Texts / Ed. R. O'Donnell. Toronto, 1955. P. 271–291; Commentaire sur les Sentences / Ed. J. P. Müller. R., 1961–1964. 2 vol.; Le Correctorium corruptorii «Circa» de Jean Quidort de Paris / Ed. J. P. Müller. R., 1941; Sermones / Ed. Th. Kappeli // AFP. 1957. T. 27. P. 120–167; De modo existendi corpus Christi in sacramento altaris: (De transsubstantiatione panis et vini in sacramento altaris) / Ed. J. H. Martin // Viator. Turnhout, 1975. Vol. 6. P. 214–240; Apologia / Ed. J. P. Müller // RTAM. 1952. Vol. 19. P. 344–351; Tractatus de unitate formarum. Venice, 1513; Quaestio de potestate papae (Rex pacificus) // Acta inter Bonifatium VIII, Benedictum XI, Clementem V et Philippum Pulchrum. [S. l.], 1614. P. 49–93. Лит.: *Lajard F.* Jean de Paris, dominicain // Histoire littéraire de la France. P., 1869. Vol. 25.

P. 244–270; *Scholz R.* Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII.: Ein Beitr. zur Geschichte der politischen Anschauungen des Mittelalters. Stuttg., 1903. S. 275–333; *Grabmann M.* Le «Correctorium corruptorii» du Dominicain Johannes Quidort de Paris // Revue néoscholastique de philosophie. Louvain, 1912. Vol. 19. N 75. P. 404–418; *idem*. Studien zu Johannes Quidort von Paris, O. Pr. Münch., 1922; *idem*. Gesammelte Akademieabhandlungen. Paderborn, 1979. Bd. 1. S. 69–128; *Glorieux P.* Bernard de Trilia ou Jean de Paris? // RSPHTh. 1930. Vol. 19. P. 469–474; *idem*. Jean Quidort et la distinction réelle de l'essence et de l'existence // RTAM. 1951. Vol. 18. P. 151–157; *Planzer D. M.* Eine unbeachtete Handschrift mit dem Tractatus de Adventus Christi des Johannes Parisiensis Quidort. O. P. // AFP. 1930. Bd. 1. S. 342; *Weisweiler H.* Die Imanationslehre de Jean Quidort // Scholastik. 1931. Bd. 6. S. 161–195; *Müller J. P.* Der «Tractatus de formis» des Johannes Quidort von Paris // Divus Thomas. Ser. 3. 1941. Bd. 19. S. 195–212; *idem*. La thèse de Jean Quidort sur la béatitude formelle // Mélanges A. Pelzer. Louvain, 1947. P. 493–511; *idem*. Les critiques de la thèse de Jean Quidort sur la béatitude formelle // RTAM. 1948. Vol. 15. P. 152–170; *idem*. A propos du Mémoire justificatif de Jean Quidort // Ibid. 1952. Vol. 19. P. 343–351; *idem*. Les réportations des deux premiers livres du commentaire sur les Sentences de Jean Quidort de Paris, O. P. // Angelicum. R., 1956. Vol. 33. P. 361–414; *idem*. La date de la lecture sur les Sentences // Ibid. 1959. Vol. 36. P. 129–162; *idem*. Un cas d'éclectisme métaphysique: Jean de Paris (Quidort), O. P. // Die Metaphysik im Mittelalter. B., 1963. S. 651–660; *idem*. Eine Quästion über das Individuationsprinzip des Johannes von Paris O. P. (Quidort) // Virtus Politica: Festgabe zum 75. Geburtstag v. A. Hufnagel. Stuttg., 1974. S. 335–356; *Leclercq J.* Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII<sup>e</sup> siècle. P., 1942; *Heiman A. J.* Essence and Esse according to Jean Quidort // Medieval Studies. Toronto, 1953. Vol. 15. P. 137–146; *idem*. John of Paris and the Theory of the Two Swords // Classica et Mediaevalia. Kobenhavn, 1971. Vol. 32. P. 323–347; *idem*. John (Quidort) of Paris // NCE. 2003. Vol. 7. P. 978–979; *Tierney B.* Foundations of the Conciliar Theory: The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism. Camb., 1955. P. 157–178; *Kaepfeli T.* Praedicator monocolus sermons Parisiens de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle // AFP. 1957. Vol. 27. P. 120–167; *Trabold C.* Das «esse actualis existentiae» // Freiburger Zschr. f. Philosophie u. Theologie. 1958. Bd. 5. S. 3–36; *idem*. Johannes Quidort und das Diktum «forma dat esse» // Ibid. S. 156–177; *idem*. Der Seinsbegriff bei Johannes Quidort // Ibid. S. 404–442; *Griesbach M.* John of Paris as a Representative of Thomistic Political Philosophy // An É. Gilson Tribute / Ed. C. J. O'Neil. Milwaukee, 1959. P. 33–50; *Roensch F. J.* Early Thomistic School. Dubuque (Iowa), 1964; *Cunningham F. A.* The «Real Distinction» in John Quidort // J. of the History of Philosophy. Baltimore, 1970. Vol. 8. N 1. P. 9–29; *Bleienstein F.* Zur Säkularisierung der Staatsidee: die Funktion der Volkssouverenität bei Johannes Quidort von Paris // Konkretionen politischer Theorie u. Praxis: FS C. Schmid. Stuttg., 1972. S. 19–35; *Martin J. H.* The Eucharistic Treatise of John Quidort of Paris // Viator. 1975. Vol. 6. P. 195–240; *Saenger P.* John of Paris, Principal Author of the «Quaestio de potestate papae (Rex Pacificus)» // Speculum. 1981. Vol. 56. N 1. P. 41–55; *Oakley F.* Natural Law, the Corpus Mysticum,

and Convent in Conciliar Thought from John of Paris to Matthias Ugonis // Ibid. N 4. P. 786–810; *Jordan M.* Controversy of the «Correctoria» and the Limits of Metaphysics // Ibid. 1982. Vol. 57. N 2. P. 292–314; *Coleman J.* Dominium in XIII<sup>th</sup>- and XIV<sup>th</sup>-Cent. Political Thought and its XVII<sup>th</sup>-Cent. Heirs: John of Paris and Locke // Political Studies. Sheffield, 1985. Vol. 33. P. 73–100; *idem*. The Dominical Political Theory of John of Paris in its Context // The Church and Sovereignty c. 590–1918: Essays in Honour of M. Wilks / Ed. D. Wood. Oxf., 1991. P. 187–223; *idem*. The Intellectual Milieu of John of Paris, O. P. // Das Publicum Politische Theorie im 14. Jh. / Hrsg. v. J. Miethke. Münch., 1992. S. 173–206; *Bielefeld H.* Von d. Päpstlichen Universalherrschaft zur autonomen Bürgerrepublik // ZSRG.K. 1987. Bd. 73. S. 70–130; *Miethke J.* Die Legitimität der politischen Ordnung im Spätmittelalter: Theorien des frühen 14. Jh. (Aegidius Romanus, Johannes Quidort, Wilhelm von Ockham) // Historia philosophiae medii aevi: Stud. z. Geschichte d. Philosophie d. Mittelalters: FS K. Flasch. / Hrsg. B. Mojsisich, O. Pluta. Amst., Phil., 1991. Bd. 2. S. 643–674; *idem*. De potestate papae: Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit d. Politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham. Tüb., 2000. S. 115–126; *idem*. Johannes Quidort v. Paris. «De regia potestate et papali»: Anlas, Charakter und Technik einer Streitschrift // Prague Papers on History of International Relations. Prague, 2000. P. 15–31; *Ubl K., Vinx L.* Kirche, Arbeit u. Eigentum bei Johannes Quidort von Paris // Text, Schrift, Codex / Hrsg. Ch. Egger, H. Weigl. W.; Münch., 2000.

А. К. Гладков, Н. Л.

**ИОАНН ПАРМСКИЙ** [Джованни Буралли; лат. Johannes de Parma; итал. Giovanni Buralli da Parma] (ок. 1208, Парма — 19.03.1289, Камерино), блж. католич. Церкви (пам. 20 марта (в Парме и Камерино) и 24 марта (в Ареццо)), генерал ордена *францисканцев* в 1247–1257 гг. Главным источником сведений о нем является «Хроника» францисканца А. де *Салимбене* (1221 — ок. 1290), современника и друга И. П. Сохранилось также позднее Житие И. П., написанное францисканским историком Л. Ваддингом (1588–1657) и вошедшее в состав «Анналов миссионеров» (Annales Minorum, seu Historia trium Ordinum a S. Francisco institutorum).

И. П. вступил в орден францисканцев в 1233 г. в возрасте ок. 25 лет. Закончил Парижский ун-т, затем преподавал в Болонье, Неаполе и Париже. Принял участие в *Лионском I Соборе* (1245). В 1247 г. на капитуле в Лионе был избран генералом ордена. Кандидатура И. П. получила общую поддержку, в т. ч. со стороны спиритуалов. В начале пребывания в должности генерала он совершил поездку по Европе с целью посетить основные францисканские







конвенты и лично убедиться, следуют ли братья орденскому уставу. Весной 1248 г. побывал в Англии, откуда направился во Францию и через Прованс в Испанию. Во время поездки И. П. встретился с англ. кор. Генрихом III и франц. кор. *Людвиком IX Святым*. В 1249 г. И. П. возглавил миссию францисканцев и доминиканцев, к-рую по просьбе имп. *Иоанна III Дуки Ватаца* папа Римский *Иннокентий IV* направил на Восток для переговоров об унии. На состоявшейся в Нимфее встрече присутствовали император, К-польский патриарх *Мануил II*, представители Антиохийского и Александрийского патриархатов. Переговоры не привели к к.-л. результатам, была достигнута лишь договоренность о визант. посольстве в Рим в 1250 г.

За время пребывания И. П. на посту генерала францисканского ордена состоялись 2 капитулы: в Генуе (ок. 1251) и в Меце (1254). На капитуле в Меце И. П. решительно противодействовал попыткам реформировать орден, заявив, что в новых уставах нет нужды и следует соблюдать уже существующие. Консерватизм И. П., встреченный с воодушевлением спиритуалами, был причиной недовольства тех членов ордена, к-рые требовали перемен. На капитуле в Меце И. П. настаивал на отказе от вызывавшего споры среди миноритов папского бреве «*Quanto studiosius*» от 19 авг. 1247 г. Этим постановлением *Иннокентий IV* наделял францисканцев правом самостоятельно избирать синдигов, к-рые формально, не будучи членами ордена, могли заниматься вопросами, связанными с имуществом, т. е. приобретать, продавать, обменивать вещи, переданные или уступленные ордену. Т. о., контроль за хозяйственной деятельностью мон-рей по сути переходил в руки самих миноритов. Позже все положения этого бреве были повторены в булле *Мартина IV* «*Exultantes in Domino*» (1283).

Росту популярности миноритов в обществе способствовало решение И. П. о предоставлении жертвоателям ордена права быть похороненными на францисканских кладбищах (5 апр. 1250 привилегия подтверждена буллой *Иннокентия IV* «*Sum tamquam veris*»). Стремясь сгладить противоречия между итал. и альпийскими провинциями ордена, И. П. ввел правило, согласно к-рому генеральные капитулы должны бы-

ли проводиться попеременно в Италию и за ее пределами.

В 1250 г. минориты получили от *Иннокентия IV* привилегию, позволяющую министрам орденских провинций преследовать и помещать в тюрьму самовольно покинувших орден братьев, даже если они к тому времени вступили в др. конгрегации. Также И. П. добился права обращаться к светским властям за помощью в поимке отступников и не замедлил им воспользоваться: вскоре после посещения им Англии король *Генрих III* приказал схватить всех известных беглых францисканцев.

И. П. интересовался учением *Иоахима Флорского* († 1202). Из-за сочувствия иоахимизму И. П. приписывалось авторство соч. «*Liber introductorius in Evangelium aeternum*» (Введение в Вечное Евангелие), в действительности созданного в 1254 г. францисканцем *Герардо из Борго-Сан-Доннино* и осужденного папской комиссией в Анани в 1255 г. (см. «*Евангелие вечное*»). В 1257 г. под давлением папы *Александра IV* И. П. был вынужден оставить пост генерала ордена. Капитул, собравшийся в Риме, 2 февр. 1257 г. избрал новым генералом *Бонавентуру* (его кандидатура была предложена И. П.).

В 1262 г. в Читта-делла-Пьеве по инициативе *Бонавентуры* был начат процесс против И. П., к-рого обвиняли в приверженности иоахимизму. Бывш. генерала францисканцев приговорили к пожизненному заключению; от наказания его спасло вмешательство кардинала-протектора ордена *Оттобона Фиески* (впосл. папа *Адриан V*), к-рый настоял на том, чтобы И. П. разрешили удалиться в Греччо. В 1288/89 г. И. П. вновь совершил путешествие в Византийскую империю как миссионер и легат папы *Александра IV*.

И. П. внес вклад в развитие францисканской литургии, способствовал созданию «*Ordinationes Divini Officii*» (Чины Божественной Литургии, также «*Ceremoniale Ordinis Minorum vetustissimum*»). Чины были утверждены на генеральном капитуле в Риме в 1257 г.

Погребен в Камерино в ц. св. Франциска. В 1873 г. мощи И. П. были перенесены в кафедральный собор. Почитание И. П. спиритуалами установилось довольно рано. Так, в «*Historia septem tribulationum Ordinis Minorum*» (История семи бедствий ордена миноритов) *Ангела Кларен-*

*ского* (Анжело Кларено) († 1337) он представлен истинным учеником католич. св. *Франциска Ассизского*; в описанном 4-м «бедствии» подробно рассказывается о противостоянии праведника И. П. и *Бонавентуры*, к-рый представлен «приспешником Антихриста». 1 марта 1777 г. почитание И. П. было подтверждено папой *Пием VI*, в 1780 г. служба И. П. разрешена для францисканского ордена.

Ист.: *Salimbene A., de Cronica* // MGH. SS. T. 32. P. 21, 294–313, 320–322, 550–553, 718 (рус. пер.: *Салимбене А., де*. Хроника. М., 2004); *ActaSS. Mart. T. 3. P. 57–67; Angelus Clarenus. Chronicon seu historia Septem Tribulationum Ordinis Minorum* / Ed. A. Ghinato. R., 1959; *Ordinationes Divini Officii* // AFH. 1910. Vol. 3. P. 55–81; *Chronica XXIV generalium ordinum seu historia Franciscana sive chronica aliaque varia documenta ad historiam fratrum minorum spectantia*. Quaracchi, 1897. T. 3; *Thomas de Eccleston. De adventu Minorum in Angliam* // Monumenta Franciscana. L., 1858. Vol. 1. P. 3–72.

Лит.: *Brooke R. B.* Early Franciscan Government. Camb., 1959. P. 255–272; *Lambert M. D.* Franciscan Poverty. L., 1961. P. 103–125; *Gordini G. D.* Giovanni [Buralli] da Parma // BiblSS. Vol. 6. Col. 636–639; *Moorman J. R. H.* A History of the Franciscan Order from its Origins to the Year 1517. Oxf., 1968. P. 110–116; *Franchi A.* La Svolta politico-ecclesiastica tra Roma e Bisanzio, 1249–1254: La legazione di Giovanni di Parma, il ruolo di Federico II // Picenum Seraphicum. 1977/1978. Vol. 14. P. 7–288; *Douie D. L.* The Nature and the Effect of the Heresy of the Fraticelli. N. Y., 1978; *Aubert R.* Jean de Parme // DHGE. T. 27. Col. 425–426; *Merlo G. G.* Nel nome di san Francesco: Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo. Padova, 2003; *Cadderi A. C.* Il beato Giovanni da Parma (1208–1289): Settimo Ministro Generale dei Frati Minori dopo san Francesco. Villa Verucchio, 2004; *Giovanni da Parma e la grande speranza: Atti del III congresso storico di Greccio / A cura di A. Cacciotti, M. Melli.* Mil., 2008.

**Ф. М. Панфилов, А. Л. Дунаев**

**ИОА́НН ПЕ́КАМ** [лат. *Ioannes* (*Johannes*) *Pecham* (*Peckham*)] († 8.12.1292, манор Мортлейк, графство Суррей, Англия), архиеп. Кентерберийский (с 1279), католич. церковный деятель, богослов, ученый и философ, член монашеского ордена *францисканцев*.

**Жизнь.** Точные дата и место рождения И. П. неизвестны. Исходя из ряда косвенных свидетельств, исследователи предполагают, что он родился ок. 1230 г., однако эта датировка ненадежна (*Douie*. 1952. P. 3). Есть сведения, что детство И. П. прошло близ клонийского монастыря в Льюисе (ср.: *Ioannes Pecham. Reg. epist.* Vol. 3. P. 902); возможно, он был родом из сел. Паткам (ныне в черте г. Брайтон, Великобритания),



церковь в к-ром была приписана к этому мон-рю (*Douie*. 1952. P. 1–2). И. П. происходил из семьи землевладельцев среднего достатка; известно, что у него были брат Ричард и племянник Уолтер (*Ibidem*).

Возможно, что начальное образование И. П. получил в клюнийском монастыре Льюиса (*Ibid.* P. 3–4). По его собственному свидетельству, он «с юных лет обучался во Франции» (*Ioannes Pecham. Reg. epist. Vol. 3. P. 874*), на основании чего исследователи предполагают, что уже в 40-х гг. XIII в. он покинул Англию и приехал в Париж. В то время в Парижском ун-те активно изучались сочинения *Аристотеля* («Физика», «Метафизика», «Этика»); запреты на их изучение, налагавшиеся в 1-й пол. XIII в. и подкрепленные буллой папы *Григория IX* (1227–1241) «*Patens scientiarum*» (Родитель наук), выпущенной в 1231 г. (см.: *Chartularium Universitatis Parisiensis*. 1889. P. 136–139), после его смерти на практике не выполнялись (ср. статут факультета свободных искусств 1255 г.: *Ibid.* P. 278). Одним из наиболее известных парижских магистров 40-х гг. XIII в. был Роджер *Бэкон* († после 1290), у к-рого И. П. мог учиться в течение нек-рого времени. Именно под влиянием Бэкона у И. П. мог пробудиться интерес к естественным наукам, в частности к оптике и физике; в научных и философских сочинениях И. П. несомненно присутствует влияние идей Бэкона, однако это не свидетельствует с определенностью в пользу их знакомства в 40-х гг., поскольку позднее оба принадлежали к францисканской общине Парижа и могли встречаться и общаться в 60-х гг. XIII в.

Неизвестно, когда точно И. П. вернулся в Англию, однако в 50-х гг. XIII в. он продолжил свое обучение в Оксфордском ун-те у преемника Роберта *Гроссетеста* († 1253) на посту лектора оксфордской францисканской школы Адама Марша († 1259). В это же время И. П. принес монашеские обеты и вступил в орден францисканцев (*Douie*. 1952. P. 5). О побудительных мотивах И. П. при принятии монашества достоверных сведений нет, однако нек-рые исследователи выделяли автобиографические элементы в поэтическом соч. И. П. «*Canticum pauperis pro dilecto*» (Песнь нищенствующего о Любимом). В нем И. П. отмечал, что первоначально францисканцы привлек-

ли его своей высокой ученостью, их жизнь «была подобна жизни известнейших философов» древности: Сократа, Платона, академиков; однако позднее он понял, что все это у них не является философским упражнением и средством самосовершенствования, а совершается из любви к Христу. В «Песни...» описывается, как ученые занятия перестают удовлетворять человека и его сердце обращается от мирской мудрости к размышлению о жизни и смерти Христа и желанию жить так, как Христос (см.: *Ioannes Pecham. Canticum pauperis pro dilecto*. 1905. P. 139–140). Большое значение в обращении И. П. к монашеской жизни имел и пример его учителя Адама, оставившего ради монашества мирское богатство (*Douie*. 1952. P. 6). В Оксфорде И. П. приобщался к францисканской духовной традиции, проходил монашеские послушания и изучал труды основоположника францисканской учености Гроссетеста. После того как Адам оставил преподавание, учителями И. П. были известные схоласти-францисканцы Фома из Йорка († до 1269) и Ричард Руфус из Корнуолла († ок. 1260). Для первого характерен интерес к восточной мистике и философии, к неоплатонической традиции, в его сочинениях часто цитируется Авицеброн (*Ибн Гебироль*), к-рый стал излюбленным

риже в 60-х гг. XIII в. не известно, однако, по-видимому, к 1269 г. он получил степень магистра теологии и начал преподавание в Парижском ун-те и парижской францисканской школе. В число его учителей и коллег-францисканцев в Париже входили: ученик *Бонавентуры* Вальтер из Брюгге († 1307), Иоанн из Уэльса († 1285), Вильгельм дела Мар († ок. 1285), Р. Бэкон. Не менее известны и нек-рые из его парижских учеников, ставшие в посл. крупными теологами-схоластами: *Матфей из Акваспарты* († 1302), Петр Иоанн *Оливи* († 1298), Роджер Марстон († ок. 1303). Мн. сочинения Марстона являются пересказом лекций и трактатов И. П., что способствовало популяризации взглядов И. П. среди францисканцев; по-видимому, именно через Марстона с идеями И. П. познакомился *Иоанн Дунс Скот* († 1308) (*Thompson*. 2004. P. 363). И. П. пользовался покровительством при королевском дворе: известно, что его связывали дружеские отношения с королевой Маргаритой († 1295), супругой короля *Людвика IX Святого* (см.: *Ioannes Pecham. Reg. epist. Vol. 1 P. 3–4*).

Второй парижский период жизни И. П. — время его наибольшей интеллектуальной и лит. активности (*Douie*. 1952. P. 10–11). Помимо значительного числа мелких сочинений

к этому периоду относятся комментарии И. П. к Свящ. Писанию, которое он должен был толковать как «библейский бакалавр», «вопросы» по

*Надгробие Иоанна Пекама.*  
90-е гг. XIII в.  
(Кентерберийский собор,  
Англия)



«Сентенциям» *Петра Ломбардского*, отражающие его преподавательскую деятельность в качестве «сентенциарного бакалавра»; неск. собран-

ний «вопросов на различные темы» (*quodlibeta*) и корпус «вопросов для обсуждения» (*quaestiones disputatae*). Значительное внимание, к-рое уделяется в последних обсуждениях вопроса о человеческой душе, обусловлено тем, что И. П. принимал активное участие в парижских спорах 1269–1271 гг., связанных с критикой взглядов лат. последователей Аверроэса (*Ибн Руида*). Роджер Марстон

араб. автором и для И. П. Ричард, напротив, был убежденным последователем Аристотеля и уделял преимущественное внимание логическим и метафизическим вопросам (*Ibid.* P. 7).

После окончания послушничества в Оксфорде, предположительно между 1257 и 1259 гг., И. П. вернулся в Париж (*Ibid.* P. 8). Никаких подробностей о его деятельности в Па-





описывал, как он был свидетелем одной из дискуссий в Парижском ун-те, проходившей под председательством Герарда из Абвиля († 1272), на к-рой присутствовали И. П., *Фома Аквинский* († 1274) и еще 24 теолога (Ibid. P. 13). Хотя Фома был убежденным противником аверроизма и в трактате «О единстве разума против авероистов» опровергал авероистское учение о едином активном разуме, существующем отдельно от человеческих индивидов, у теологов старой августинианской школы его взгляды вызывали подозрение ввиду активного использования им идей Аристотеля при решении богословских вопросов. Вслед этого в «Вопросах о душе» И. П. одинаково жестко критиковал как авероистское учение о единстве разума, так и учение Фомы о душе как единственной субстанциальной форме в человеке. Наибольшей силы полемика между И. П. и Фомой достигла к Великому посту 1270 г., когда И. П. публично обвинил Фому в неправомыслии и на собрании парижских теологов принудил его отказаться от отстаиваемых им взглядов по вопросу о связи между душой и телом (см.: *Ioannes Pecham. Reg. epist. Vol. 3. P. 899*; ср.: *Douie. 1952. P. 15–16*).

Помимо полемики с авероистами и Фомой в тот же период жизни И. П. принимал участие в споре между университетскими теологами из числа белого духовенства («секулярными теологами») и магистрами из нищенствующих монашеских орденов. Хотя нападки секулярных магистров на монашеский духовный идеал бедности происходили с различной интенсивностью всю 2-ю пол. XIII в., дискуссия особенно обострилась к 1269 г. На стороне секулярных теологов выступали Герард из Абвиля, Николай из Лизё и *Вильгельм из Сент-Амура*; позицию нищенствующих монахов отстаивали Фома Аквинский, Бонавентура и присоединившийся к ним И. П. На новогоднем богослужении 1269 г. Герард из Абвиля выступил с проповедью, в к-рой обвинил францисканцев в том, что их учение о евангельской бедности есть прикрытое еретическое желание ослабить Церковь, лишив ее богатства и власти. На устные и письменные выступления Герарда и Вильгельма из Сент-Амура Бонавентура и И. П. ответили написанием трактатов в защиту бедности: «*Apologia pauperum*»

(Апология бедняков) Бонавентуры и «*Tractatus de paupertate*» (Трактат о бедности) И. П. Сходство в строении и материале трактатов свидетельствует в пользу предположения, что Бонавентура и И. П. работали над ними совместно (*Douie. 1952. P. 28–29*). В 1270 г. еще одну попытку защитить нищенствующих монахов от нападков секулярных теологов предпринял Фома Аквинский в трактате «*De perfectione spiritualis vitae*» (О совершенстве духовной жизни). Активная деятельность монахов принесла плоды: в феврале 1270 г. Герард вынужден был предстать перед парижским епископом и собором теологов, защищаясь от обвинений со стороны монахов. Т. о., позиция И. П. и других монахов на некоторое время взяла верх, однако конфликты между секулярными теологами и монашескими орденами возникали и в 80–90-х гг. XIII в.

В 1272 г. И. П. вернулся в Оксфорд, где продолжил полемику с авероистами, а также с доминиканцами, отстаивавшими и развивавшими взгляды Фомы Аквинского. Наиболее значимым представителем доминиканцев в Оксфорде был глава англ. провинции доминиканского ордена, известный теолог Роберт Килуордби († 1279), в 1273 г. ставший архиеп. Кентерберийским. Отношения И. П. с Килуордби складывались непросто: в трактате «*Contra Kilwardby*» (Против Килуордби) И. П. в весьма жестких выражениях осуждает доминиканские нападки Килуордби на францисканцев. Однако в вопросе борьбы с авероизмом позиции И. П. и Килуордби были идентичны: оба считали, что необходимо принимать самые строгие меры, чтобы воспрепятствовать распространению авероистских взглядов. И. П. уехал из Оксфорда в Рим незадолго до 18 марта 1277 г., когда Килуордби осудил как опасные для веры и ложные 30 авероистских положений. В число этих положений, возможно, под влиянием проводившейся И. П. полемики с последователями Фомы, вошли и неск. томистских тезисов о единстве формы, что вызвало негодование мн. собратьев Килуордби по доминиканскому ордену, считавших Фому главным орденским теологом (текст осуждения см.: *Chartularium Universitatis Parisiensis. 1889. P. 558–559*).

Церковная карьера И. П. в этот период была успешной и стреми-

тельной: в 1275 г. он был избран главой англ. провинции францисканцев; в нач. 1277 г. назначен папой *Иоанном XXI* (1276–1277) лектором теологии в *Римской курии*, вслед чего покинул Оксфорд и отправился в Рим. В 1279 г. папа *Николай III* (1277–1280) отклонил предложение англ. кор. Эдуарда I (1272–1307) назначить канцлера Роберта Барнелла († 1292) архиепископом Кентерберийским вместо Килуордби, ставшего кард. Порто и Санта-Руфины в Италии. Выбор папы пал на И. П.; о его избрании архиепископом Кентерберийским папа Николай торжественно объявил в праздник обращения св. ап. Павла, 28 января 1279 г. (*Douie. 1952. P. 47–48*).

Во время Великого поста 1279 г. (в 1-е воскресенье — *Thompson. 2004. P. 364*, или в 4-е воскресенье — *Douie. 1952. P. 49*) И. П. был торжественно возведен папой в сан архиепископа; вскоре после этого, в конце марта или нач. апр. 1279 г., он отбыл в Англию. По дороге И. П. на непродолжительное время остановился в Амьен для встречи с кор. Эдуардом. И. П. был принят королем 23 мая; Эдуард благосклонно отнесся к И. П., признал его право на архиепископские темпоралии (т. е. на имущество, даруемое королем во временное пользование архиепископу и являющееся источником доходов) и ввел его в состав королевского совета. В благодарность за доброе отношение к нему короля И. П. направил папе Николаю послание, в к-ром поддержал Эдуарда в его споре о статусе Гасконни с франц. королем Филиппом III (1270–1285) (подробнее см.: *Douie. 1952. P. 51*; текст письма И. П. папе: *Ioannes Pecham. Reg. epist. Vol. 1. P. 5*).

Сразу же по прибытии в Дувр И. П. отдал распоряжение, чтобы англ. *суффраганы* (подведомственные ему епархиальные епископы Англии) встретили его в Ридинге 30 июля 1279 г. (*Douie. 1952. P. 53*; ср.: *Ioannes Pecham. Reg. epist. Vol. 1. P. 9*); И. П. намеревался провести там Собор англ. Церкви, главной задачей к-рого он считал подтверждение курса церковных реформ, инициированного папой Николаем III на *Лионском II Соборе* (1274). Время до начала Собора И. П. посвятил организации церковной жизни в своей епархии, произведя ряд важных назначений (см.: *Douie. 1952. P. 55–94*).





Во вступительном слове перед началом Собора в Ридинге И. П. заявил о своем намерении реформировать англ. церковную жизнь, привести ее в соответствие с канонами и постановлениями, принятыми его предшественниками на Кентерберийской кафедре (архиеп. кард. Стефаном Лангтоном и архиеп. Бонифацием Савойским) и папскими легатами в Англии (кард. Отто да Тоненго и кард. Оттобано Фиески (вспосл. папа *Адриан V*)) и устранить закрепившиеся в церковной практике злоупотребления (*Ibid.* P. 96–98). Наиболее опасным из них И. П. считал «плюрализм» — ситуацию, когда один клирик владел неск. *бенефициями*. Наличие у одного клирика мн. бенефициев приводило к тому, что нек-рые клирики, получавшие бенефиции, вообще никогда их не посещали, ограничиваясь лишь получением причитающихся им доходов. Случалось также, что бенефиций выделялся светскому лицу, к-рое в соответствии с канонами должно было принять рукоположение, но по разным причинам уклонялось от этого.

В соответствии с изложенными на Соборе и закрепленными в соборных постановлениях идеями И. П., стремившегося строго придерживаться церковных канонов, клирик не может одновременно осуществлять полноценную пастырскую деятельность в неск. приходах. Поэтому клирики, не пребывающие во вверенных им приходах и не заботящиеся о духовном преуспении паствы, но лишь получающие доходы от этих приходов (т. е. виновные в «непосещении»), являются, по выражению И. П., «не пастырями... но ворами и разбойниками» (*Concilia Magnae Britanniae*. 1737. P. 34; подробнее см.: *Douie*. 1952. P. 102–113). И. П. потребовал от подчиненных ему епископов осуществить проверку распределения бенефициев в их епархиях и добиться того, чтобы у каждого клирика остался лишь один бенефиций, последний по времени получения. В случае неповиновения клирики должны были подвергаться церковным прещениям, вплоть до отлучения от Церкви.

Др. важной задачей, к-рую ставил перед собой И. П. на Соборе в Ридинге, было закрепление разграничения полномочий между церковной и светской властями. Независимость церковной власти от светской была гарантирована принятой в 1215 г.

«Великой хартией вольностей» (*Magna Carta*), в самом начале к-рой говорится: «Английская Церковь должна быть свободной, она должна владеть своими правами в целостности и своими вольностями в неприкосновенности» (*Magna Carta*. 1 // *Holt*. J. C. *Magna Carta*. Camb.; N. Y., 1992. P. 502). На Соборе в Ридинге И. П. подтвердил, что всякий осмеливающийся нарушать «Великую хартию» должен подвергаться немедленному отлучению; он распорядился, чтобы учение о независимости Церкви клирики доносили до народа в проповедях, а также отдал приказ, чтобы копии «Великой хартии» были вывешены во всех соборах и церквях (*Douie*. 1952. P. 113).

Для англ. Церкви в XIII в. вмешательство гос-ва в ее юрисдикцию с наибольшей силой проявлялось в области судебных и правовых отношений. Ко времени И. П. чрезвычайно распространенной стала практика, когда клирики на различных основаниях выводили свои судебные дела из юрисдикции церковных судов и переносили их в светские королевские суды, получая от гос-ва «запретительные приказы» (*judicium ad impediendum processum*; англ. writ of prohibition), не позволявшие церковным судам продолжать процесс по делу. На Соборе в Ридинге И. П. специально отметил, что все, кто препятствуют проведению церковных судебных процессов по тем делам, к-рые в соответствии с каноническим правом подведомственны Церкви, должны быть отлучаемы как противники свободы Церкви (см.: *Concilia Magnae Britanniae*. 1737. P. 35–36; ср.: *Douie*. 1952. P. 113–119).

Хотя формально Собор в Ридинге одобрил все реформаторские начинания И. П., их воплощению в жизнь препятствовали, с одной стороны, король и светские правители Англии, не желавшие усиления англ. католич. Церкви и ее независимости от светской власти; с другой стороны, влиятельные англ. епископы и клирики, не склонные менять выгодные для них традиции организации церковной жизни. Мн. из присутствовавших на соборе клириков сами были «плюралистами»; на словах соглашаясь с И. П., они в действительности не предпринимали никаких действий по избавлению от неск. бенефициев, а в случае наложения на них прещений подавали апелляции в Рим, где рассмотрение дел

шло крайне медленно, а приговор зачастую зависел не от канонической правоты клирика, а от наличия у него влиятельных покровителей среди кардиналов и в Папской курии. Поскольку король неохотно поддерживал реформаторские начинания И. П., выносимые архиепископом прещения часто имели силу лишь на бумаге, тогда как в действительности даже отлученные клирики могли при покровительстве короля продолжать пользоваться своими бенефициями.

Единственным действенным средством И. П. в борьбе с «плюрализмом» был отказ возводить клириков, уличенных во владении неск. бенефициями, на епископские кафедры. Так, в 1281 г. И. П. в послании предупреждал Энтони Бека († 1311), сподвижника кор. Эдуарда, что он не будет совершать его архиерейскую хиротонию, пока тот не откажется от всех бенефициев, кроме полагающегося ему единственного (*Douie*. 1952. P. 106; ср.: *Ioannes Pecham*. Reg. epist. Vol. 1. P. 244). В нач. 80-х гг. XIII в. из-за обвинений в «плюрализме» И. П. отказал в епископской хиротонии архидиак. Уинчестера Рихарду де ла Мору († 1285). Отказ привел к ожесточенному противостоянию И. П. и сторонников Рихарда, которое вскоре было перенесено в Римскую курию. Здесь борьба покровителей И. П. и сторонников Рихарда продолжалась до июня 1282 г., когда папа *Мартин IV* (1281–1285) назначил епископом Винчестера Иоанна из Понтуаза († 1304), известного церковного дипломата. Хотя формально это назначение было победой И. П., в действительности оно являлось сильным ударом по его реформаторским идеалам, поскольку Иоанн по особому папскому дозволению владел неск. бенефициями, т. е. был «плюралистом», а кроме того, проводил большую часть времени за пределами Англии, т. е. был также виновен в «непосещении» вверенных ему приходов (*Douie*. 1952. P. 108).

Т. о., нек-рые клирики могли легко избежать формального обвинения в «плюрализме» и связанных с ним прещений, добиваясь особых привилегий от папы, при этом часто при поддержке и покровительстве королевской власти. Яркий пример такого узаконенного «плюрализма» представлял канцлер короля Барнелл. В секретном донесении папе







Николаю III И. П. сообщал, что, будучи епископом г. Бата и Уэльса, Барнелл ведет неподобающую клирику жизнь, открыто сожительствоует с любовницей, тратит огромные суммы на своих 5 незаконнорожденных детей и повинен во мн. др. смертных грехах (Ibid. P. 111–112). Несмотря на все это, ни И. П., ни папа не могли предпринять никаких действий в отношении ближайшего сподвижника короля. Сходная ситуация имела место и в случае Бого де Кларе († 1294), к-рый владел неск. десятками бенефициев, тратил доходы с них на собственные удовольствия и никак не реагировал на требования вышестоящих епископов о принятии надлежащей пресвитерской хиротонии. Богатство и влияние Бого позволяли ему спокойно игнорировать как королевские, так и архиепископские приказы (Ibid. P. 112–113).

Борьба И. П. с «плюрализмом» и «непосещением» продолжалась все 80-е гг. XIII в.; по мнению исследователей, ощутимых успехов в ней он так и не достиг: он сумел лишь устранить нек-рые наиболее явные канонические нарушения, но не уничтожил распространенной практики получения мн. бенефициев (Thompson. 2004. P. 368).

Будучи не в силах принудить подчиненных ему суффраганов проводить реформы, И. П. пользовался единственным доступным ему средством влияния на церковную жизнь в их епархиях: он лично посещал англ. епархии и на месте принимал меры к устранению канонических и иных нарушений. За первые 8 лет своего управления англ. Церковью И. П. посетил все ее епархии, включая епархии Уэльса (Douie. 1952. P. 144). Его главной целью было упорядочение приходской жизни: он добивался, чтобы приходские священники постоянно заботились о духовном преуспевании вверенной им паствы, стремился искоренить невежество, суеверия и распущенный образ жизни в среде духовенства, указывал на недопустимость для священников стяжательства и призывал к тому, чтобы все доходы духовенства, за исключением необходимого для повседневных нужд минимума, направлялись на дела милосердия (подробнее см.: Ibid. P. 153–154). С меньшей интенсивностью посещения епархий продолжались и в последующие годы. Нек-рые епархи-

альные епископы, недовольные деятельностью И. П. в их епархиях, направляли протесты в Рим, однако в большинстве случаев их действия не имели успеха. Отношения И. П. с монашескими общинами складывались крайне сложно: с одной стороны, будучи францисканцем, он приветствовал особые привилегии, даруемые монахам папами, напр. данное папой Мартином IV право проповедовать и принимать исповедь без специального дозволения правящего архиерея (Thompson. 2004. P. 266). С др. стороны, посещая во время своих епархиальных визитов мон-ри и монашеские общины, И. П. наблюдал упадок духовной и молитвенной жизни и погруженность монахов в мирские заботы. Принимаемые им меры к исправлению монашеской жизни зачастую имели весьма жесткий характер, что вызывало недовольство у нек-рых приоров, направлявших многочисленные апелляции в Рим. Принятие мер практического характера затруднялось тем, что И. П. не мог устранить от управления тех, кто не желал повиноваться его приказам и прещениям; часто противники И. П. пользовались покровительством короля, и архиепископ оказывался против них бессилён. Когда И. П. в 1280 г. решил посетить церкви, принадлежавшие королю Эдуарду, он столкнулся с жестким сопротивлением последнего и вынужден был уступить (Douie. 1952. P. 145–149).

Из решений Собора в Ридинге наибольшее недовольство кор. Эдуарда вызывали обращение И. П. к «Великой хартии» и приказ отлучать тех, кто получают неканонические «запретительные приказы». 10 нояб. 1279 г. на заседании Парламента Англии И. П. под давлением короля был вынужден отменить приказы о вывешивании «Великой хартии» в церквах и об отлучении получающих «запретительные приказы» (Ibid. P. 119; Thompson. 2004. P. 364). Однако дискуссия с королем на этом не была завершена: в течение 1280 г. И. П. и поддерживавшие его клирики составили и направили королю ряд жалоб на нарушения церковных прав, к-рые были гл. обр. связаны с «запретительными приказами» (Thompson. 2004. P. 365). Король дал устные ответы на эти жалобы в Парламенте 3 нояб. 1280 г., однако не согласился ограничить королевские суды в их праве запре-

щать церковное производство по делам (Douie. 1952. P. 123).

Следующая попытка преодолеть сопротивление короля была предпринята И. П. на Соборе в Ламбете, состоявшемся в кон. 1281 г. Желая продемонстрировать королю поддержку его начинаний всей англ. Церковью, И. П. решил сделать этот Собор весьма представительным, пригласив на него помимо епископов настоятелей соборных церквей, деканов, архидиаконов и др. представителей англ. церковной администрации (Concilia Magnae Britanniae. 1737. P. 56; ср.: Douie. 1952. P. 128). Кор. Эдуард перед началом Собора направил послания И. П. и др. епископам, в к-рых под угрозой лишения их темпоралий запрещал обсуждать что-либо относящееся к его короне и принимать каноны, противоречащие королевским постановлениям (см.: Ioannes Pecham. Reg. epist. Vol. 1. P. 235–237). Несмотря на это, на Соборе были вновь подтверждены все постановления Собора в Ридинге, за исключением приказа вывешивать «Великую хартию» (Concilia Magnae Britanniae. 1737. P. 56–57; ср.: Douie. 1952. P. 128).

Помимо подтверждения адм. и канонических реформ И. П. задачей Собора в Ламбете было также принятие решений, нацеленных на упорядочение пастырской деятельности. В специальном постановлении «Ignorantia Sacerdotum» (Невежество священников; см.: Concilia Magnae Britanniae. 1737. P. 54–55) И. П. обращал внимание на то, что мн. клирики не выполняют своей обязанности учить паству истинам веры; он указывал, что каждый священник должен в соответствии с предложенной им специальной программой неукоснительно излагать для своей паствы положения веры и нормы нравственности (Douie. 1952. P. 134–135). Значительное внимание в постановлениях Собора было уделено обрядовым вопросам: гл. обр. исправлению практики совершения таинств *Евхаристии*, *Крещения* и *Покаяния* (подробнее см.: Ibid. P. 135–137).

Через 3 недели после Собора И. П. направил кор. Эдуарду специальное послание, в котором попытался обосновать с помощью богословских и церковно-исторических аргументов правомерность соборных постановлений. Заверяя короля в личной преданности, И. П. вместе с тем отмечал, что пастырю Церкви надлежит





подчиняться более Богу, чем человеку. И. П. указывал на то, что гос. власть получает свой авторитет от Церкви, поэтому королевские права должны быть подчинены более высокому праву Церкви, в соответствии с которым она должна осуществлять свою деятельность по установленным для нее Богом законам. Он призывал короля прекратить «подавление Церкви» и отменить «несправедливые законы» и обычаи, узаконенные его предшественниками. И. П. особо указывал на то, что желание короля подчинить себе Церковь ранее привело к мученической смерти его предшественника, архиеп. Кентерберийского Фомы *Бекема* († 1170), к-рый предпочел быть убитым, но не уступить в вопросе о независимости Церкви (*Ioannes Pecham. Reg. epist. Vol. 1. P. 239–240*).

Никакой реакции кор. Эдуарда на это послание не последовало; вскоре вопрос о судебной юрисдикции отошел на нек-рое время на второй план в связи с неожиданно начавшейся войной между Англией и Уэльсом. В Вербное воскресенье, 22 марта 1282 г., Давид ап Грифид († 1283) напал на занятый англичанами замок Хаварден, а затем осадил г. Ридлан. Восстание быстро распространилось на др. части Уэльса. Давида поддержал его брат, правитель Уэльса Лливелин ап Грифид († 1282), и вскоре началась крупномасштабная война, преимущество в к-рой было на стороне англичан. Несмотря на разногласия с кор. Эдуардом по церковным вопросам, И. П. безоговорочно поддержал его в борьбе с мятежным Уэльсом: он отправил специальные послания в Уэльс и под угрозой отлучения потребовал покорности англ. короне (*Thompson. 2004. P. 365*); в апр. 1282 г. И. П. направил послание подчиненным ему епископам с повелением отлучать от Церкви всех, кто к.-л. образом поддерживает валлийских мятежников (*Ioannes Pecham. Reg. epist. Vol. 1. P. 324–325. N 254*). Однако как церковный деятель И. П. был противником братоубийственной войны, на что указывает его попытка побудить Лливелина к заключению мира путем личной встречи с ним. Перед встречей И. П. и Лливелин обменялись посланиями; И. П. также направил к Лливелину францисканца Иоанна из Уэльса († ок. 1285) для переговоров (*Ibid. Vol. 2. P. 421–422, 435–465. N 327, 340–352*). Встреча

И. П. и Лливелина состоялась в первых числах нояб. 1282 г. в резиденции Лливелина Гарт-Келин (ныне Абергуингрегин, Уэльс, Великобритания), до к-рой И. П. был гарантирован беспрепятственный проезд по валлийским землям. И. П. пробыл у Лливелина 3 дня, однако переговоры не привели ни к каким результатам: кор. Эдуард указал И. П., что заключение мира может произойти лишь при условии безоговорочной капитуляции Лливелина, на что последний не согласился. Некоторые успехи валлийской армии подвигли кор. Эдуарда смягчить условия предлагаемого мира: после своего возвращения от Лливелина И. П. по поручению короля отправил к Лливелину Иоанна из Уэльса с секретным предложением отказаться от титула правителя Уэльса в обмен на гарантии личной неприкосновенности и графство в Англии (*Ibid. Vol. 2. P. 466–468. N 354–356*). Однако и эти предложения были Лливелином отвергнуты (*Ibid. P. 468–473. N 357–359*). В ответ 12 ноября 1282 г. И. П. направил Лливелину последнее письмо, полное гневных упреков в адрес непокорных принцев Уэльса, завершающееся подтверждением их отлучения от Церкви (*Ibid. P. 473–477. N 360*; ср.: *Douie. 1952. P. 249–251*). Вскоре после этого военные действия возобновились; 11 декабря 1283 г. Лливелин попал в засаду и был убит. Находившийся недалеко от места его гибели И. П. в специальном письме сообщил кор. Эдуарду об обстоятельствах смерти Лливелина, а также передал текст письма, найденного на теле убитого (*Ioannes Pecham. Reg. epist. Vol. 2. P. 489–492. N 372–373*). И. П. отказал в просьбе о дозволении христ. погребения Лливелина, однако, несмотря на это, такое погребение было осуществлено, по-видимому, без ведома и согласия И. П. (*Douie. 1952. P. 253*).

После смерти Лливелина армию Уэльса возглавил его брат Давид; сопротивление валлийцев англичанам длилось еще неск. месяцев, но было неудачным: 22 июня 1283 г. Давид был захвачен и вскоре казнен. В течение 1283 г. весь Уэльс был подчинен англ. короне; кор. Эдуард объявил Гарт-Келин своей собственностью и конфисковал знаки королевского достоинства правителей валлийского королевства Гвинедд. В числе прочего из Уэльса была вывезена и частица *Креста* Господня,

известная как Нейтский крест. 4 мая 1285 г. она была торжественно пронесена по лондонским улицам в процессии, возглавляемой королем и королевой, в которой также принимал участие И. П. (*Ibid. P. 304*).

Нет никаких свидетельств политической активности И. П. в завершающийся период войны с Уэльсом; он ограничивался архипастырской заботой о духовенстве и церквях Уэльса, ходатайствуя перед королем о помиловании клириков, не поддержавших восстание, а также о восстановлении церковных строений, разрушенных и поврежденных в ходе военных действий (*Thompson. 2004. P. 366*). Летом 1284 г. И. П. посетил все 4 епархии Уэльса; главной целью архипастырского визита было подтверждение юрисдикции Кентерберийского архиепископа над Уэльсом, а также реформирование валлийской церковной жизни в соответствии с обычаями англ. Церкви (подробнее о визите И. П. см.: *Douie. 1952. P. 257–268*).

Вскоре после возвращения из Уэльса, в окт.—нояб. 1284 г., И. П. посетил с архипастырским визитом Оксфорд, где среди прочего подтвердил осуждение авероистских и томистских тезисов, предпринятое его предшественником Килуордби в 1277 г. (*Ibid. P. 288*). Главой оксфордских доминиканцев, отстаивавших взгляды Фомы Аквинского, в это время был Рихард Напуэлл († после 1288). Доминиканцы восприняли выступление И. П. как нападение на их орден и немедленно подали апелляцию в Рим, ссылаясь на то, что вынесенное И. П. осуждение не вполне соответствует тексту осуждения Килуордби (*Ibid. P. 289*). Оглашенное И. П. осуждение вызвало ожесточенные споры в Оксфорде; на это указывает тот факт, что сразу же после своего визита И. П. направил канцлеру, магистру и членам Оксфордского ун-та специальное послание (см.: *Ioannes Pecham. Reg. epist. Vol. 3. P. 839–843. N 608*), в к-ром утверждал, что не имеет враждебных чувств к доминиканцам и нападает лишь на еретическое учение о единстве формы, к-рое, по словам И. П., «осудили многие уважаемые лица в разных частях [христианского] мира» (*Ibid. P. 842*). Спор между И. П. и доминиканцами продолжился в ряде писем и личных дискуссий, относящихся к кон. 1284 г.; И. П. также принял ряд мер против доминиканской







апелляции в Риме, направив послания с просьбой поддержать его позицию неск. дружественным ему кардиналам (*Douie*. 1952. P. 292). Рассмотрение дела в Риме продвигалось крайне медленно, еще более замедлила его кончина папы Мартина IV. Между тем ввиду отсутствия определенности, атмосфера в Оксфордском ун-те оставалась беспокойной, дело дошло до появления особых памфлетов, направленных против И. П. (см.: *Ibid*. P. 293–295). По свидетельству И. П., некий доминиканец открыто выступал против него во время проповеди в Кембридже (*Ibid*. 1952. P. 296). Доминиканское сопротивление И. П. возглавляли Напуэлл и Вильгельм из Хотема († 1298), бывший в то время главой англ. провинции доминиканцев. Твердость доминиканской оппозиции вынудила И. П. принять жесткие меры: по его инициативе оксфордские теологи рассмотрели учение Напуэлла о единстве формы и обнаружили в нем 11 сомнительных положений, близких к ереси (*Ibid*. P. 296–297). И. П. повелел Напуэллу предстать перед ним и церковным Собором на Пасху 1286 г., однако тот проигнорировал приглашение, а явившийся вместо него Вильгельм заявил о том, что доминиканцы подлежат юрисдикции папы, а не архиепископа. 30 апреля 1286 г. на заседании в ц. Девы Марии в Лондоне в присутствии участвовавших в Соборе 3 епископов, канцлера Оксфордского ун-та и др. представителей церковной администрации И. П. осудил как еретические 8 положений, связанных с учением о единстве формы (*Ioannes Pecham*. Reg. epist. Vol. 3. P. 921–923. N 661; ср.: *Pelster*. 1946. P. 85–87). Имя Напуэлла в документе не упоминается, однако несомненно, что осуждение было направлено в т. ч. и против него лично. Вместе с тем совр. исследователи высказывают сомнения, что Напуэлл действительно отстаивал еретические тезисы, по крайней мере в тех формулировках, в к-рых они были осуждены И. П. (подробнее см.: *Pelster*. 1946). После осуждения Напуэлл отправился в Рим, чтобы лично защищать себя перед папой. Однако в Риме обстоятельства сложились не в его пользу: преемник Мартина IV папа *Гонорий IV* (1285–1287) скончался 3 апр. 1287 г. На папский престол с именем *Николай IV* (1288–1292) был избран Джироламо Маши д'Асколи, зани-

мавший до этого пост генерального министра францисканского ордена. Лично знавший И. П. папа Николай в 1288 г. решил дело в его пользу и приказал Напуэллу никогда более не выступать в защиту учения о единстве формы (*Douie*. 1952. P. 298). Однако тактическая победа И. П. не означала стратегической: несмотря на запреты, томистское учение о единстве формы продолжало существовать в Оксфорде, где его отстаивали Роберт из Орфорда, Фома из Саттона, Вильгельм из Макклфилда и др. теологи (*Ibid*. P. 299–300).

На пасхальном заседании Парламента в 1285 г., 1-м после возвращения кор. Эдуарда из Уэльса, вновь был поднят вопрос о разделении судебной юрисдикции между Церковью и гос-вом. Со стороны Церкви было подано 17 жалоб на нарушение ее юридических прав, однако никакого решения по ним принято не было. Более того, желая укрепить свою судебную власть, кор. Эдуард 1 июля 1285 г. издал эдикт, запрещающий клирикам Нориджа рассматривать ряд судебных дел, связанных с церковным правом, и предписывавший передавать их на рассмотрение в королевские суды (*Ibid*. P. 312; *Thompson*. 2004. P. 365). Это решение короля стало поводом для многочисленных жалоб епископа г. Норидж, поддержанных его собратьями, в т. ч. и И. П. (*Douie*. 1952. P. 313). В результате обсуждения этих и др. жалоб на вмешательство королевских чиновников в церковные дела, летом 1286 г. кор. Эдуард, находившийся в то время в Париже, издал особый указ «*Circumspecte agatis*» (Действуйте осмотрительно), направленный королевским судьям Нориджа. В указе перечислялся ряд правовых областей, в к-рых Церковь обладала безусловным преимуществом, так что «запретительные приказы», полученные в отношении дел из этих областей, признавались недействительными и дела должны были оставаться в ведении церковных судов (*Douie*. 1952. P. 317–318). Издание этого приказа было важной победой И. П. в деле освобождения церковной судебной власти от подчинения королевским судам, достигнутой путем сложной дипломатии. В 1290 г. указ получил дополнительное подтверждение в «Положении о совете», согласно которому церковные судьи должны были советоваться с королевскими судьями по вопросам за-

конности тех «запретительных приказов», к-рые им подавали просители для передачи дела в светскую юрисдикцию (*Thompson*. 2004. P. 365).

В кон. 80-х — нач. 90-х гг. XIII в. здоровье И. П. стало ухудшаться. Мн. историки объясняют этим незначительное число писем И. П., относящихся к этому периоду; однако возможно, что эти письма существовали, но были в посл. утеряны (*Douie*. 1952. P. 322). О деятельности И. П. в 1290–1292 гг. известно мало; некоторые исследователи считают его одним из инициаторов королевского распоряжения об изгнании из Англии евреев в 1290 г., однако документальные свидетельства его участия в этом предприятии отсутствуют (подробнее см.: *Ibid*. P. 322–330). С 13 по 16 февр. 1292 г. И. П. председательствовал на Соборе англ. клира, к-рый был посвящен вопросам исполнения буллы папы Николая IV об организации нового крестового похода (*Ibid*. P. 330–336). 16 марта в Кентерберийском соборе И. П. совершил епископское рукоположение 2 клириков — это последнее документально засвидетельствованное публичное появление И. П. (*Ibid*. P. 337). Последующие месяцы он, по-видимому, провел поочередно в неск. своих резиденциях, одолеваемый слабостью и болезнями (*Ibid*. P. 337–338).

19 дек. 1292 г. И. П. был погребен в северном трансепте Кентерберийского собора, близ места мученической кончины архиеп. Фомы Бекета; церемония погребения была весьма скромной. По преданию, в соответствии с завещанием И. П., его сердце было похоронено отдельно от тела в алтаре францисканской церкви Лондона (*Ibid*. P. 338; *Thompson*. 2004. P. 367). Надгробие И. П. сохранилось до настоящего времени (в несколько поврежденном виде); оно является одним из древнейших памятников Кентерберийского собора. Гробница И. П. выполнена из серого мрамора, поверх прямоугольного саркофага располагается вырезанное из дуба барельефное изображение И. П.; надгробие окружает мраморная сень, на к-рой высечены изображения оплакивающих И. П. клириков (*Thompson*. 2004. P. 367).

Личные качества И. П. и его церковная деятельность получили противоречивые оценки у его современников и исследователей позднейших веков. Многие отмечали, что даже на





Надгробие Иоанна Пекама  
в Кентерберийском соборе. Гравюра. XIX в.

высоте своего положения И. П. сохранил приверженность францисканским идеалам нищеты и смирения. В письмах он продолжал называть себя «смирный брат Иоанн» (*Ibidem*), соблюдал многодневные посты и подолгу молился. И. П. не приобрел никаких богатств: оставшихся после него средств хватило лишь для покрытия расходов на его погребение, выплату долгов и сооружение надгробия. Те, кто встречались с ним лично, отмечали его доброту, сочетавшуюся с особой строгостью. Доминиканец Николаи Тривет (*†* 1334) в «Анналах» называет И. П. «ревностным членом своего ордена... величественным в манерах и речи, но наделенным кротким духом и свободной душой» (*F. Nicholai Triveti, de Ordine Frat. Praedicatorum, Annales sex regum Angliae. Londini, 1845. P. 299–300*). Однако в церковной и реформаторской деятельности И. П. был тверд и бескомпромиссен, он требовал безусловного послушания своей власти и предпочитал адм. давление на противников переговорам и дипломатии. Его личная доброта нередко оказывалась подавлена властной риторикой и резким языком, к-рые оскорбляли мн. его сподвижников и подчиненных. Возможно, именно поэтому в англ. монашеской хронике в связи с кончиной И. П. сказано: «Его мудрость вся была растрчена еще до его кончины и в своем превозношении он презрел и обидел многих» (*Flores histo-*

*riarum. L., 1890. Vol. 3. P. 81–82*). Хотя желание И. П. исправить церковную жизнь в Англии и привести ее в соответствие с евангельскими идеалами не вызывает сомнений, это предприятие вслед. целого ряда внешних и внутренних обстоятельств оказалось невыполнимым. Вместе с тем несомненно положительную роль в истории англ. Церкви сыграл взятый И. П. курс на повышение ответственности и грамотности клириков, на улучшение их нравственности, обусловленный его твердым убеждением, что исправление недостатков общества возможно лишь как следствие внутреннего улучшения пастырей, ответственных перед Богом за свою паству (*Thompson. 2004. P. 368*). Церковные и богословские заслуги И. П. почтили его собратья-францисканцы: в списке известных францисканских богословов, составленном в сер. XV в., И. П. упоминается с титулом «*Doctor ingeniosus*» (талантливый учитель — *Spettmann. 1915. P. 198*).

**Сочинения.** Хотя созданные И. П. сочинения вызвали одобрительные или критические отклики у мн. его современников, что объясняется их полемическим характером, схоластическим последующих веков они были известны сравнительно плохо и большого распространения среди европ. университетских теологов не получили. Косвенным свидетельством этого является, напр., тот факт, что в списке книг, необходимых для учебных целей, составленном в Парижском ун-те в 1276–1286 гг., сочинения И. П. отсутствуют (*Douie. 1952. P. 12; см.: Chartularium Universitatis Parisiensis. 1889. P. 644–649*). Вслед. незаинтересованного интереса к лит. наследию И. П. даже в францисканской среде, нек-рые его сочинения, по-видимому, были утрачены. Хотя различные трактаты И. П. издавались начиная с XVI в., попытки издать полное собрание его сочинений не предпринимались. В XX в. было выпущено неск. критических изданий собраний «вопросов» и трактатов И. П., однако значительная часть его наследия существует лишь в рукописях, число которых невелико (полный список всех подлинных и приписываемых сочинений с указанием рукописей и изданий см.: *Glorieux. 1934*). На русский язык сочинения И. П. не переводились.

**Богословские.** Среди богословских сочинений И. П. наибольшую

важность имеют «вопросы», посвященные различным актуальным в его время теологическим проблемам. Существует неск. собраний «вопросов», относящихся к разным периодам жизни И. П.:

1. «*Quodlibeta*» («Вопросы» на различные темы; критическое издание — *Ioannes Pecham. Quodlibeta quatuor. 1989*). Считается, что именно И. П. первым ввел в Оксфорде обсуждение «вопросов», не связанных общей тематикой, однако документального подтверждения этого нет. Сохранилось 4 собрания различных «вопросов», отражающих, по мнению исследователей, реальные научные дискуссии, в которых И. П. принимал участие в Париже и Оксфорде.

1-е собрание состоит из 36 «вопросов», к-рые предположительно обсуждались И. П. в Париже во время Великого поста 1270 г. С т. зр. содержания это собрание во многом отражает полемику, которую И. П. вел в это время с Фомой Аквинским и с «секулярными теологами». Так, в «вопросах» 4–6 И. П., возражая Фоме, отстаивает первенство воли по отношению к разуму как при совершении греха, так и при наслаждении вечным блаженством. Обсуждая в «вопросах» 19–20 идеал христ. жизни, И. П. отождествляет его с той жизнью, к-рую ведут францисканцы, и отвечает на различные обвинения в их адрес. В «вопросах» 29–30 И. П. осуждает тех, кто считают, что может быть некое положение, более совершенное, чем монашеское (*Etzkom. 2006. P. 137*).

Во 2-е собрание, в ряде рукописей имеющее подзаголовок «*de natali*» («рождественское»; указывает на то, что «вопросы» обсуждались во время *adventa*), входят 32 «вопроса»; это собрание по ошибке было приписано Фоме Аквинскому и потому сохранилось в большом числе рукописей (более 40; подробнее см.: *Dondaine. 1976; Etzkom G. J. Introduction // Ioannes Pecham. Quodlibeta quatuor. 1989. P. 1\*–17\**). Предполагается, что обсуждение этих «вопросов» происходило в конце 1270 г. Собрание открывается «вопросом» о вечном предопределении, далее следует обсуждение различных проблем триадологии, христологии, ангелологии, психологии, учения о таинствах и церковного права (*Etzkom. 2006. P. 138*).

3-е собрание содержит 20 «вопросов», которые главным образом по-



священы различным проблемам христологии, обсуждению учения о душе и решению затруднений, связанных с каноническим правом. Точное время создания этой серии «вопросов» И. П. неизвестно; по мнению издателя, они могли обсуждаться в Париже в 1271 г. или же в Оксфорде между 1272 и 1275 гг. (*Idem*. Introduction // *Ioannes Pecham. Quodlibeta quatuor*. 1989. P. 25\*; ср.: *Doüie*. 1952. P. 35; *Etz Korn*. 2006. P. 138–139).

4-е собрание является наиболее объемным, оно содержит 54 «вопроса», обсуждавшихся И. П. во время его преподавания в Римской курии, вслед чего в различных рукописях это собрание называется «romanum» (римское) и «de curia» (происходящее из курии). «Вопросы» этого собрания охватывают практически весь круг богословского знания: «вопросы» 1–7 посвящены изложению учения о едином Боге, Его свойствах, Его знании, предведении и предопределении; в «вопросах» 8–10 И. П. излагает учение о Лицах Св. Троицы; «вопросы» 11–14 посвящены христологии; в «вопросах» 15–23 рассматриваются различные свойства ангелов и демонов; «вопросы» 24–39 связаны с учением о человеке, его душе и ее различных способностях; завершающие собрание «вопросы» 40–54 имеют своим предметом учение о церковных таинствах и различные проблемы канонического права (*Etz Korn*. 2006. P. 139–141).

2. «Questiones disputatae» («Вопросы» для обсуждения; критическое издание — *Ioannes Pecham. Questiones disputatae*. 2002), т. е. «вопросы», посвященные раскрытию к.-л. одной темы. Сохранилось 11 собраний «вопросов» и отдельных «вопросов» И. П., обсуждавшихся им на лекциях в Париже и Оксфорде: 1) «Questiones de Verbo divino» («Вопросы» о Божественном Слове — *Ibid.* P. 3–29), 5 «вопросов», в к-рых обсуждаются соотношение Второго Лица Св. Троицы и творения, а также внутритроичные отношения Лиц; 2) «Questiones de Eucharistia» («Вопросы» о Евхаристии — *Ibid.* P. 33–134), 15 «вопросов», в к-рых рассматривается способ присутствия Тела Христова в Евхаристии и объясняется учение о пресуществлении; 3) «Quaestio de praescriptis diuinis» («Вопрос» о божественных заповедях — *Ibid.* P. 137–138), обсуждается, происходят ли божественные заповеди из сущности Бога и тождественны ли

они Самому Богу; 4) «Questiones de natura lapsa» («Вопросы» о падшей природе — *Ibid.* P. 141–167), 2 «вопроса», в к-рых И. П. решает, была ли человеческая природа смертной и имела ли она к.-л. недостатки сразу после ее сотворения или же стала немощной в результате грехопадения; 5) «Questiones de peccato» («Вопросы» о грехе — *Ibid.* P. 171–191), 2 «вопроса», в них обсуждается, всякое ли наказание происходит от Бога и возможно ли вечное наказание за конечный грех; 6) «Questiones de stellis» («Вопросы» о звездах — *Ibid.* P. 195–223), 4 «вопроса» — они выделяются из общего корпуса, поскольку посвящены не только богословской, но и естественнонаучной проблематике: в 1-м И. П. рассматривает, была ли звезда, явившаяся волхвам при Рождестве Христовом, настоящей звездой (И. П. дает отрицательный ответ на этот вопрос); во 2-м «вопросе» анализируется связь между звездами и кометами; в 3-м и 4-м «вопросах» И. П. обсуждает, влияют ли звезды на человеческую судьбу — определяя ее либо подавая некие знаки о событиях; 7) «Quaestio de pueris oblati» («Вопрос» о посвящаемых [Богу] детях — *Ibid.* P. 227–260), И. П. оправдывает францисканскую практику принятия в число послушников юношей с 14-летнего возраста с целью последующего пострижения их в монашество; 8) «Quaestio de perfectione euangelica» («Вопрос» о евангельском совершенстве — *Ibid.* P. 263–312), решается вопрос, состоит ли требуемое Христом от человека совершенство в полном отказе от всякого богатства; 9) «Questiones de anima» («Вопросы» о душе — *Ibid.* P. 315–455), в 13 «вопросах» рассматриваются происхождение и природа человеческой души, а также ее связь с телом; 10) «Questiones de beatitudine animae et corporis» («Вопросы» о блаженстве души и тела — *Ibid.* P. 459–559), 12 «вопросов», в которых обсуждается состояние души и тела человека после воскресения и выделяются их особые свойства; 11) «Questiones de aeternitate mundi» («Вопросы» о вечности мира — *Ibid.* P. 563–594), 2 «вопроса», в которых предлагается учение о сотворении мира Богом и обосновывается невозможность вечного существования мира (эти «вопросы» публиковались также отдельно, с параллельным англ. переводом: Questions

Concerning the Eternity of the World. 1993). Точная датировка для большинства «вопросов» неизвестна, некоторые предположения по датировке отдельных «вопросов» были выдвинуты издателем (*Etz Korn G. J.* Introduction // *Ioannes Pecham. Questiones disputatae*. 2002. P. XII–XIII); в критическом издании серии «вопросов» упорядочены по тематическому принципу (*Ibid.* P. XIII).

3. Как и всякий преподаватель теологии в XIII в., И. П. должен был читать лекции по «Сентенциям» Петра Ломбардского. От этих лекций в рукописях сохранились только «вопросы» по 1-й кн. «Сентенций» — «Super Sententias Magistri» (Florent. Bibl. Centr. Conv. soppr. G. 4.854; полное описание рукописи и перечень «вопросов» см.: *Spettmann*. 1927; ср. также: *Doucet*. 1933. P. 427–428), которые целиком никогда не издавались. В нач. XX в. были опубликованы 18 «вопросов» из разных разделов 1-й книги, посвященные учению о душе (*Ioannes Pecham. Questiones tractantes de anima*. 1918. P. 183–221); также были изданы 1-й и 2-й «вопросы» из 2-го раздела 1-й книги, в к-рых И. П. предлагает *доказательство бытия Божия* и рассматривает проблему познаваемости Бога (см.: *Daniels*. 1909. S. 41–50). Сохранившиеся под именем И. П. «вопросы» по 4-й кн. «Сентенций» (Bodl. 859) ему не принадлежат; исследователи считают, что они были созданы кем-то из учеников *Александра Гэльского* (описание рукописи см.: *Spettmann*. 1928; *Sharp*. 1930. P. 178; о неподлинности см.: *Doucet*. 1933. P. 429).

Помимо собраний «вопросов» И. П. в различных рукописях приписываются еще несколько богословских сочинений: «Tractatus de Trinitate» (Трактат о Троице — *Teetaert*. 1933. Col. 113); «Diffinitio theologiae» (Определение теологии — *Glorieux*. 1934. P. 94); «Tractatus de virtutibus et vitiis» (Трактат о добродетелях и пороках — *Teetaert*. 1933. Col. 113); *La Jerarchie* (Об иерархии), трактат написан на франц. языке для англ. королевы Элеоноры (текст сочинения и его анализ см.: *Rosin*. 1932; ср.: *Doucet*. 1933. P. 426–427); а также ряд др. трактатов — либо несохранившихся, либо заведомо неподлинных (их перечень см.: *Teetaert*. 1930. Col. 113–126; *Glorieux*. 1934).

**Экзегетические.** Важное место среди сочинений И. П. занимают трактаты, посвященные толкованию

Свящ. Писания; рукописи сохранившихся экзегетических сочинений И. П. были описаны Ф. Штегмюллером (*Stegmüller F. Repertorium Biblicum Medii Aevi. Madrid, 1951. T. 3. P. 402–404. N 4841–4855*). Наиболее значимыми экзегетическими произведениями И. П. являются:

1. «Collectanea Bibliorum» (Библейское собрание), крупное сочинение, представляет собой тематически упорядоченное собрание библейских цитат, иногда сопровождаемых небольшим комментарием; сочинение разделено на 5 книг, отражающих стадии духовного возрастания человека: 1) об отвращении грешника от Бога; 2) о призывании грешника Богом; 3) об обращении призванного; 4) о заслугах и таинствах; 5) о награде (*Teetaert. 1933. Col. 107–108; Glorieux. 1934. P. 88*). Трактат публиковался в Париже в 1514 г. и в Кёльне в 1541 г.; совр. изданий трактата не существует.

2. «Commentarium in Evangelium Johannis» (Комментарий на Евангелие от Иоанна), пространное сочинение; сохранилось в 4 рукописях, описанных Штегмюллером (см.: *Stegmüller. 1949; Idem. 1953*). Полностью сочинение не публиковалось; издан лишь небольшой фрагмент, содержащий пролог и комментарий на Ин 1. 1–5 (*Idem. 1949. S. 398–414*).

Также в число экзегетических сочинений, в различных рукописях приписываемых И. П., входят: «Lectura super epistolam ad Hebraeos» (Лекции по Посланию к евреям — *Glorieux. 1934. P. 89*); «Postilla in Cantica Canticozum» (Беседы на Песнь Песней — *Doucet. 1933. P. 425*); «Expositio Threnorum Ieremiae prophetae» (Беседы на Плач пророка Иеремии; изданы под именем Бонавентуры — *Bonaventura. Opera omnia. Ad Claras Aquas, 1895. T. 7. P. 607–651*); «Postilla super Ezechielem» (Беседы на [книгу пророка] Иезекииля — *Doucet. 1933. P. 426*) и нек-рые др.

**Философские и естественнонаучные.** Наибольшую важность среди трактатов И. П., в к-рых анализируются философские проблемы, гл. обр. из области метафизики и антропологии, а также излагается содержание различных разделов физики и математики, имеют сочинения:

1. «Summa de ente et essentia» (Сумма о сущем и сущности), небольшой, но содержательный трактат, составленный И. П. по просьбе неизвестного молодого ученика, желавшего по-

лучить объяснение фундаментальных метафизических понятий и концепций. И. П. излагает учение о понятии «бытие», о материи и о форме, о принципе индивидуации, об универсалиях и о способе их существования (*Teetaert. 1933. Col. 110–111*). Сочинение сохранилось в единственной рукописи; было опубликовано Ф. М. Делормом (*Delorme. 1928. P. 61–71*).

2. «Tractatus de anima» (Трактат о душе), в сочинении излагается учение о душе, ее потенциях и актах. Трактат разделяется на 3 смысловые части; в 1-й части душа рассматривается как принцип жизни и выделяются 3 части души: растительная, чувствующая и разумная, И. П. также развивает здесь свою теорию познания; во 2-й части предлагается учение о различных потенциях души, рассматривается связь между чувствами и разумом, анализируются способности разума; 3-я часть посвящена изложению учения о природе души, о ее блаженстве и бессмертии. Критическое издание трактата было подготовлено Г. Мелани (*Ioannes Pecham. Tractatus de anima. 1948*).

3. «Tractatus de perspectiva» (Трактат о перспективе; критическое издание — *Tractatus de perspectiva. 1972*) и «Perspectiva communis» (Общая перспектива; критическое издание — *Lindberg. 1970*). Оба сочинения были написаны И. П. в 70-х гг. XIII в. и содержат изложение основных принципов средневековой оптики. «Трактат о перспективе» более метафизичен по своему содержанию; предполагается, что он был написан И. П. раньше «Общей перспективы», в к-рой те же концепции излагаются в более строгой форме, без привлечения теологического и метафизического материала (более подробное сравнение двух трактатов см.: *Ioannes Pecham. Tractatus de perspectiva. 1972. P. 13*). По мнению издателя трактатов Д. Линдберга, задачей автора в «Общей перспективе» было предложить удобное для учебного употребления введение к «Книге оптики» Ибн аль-Хайсама (латиниз. Alhazen, Альхазен; 965–1039), в XII в. переведенной на лат. язык (*Lindberg. 1965. P. 40–41*). В трактате И. П. прослеживается несомненное влияние нек-рых оптических концепций его лат. предшественников: Р. Гроссетеста и Р. Бэкона (*Ibid. P. 41–43*). 1-я часть трактата посвящена изложению учения о распространении све-



Сфера Иоанна Пекам.  
Миниатюра из Псалтири Арундела.  
1310 г. (Lond. Brit. Mus. Arundel. 83.  
Fol. 123v)

та и восприятия цвета, обсуждению условий зрительного восприятия, описанию анатомии и физиологии глаза, анализу психологии зрения и ошибок зрительного восприятия. Во 2-й части сочинения И. П. излагает закон отражения и различные следствия из него. 3-я часть гл. обр. посвящена разработке концепции преломления света и связанного с преломленными лучами видения (*Ibid. P. 45*). Вслед емкого и доступного изложения сложного материала трактат «Общая перспектива» получил широкую популярность в средневековых университетах и приобрел статус основного учебника по оптике, который сохранил и в эпоху Возрождения; трактат неоднократно переписывался и издавался, став наиболее известным и распространенным из всех сочинений И. П. (*Ibid. P. 39–40*).

4. «Tractatus de sphaera» (Трактат о сфере), содержит изложение учения о т. н. мировых телах (планетах, Луне и Солнце), объяснение движения этих тел, смены дня и ночи и др. астрономических явлений. Среди прочего И. П. предлагает объяснение сферической формы земли, объясняет различную продолжительность дня на экваторе, на тропиках и на полюсах, анализирует различные астрономические концепции араб. ученых. Лат. текст и англ. перевод трактата опубликованы Б. Р. Макла-



реном в рамках его докторской диссертации (*MacLaren*. 1978).

5. «De numeris misticis» (О мистических числах), философско-богословское сочинение, посвященное изложению учения о числах, их свойствах и отношениях, а также анализу числовой символики — гл. обр. чисел, встречающихся в Библии. Сохранилось в 8 рукописях; критическое издание осуществлено Б. Хьюзом (*Hughes*. 1985. P. 333–383).

В число др. философских сочинений, к-рые приписываются И. П. и остаются неизданными, входят: «Notabilia metaphysicae» (Заметки по метафизике — *Glorieux*. 1934. P. 88); «Theorica planetarum» (Теория планет — *Ibidem*); «Mathematicae rudimenta» (Основы математики — *Ibidem*; сочинение является переработкой начала «Общей перспективы»); «Commentarium super libros Ethicorum» (Комментарий на книги «Этики» [Аристотеля] — *Ibidem*; ср.: *Teetaert*. 1933. Col. 109–110; подробнее о подлинности см.: *Doucet*. 1933. P. 433–448).

**Аскетические.** Будучи монахом-францисканцем, И. П. создал неск. сочинений, посвященных изложению францисканского аскетического учения и защите францисканских духовных практик и идеалов от нападок мирян, клириков из числа белого духовенства и представителей др. монашеских общин:

1. «Tractatus de paupertate» (Трактат о бедности), также известен под названиями «Tractatus pauperis» (Трактат бедняка), «Tractatus de perfectione evangelica» (Трактат о евангельском совершенстве); создан во время парижских споров между магистрами-монахами и «секулярными теологами» в 1269 г.; полностью до наст. времени не опубликован, однако большая часть его глав публиковалась в XX в. в различных изданиях (описание изданий см.: *Teetaert*. 1933. Col. 116; *Glorieux*. 1934. P. 90; *Brady*. 1974. Col. 648).

2. «Tractatus contra fratrem Robertum Kilwardby» (Трактат против брата Роберта Килуордби; опубл.: *Ioannes Pecham*. Tractatus tres de paupertate. 1910. P. 121–147), написан в виде ответов И. П. на обвинения Килуордби в адрес францисканцев, выраженные им в письме неизвестному доминиканскому послушнику, которого Килуордби убеждал в превосходстве доминиканского духовного пути (письмо не сохрани-

лось). И. П. приводит высказывания Килуордби, а затем комментирует и опровергает их, зачастую в крайне колких и насмешливых выражениях.

3. «Expositio super Regulam fratrum minorum» (Толкование «Правила меньших братьев»; опубл. под именем Бонавентуры: *Bonaventura*. Opera omnia. Ad Claras Aquas, 1898. T. 8. P. 391–437), одно из наиболее пространных в XIII в. объяснений францисканского монашеского «Правила».

В различных рукописях И. П. приписывается еще несколько аскетических сочинений, подлинность которых вызывает сомнения: «Defensio fratrum mendicantium» (Защита нищенствующих братьев; сочинение написано в стихотворной форме; опубл.: *Ioannes Pecham*. Tractatus tres de paupertate. 1910. P. 159–191; ср.: *Teetaert*. 1933. Col. 118; *Glorieux*. 1934. P. 96), «Meditatio pauperis in solitudine» (Размышление бедняка в одиночестве — *Glorieux*. 1934. P. 95); «Dialogus de statu seculi» (Диалог о мирском положении — *Ibidem*) и другие (полный список см.: *Glorieux*. 1934. P. 92–98; ср.: *Teetaert*. 1933. Col. 119–121).

**Проповеди.** Собрание проповедей И. П., известное под названием «Collationes de omnibus dominicis per annum» (Собеседования на все воскресные дни года), сохранилось в 2 рукописях: одна содержит проповеди на апостольские и евангельские воскресные чтения, другая — только на евангельские (см.: *Douie*. 1948. P. 271); этот цикл проповедей И. П. полностью не публиковался; было издано лишь неск. небольших «Собеседований...» (*Melani*. 1949. P. 121–123). Сохранилось также неск. отдельных проповедей И. П. (описание см.: *Glorieux*. 1934. P. 91; *Melani*. 1941. P. 203–204; *Idem*. 1949; *Douie*. 1948. P. 271–272). Из них изданы: 1) проповедь и собеседование, относящиеся к 4-му воскресенью адвента (*Melani*. 1941. P. 208–220); 2) небольшой набросок проповеди на праздник Рождества Христова, произнесенной в Париже в 1269/70 г. — «Sermo in Nativitate Domini», в которой И. П. сравнивает Христа с восходящим солнцем, приводя подборку соответствующих мест из Свящ. Писания и объясняя их (гл. обр. из Книги *Екклесиаста* и Книги премудрости *Иисуса, сына Сирахова*; ср.: *Еккл.* 1. 5; *Сир.* 26. 20–21; 42. 16; 43. 9 и др.), текст был опубликован дважды (*Melani*. 1941.

P. 207–208; *Bougerol J.-G.* Sermons inédits de maîtres franciscains du XIII siècle // *AFH*. 1988. Vol. 81. N 1/2. P. 46–47). Попытки совр. анализа жанровых особенностей и богословского содержания проповедей И. П. предпринимались Мелани и Д. Дауи (*Melani*. 1941; *Douie*. 1948).

**Поэтические и литургические произведения.** И. П. были созданы 2 поэмы: «Canticum pauperis pro Dilecto» (Песнь бедняка о Любимом; опубл.: *Ioannes Pecham*. Canticum pauperis pro Dilecto. 1905), в которой воспеваются обращение человека к монашеской жизни и любовь нищенствующего монаха к Христу; «Philomena» (Соловей, или Филомена (искаженное греч. Φιλομήλα, имя дочери царя Пандиона, к-рая была превращена в соловья; у И. П. слово philomena обозначает просто соловья); сочинение опубл. под именем Бонавентуры — *Bonaventura*. Opera omnia. Ad Claras Aquas, 1898. T. 8. P. 669–674), в поэме описываются крестные страдания и смерть Иисуса Христа, человеческая душа представляется как птица, созерцающая Христа и стремящаяся подражать Ему.

Широкую известность в средние века приобрели 2 гимна И. П., воспевающие таинство *Евхаристии*: «Rythmus de corpore Christi» (Стих о теле Христовом; другое название «Meditatio de sacramento altaris» (Размышление о таинстве алтаря); опубл.: *Ioannes Pecham*. Reg. epist. Vol. 3. P. CXIV–CXVII; ср.: АНМА. Vol. 4. P. 597; начало: «Ave, vivens hostia, veritas et vita», «Радуйся, живая гостия, истина и жизнь»); «Versus de sacramento altaris» (Стих о таинстве алтаря; опубл.: *Ioannes Pecham*. Reg. epist. Vol. 3. P. CXVIII; ср.: АНМА. Vol. 4. P. 598; начало: «Hostia viva, vale, fidei fons gloriae matris», «Живая гостия, радуйся, ты — источник веры и мать славы»). И. П. также приписывается гимн, посвященный Деве Марии: «De deliciis virginis gloriosae» (О красотах преславной Девы; опубл.: АНМА. Vol. 4. P. 598–600).

Считается, что И. П. создал службу в честь Св. Троицы: «Officium SS. Trinitate» (см.: АНМА. Vol. 5. P. 19–21; ср.: *Lampen*. 1928); приписывавшееся ему крупное сочинение «Psalterium beatae Mariae virginis» (Псалтирь блаженной Девы Марии), к-рое содержит написанные по подобию псалмов песнопения в честь Пресв.

Богородицы, является неподлинным (*Teetaert*. 1933. Col. 123; *Glorieux*. 1934. P. 95, 98).

И. П. принадлежит ряд более мелких поэтико-музыкальных произведений, в частности 4 «прозы» (*prosaе*), опубликованные Э. Петерсом: 1) «*Planctus almae matris Ecclesiae*» (Рыдание матери Церкви — *Peeters*. 1917. S. 360–363); 2) «*Deploratio humanae miseriae*» (Оплакивание человеческого несчастья — *Ibid.* S. 364–365); 3) «*Exhortatio Christianorum contra gentem Mahometi*» (Побуждение христиан [выступить] против народа Магометова — *Ibid.* S. 365–366); 4) «*Deploratio hominis in extemplo*» (Стенание человека в ужасе — *Ibid.* S. 367). Еще неск. поэтических сочинений, приписываемых И. П., вероятнее всего, ему не принадлежат (их список см.: *Glorieux*. 1934. P. 95–98; ср.: *Teetaert*. 1933. Col. 123–125).

**Письма** И. П. были изданы в 1882–1885 гг. под общим названием «*Registrum epistolarum*» (Собрание писем). Всего в собрание входит 720 писем. Письма И. П. являются важным источником по церковной истории его эпохи; нередко он сообщает в них о фактах собственной биографии, о тех богословских и церковных дискуссиях, участником к-рых он был. Нек-рые письма, не вошедшие в собрание, публиковались отдельно в XIX в. (см.: *Teetaert*. 1933. Col. 124).

**Учение.** При рассмотрении большинства богословских вопросов И. П. верно следовал учению блж. Августина, ориентируясь на его средневек. интерпретации у Бонавентуры и (в меньшей степени) у Александра Гэльского. Однако по сравнению с Бонавентурой и мн. др. августинианцами XIII в. И. П. чаще использовал философские идеи Аристотеля и его араб. последователей там, где это могло быть сделано без ущерба для вероучительных истин. Анализ изданных сочинений И. П. показывает, что проблемы метафизики и логики интересовали его слабо, в этих философских областях он предпочитал придерживаться общепринятых взглядов (*Etzkom*. 2003. P. 384). И. П. не отличался склонностью к систематизации и к построению сложных логических рассуждений; его сочинения написаны в довольно лаконичной манере и содержат ответы на конкретные богословские вопросы, активно обсуждавшиеся в его время. Оригиналь-

ность И. П. проявилась при рассмотрении им различных теологических трудностей, связанных с рецепцией ряда концепций греч. и араб. философии христ. богословием в XIII в., к-рые преимущественно относятся к области учения о творении, о человеке и о человеческой душе. Однако и в этих областях его зависимость от блж. Августина и его средневек. последователей крайне велика (о связях И. П. с августинианской традицией см.: *Callebaut*. 1925). Вместе с тем, подробно рассмотрев природу и свойства души в неск. сочинениях, И. П. предложил ряд идей и решений, оказавших серьезное влияние на последующую францисканскую философскую и богословскую мысль (*Knowles*. 1942. P. 5–6). Внимание совр. исследователей привлекли также рассуждения И. П. о монашеской жизни (см.: *Oligier*. 1917; *Douie*. 1954; *Harkins*. 1973; *Brady*. 1974), его учение о Евхаристии (см.: *Burr*. 1984), дискуссия с авероистами по вопросу о вечности мира (см.: *Brady*. 1974; *Bukowski*. 1979) и нек-рые др. темы.

**О Боге.** По мысли И. П., знание о бытии Бога присуще человеку от природы: «Естественным образом известно, что Бог есть» (*Ioannes Pecham*. *Super Sententias Magistri*. I 2. 1. 1–2 // *Daniels*. 1909. S. 50). Однако это знание несовершенно, поскольку оно есть знание о существовании, а не о сущности (чтойности) Бога. По своей природе знание о бытии Бога есть «наиболее очевидная из истин», но «несовершенные природные [способности] (*naturalia*) недостаточны для познания этого, если не будут подвигнуты научением (*arte*) или благодатью» (*Ibid.* S. 45). Поэтому, даже признавая существование Бога, люди могут ошибаться в своих рассуждениях о Его природе и свойствах.

Все знание человека о Боге формируется тройным образом: 1) посредством «природного впечатления» (*naturalem impressionem*), т. е. заложенного в природу человека как творения знания о Творце; 2) посредством «исследования того, что извлекается из творения»; 3) посредством откровения, к-рое передается через Свящ. Писание (*Ibidem*). Через 1-й способ человек имеет знание о бытии Бога: человеческий разум в силу самой своей природы может достичь понятия о Боге — высшем и совершенном «бытии» (*esse*), при этом Бог мыслится как «утверждение собственного бытия», как «всегда и везде

пребывающий в полноте Своего бытия» (*Ibid.* S. 50). Вторым способом, т. е. с помощью творений, познаются свойства Бога — «единый, истинный, благой»; третьим способом, из откровения, познаются Троичность Бога и Его отношение к творению (*Ibid.* S. 45). Т. о., по выражению И. П., познание Бога «начинается природой, продолжается доказательством, утверждается верой» (*Ibidem*).

В «вопросах» по 1-й кн. «Сентенций» И. П. предлагает неск. рациональных аргументов в пользу существования Бога (см. ст. *Доказательства бытия Божия*). Первые 3 аргумента он заимствовал у блж. Августина: это аргументы о Боге как первой Истине, дающей истинность всему прочему, и как о Свете, в к-ром все познается (см.: *Ibid.* S. 41–42). Следующие 2 аргумента — о Боге как высшем Благе и наибольшем из мыслимого — И. П. взял у *Ансельма* Кентерберийского (*Ibid.* S. 42–43). И. П. также приводил аргумент *Рихарда Сен-Викторского* о Боге как вечном и самосущем первоначале и довод Аристотеля о Боге как первом неподвижном двигателе (*Ibid.* S. 43).

Развивая философско-теологическое учение о Боге в др. «вопросах» по 1-й кн. «Сентенций», И. П. соглашался с основополагающим августинианским тезисом о Божественной простоте. Из простоты Бога следует, что Его сущность тождественна существованию и связанным с существованием свойствам и актам. Рассматривая специально вопрос о том, могут ли свойства Божии быть различными по бытию и соответствовать разным «сущностям» (*entitates*) в Боге, И. П. отвечал на него: «Невозможно сущностью (*essentialiter*) разделять Божественные свойства, поскольку они не получают бытие одно от другого» (цит. по: *Sharp*. 1930. P. 205), т. е. существуют все одновременно и не могут быть отделены от сущности Бога. Т. о., согласно И. П., все свойства Божии различаются лишь в человеческом восприятии, но едины в своем бытии (*Ibidem*).

С вопросом о Божественной простоте тесно связана проблема объяснения различия и самостоятельного существования трех Ипостасей (Лиц) Единого Бога. Предложенное И. П. решение этой проблемы исследователи считают одним из важнейших источников учения Иоанна Дунса Ско-



та о формальном различии (Ibidem; ср.: *Etzkorn*. 2003. P. 385). И. П. придерживался традиционного для его времени учения о том, что Божественные Лица существуют благодаря Их взаимным отношениям (*ex sola relatione* — *Sharp*. 1930. P. 205). Эти отношения суть различные «свойства бытийствования» (*proprietas essendi* — Ibidem), соотносящиеся с единой Божественной сущностью и потому не отличающиеся от нее реально. Однако если рассматривать не отношение Лиц к сущности, а их взаимное соотношение, то в этом случае будет иметь место «различие, основывающееся в самой вещи» (*differentia a parte rei* — Ibidem). Т. о., если Лицо сравнивается с Божественной сущностью или с др. Лицом не в смысле «бытийствования», но «в собственных чтойности и понятии», то здесь имеет место не просто логическое различие, но особое «рациональное различие», к-рое не означает существования отдельных вещей, но указывает на то, что основание для различения существует в самой природе того, в отношении чего проводится различие (Ibid. P. 206). Хотя по смыслу эти представления близки к последующим идеям Иоанна Дунса Скота, используемая И. П. при объяснении терминология двусмысленна и во многом противоречива.

Разделяя католич. учение об исхождении Св. Духа не только от Отца, но и от Сына (см. ст. *Filioque*), И. П. пытался дать ему философское обоснование. По его утверждению, Сын происходит от Отца природным способом (*emanat per modum naturalem* — цит. по: *Teetaert*. 1933. Col. 129), тогда как Св. Дух происходит «по способу свободы» (*per modum liberalem* — Ibidem). Следуя блж. Августину, И. П. считал изведение Св. Духа актом любви, к-рый не может происходить от одного начала, но требует двух начал. В соответствии с августиновской традицией И. П. понимал изведение Св. Духа как взаимную любовь Отца и Сына, которую он обозначал также терминами «родство» (*germanitas*) и «взаимная приязнь» (*condilectio*). Необходимость признания исхождения Св. Духа от Сына И. П. обосновывал и с помощью аргумента, согласно к-рому, если Св. Дух исходил бы только от Отца, исчезло бы различие между Св. Духом и Сыном (Ibidem).

При обсуждении вопроса о Божественном знании И. П. принимал традиционное для францисканцев учение о том, что Бог знает не только универсалии, но и индивидуальные вещи. Знание Бога, согласно И. П., проистекает из познания Им Своей сущности в интуитивном акте в качестве источника, причины и основания всего существующего. Бог, по словам И. П., «познает и производит внешние вещи посредством идеальных понятий (*per rationes ydeales*), которые сущностно суть то же, что и Он Сам», т. е. которые тождественны Божественной сущности в силу Божественной простоты (*Sharp*. 1930. P. 207). Возражая Фоме Аквинскому, И. П. полагал, что наряду с единичными вещами Бог может познавать и материю как таковую до ее оформления и превращения в конкретные вещи (Ibidem).

**Метафизика.** В соответствии с учением Аристотеля, метафизика есть наука о сущем и о бытии. И. П. выделял 4 смысла, в к-рых можно говорить о бытии некой вещи. В-первых, бытие может означать свойство, к-рым обладает вещь, «бытийствование» — эту позицию И. П. возводит к учению Авиценны (*Ибн Сины*) о бытии как об акциденции (*Ioannes Pecham*. *Summa de esse et essentia*. 2 // *Delorme*. 1928. P. 62). Во-вторых, бытие может обозначать всю в целом природу вещи (*totam naturam rei*), т. е. все в вещи, кроме ее акциденций (Ibid. P. 62–63). В-третьих, бытие обозначает форму вещи, к-рая задает ее чтойность (Ibid. P. 63). В-четвертых, бытие обозначает то, что попадает под некое определение, — именно в этом смысле говорится о бытии акциденций (Ibidem).

Из всех метафизических вопросов во времена И. П. наибольшую актуальность приобрел вопрос о том, как соотносятся между собой форма и материя в единичных вещах, и прежде всего в человеке. Хотя большинство схоластов разделяли учение Аристотеля о том, что всякая вещь является единством формы и материи, это единство описывалось в XIII в. различным образом. Согласно 1-й позиции, приверженцем к-рой был Фома Аквинский и его собратья по доминиканскому ордену, всякая индивидуальная вещь может иметь одну и только одну форму, к-рая индивидуализируется благодаря ее соединению с материей.

Согласно 2-й позиции, к-рую защищал И. П. и мн. др. францисканские авторы до и после него, существует множество т. н. неполных, или подчиненных, форм, к-рые упорядочены иерархически и сводятся воедино полной, или высшей, формой.

В философской дискуссии между И. П. и Фомой затрагивалось также учение о т. н. первой материи. Согласно Фоме, довольно точно следовавшему Аристотелю, первая материя не может существовать без формы, она есть чистая потенциальность и не обладает независимым актуальным существованием. И. П., соглашаясь с тем, что первая материя есть потенциальность, отмечает, что потенциальной она является по отношению к последующим многообразным оформлениям, однако сама также существует реально (Ibid. 3 // Ibid. P. 64). Реальное существование первой материи И. П. интерпретировал как проявление творческой силы Бога, Который «может дать неформленной материи ее собственное существование» (см.: *Ioannes Pecham*. *Quodlibeta quatuor*. 1989. P. 174–177; ср.: *Etzkorn*. 1989. P. 78). Т. о., материя существует сама по себе, держа в себе множество потенциальностей, к-рые реализуются вслед. воздействия на нее форм (подробнее об учении И. П. о материи см.: *Sharp*. 1930. P. 180–182; *Pérez Estévez*. 1993).

Метафизический процесс оформления материи И. П. описывает в «Сумме о сущем и сущности». По мысли И. П., опиравшегося на учение Боэция, соединение первой материи с первой формой производит наиболее общий род (*genus generalissimum*) — «субстанцию» (см.: *Ioannes Pecham*. *Summa de esse et essentia*. 1 // *Delorme*. 1928. P. 61). В свою очередь этот род соединяется с духовной формой и телесной формой, в результате чего образуются духовные субстанции (отделенные интеллигенции, т. е. ангелы и разумная душа) и телесные субстанции (небесные тела и др. физические объекты). И. П. особо отмечал, что учение об ангелах как о простых чистых формах неверно; как и все прочие вещи, они состоят из материи и формы (Ibidem). Телесные субстанции далее подразделяются благодаря восприятию третьей формы, наделяющей их качествами активности или пассивности. Небесные тела, оформленные наиболее совершенной формой, являются неразрушимыми

и неспособными к дальнейшим изменениям. Напротив, вещи этого мира подвержены непрерывному внешнему воздействию, изменению, а также уничтожению. Они могут оформляться разными низшими формами и в соответствии с этим подразделяются на роды и виды (Ibid. P. 62). Однако И. П. полагал, что сама способность всякой вещи быть оформленной так или иначе зависит не только от низших форм, но заложена в первой материи (как потенция) и в первой форме (как актуализация потенции). Формы реализуют потенции, заложенные в материи, поэтому, напр., хотя человек и животное принадлежат к одному роду, они возникают не из однородной материи, но из потенциально различной материи (Idem. 3 // Ibid. P. 65; ср.: Sharp. 1930. P. 179; Douie. 1952. P. 20–21).

Ключевое отличие взглядов И. П. и его единомышленников, учивших о сосуществовании многих форм, от взглядов Фомы Аквинского и др. сторонников концепции единства формы состояло в том, что последние полагали, будто при принятии некой иной формы прежняя форма исчезает, тогда как первые думали, что формы образуют своеобразную иерархию и могут совместно существовать в одной вещи. В соответствии с этим И. П. утверждал, что после смерти тело, лишаясь оформляющей его души, сохраняет «форму телесности», к-рая является принципом индивидуации для тела. Вслед этого, даже если человеческое тело разлагается на составные элементы и превращается в прах, этот прах остается прахом конкретного индивида, так что, согласно И. П., «всегда истинным будет высказывание: эта материя или эта субстанция была в теле некоего человека» (Ioannes Pecham. Summa de esse et essentia. 5 // Delorme. 1928. P. 66–67). Напротив, по мнению приверженцев теории единства формы, после смерти тело лишается души как единственной формы и потому становится первой материей; однако поскольку первая материя, по их убеждению, не может существовать без формы, место души сразу же занимает новая форма, к-рая оформляет тело, превращая его в труп (Douie. 1952. P. 21).

Актуальность вопроса о единстве или множественности форм определялась его теологическим приложением к вопросу о природе тела Хри-

ста после Его смерти. Именно вытекающее из позиции Фомы решение этого вопроса позволило И. П. обвинить Фому в отстаивании не просто философских новшеств, но еретических взглядов. По мнению И. П., если допустить, что после отделения души Христа от Его тела оно было оформлено некой иной формой, то окажется, что до смерти, после смерти и после воскресения Христос обладал тремя различными природами, т. е. что существует не один Христос, а три разноприродных Христа (Ibid. P. 22; ср.: Sharp. 1930. P. 187–188). Сходные проблемы возникают и при попытках совместить представление о единстве формы с учением о телах (*мощах*) святых, к-рые почитаются как тела конкретных людей, а также с учением о присутствии Тела Христова в таинстве Евхаристии (Sharp. 1930. P. 188). Согласно И. П., независимо от того, насколько философски обоснованным выглядит учение о единстве формы, оно должно быть отвергнуто как приводящее к еретическим выводам в области богословия.

Обсуждая тесно связанный с учением о материи и форме вопрос об индивидуации (см. также ст. *Индивиду*), И. П. находил ошибочным представление о том, что для образования индивида к виду должно быть прибавлено еще некое «положительное сущее» (так, напр., учил позднее Иоанн Дунс Скот). Следуя концепции Р. Бэкона, И. П. считал, что индивидуальность задается уникальностью сочетания в каждой вещи материи и формы как образующих ее начал (Ioannes Pecham. Summa de esse et essentia. 4 // Delorme. 1928. P. 65). Индивидуация, по представлению И. П., «происходит через нумерическое сущностное различие (*differentiam essentialem numeralem*) первых субстанциальных начал» (Ibidem). Для объяснения формирования индивидов на физическом уровне И. П. использовал понятие Р. Бэкона «семенное основание» (*ratio seminalis*). Всякое живое существо, согласно И. П., обладает особой силой порождать подобное себе, как бы «транслируя» соотношение определенной материи с определенной формой (Idem. 5 // Ibid. P. 66).

Серьезное внимание И. П. уделит фундаментальному для средневекового вопросу об универсалиях, также ориентируясь при его решении на собственное учение о соот-

Jo. Archiepiscopi Cantuariensis  
Perspectiva communis.



Гравюра из трактата Иоанна Пекам  
«Perspectiva communis» (Venetiis, 1504)

ношении материи и формы. Согласно И. П., универсальное не может быть в материи, поскольку материя всегда так или иначе индивидуализована (Idem. 6 // Ibid. P. 67). И. П. внимательно анализировал различные представления об универсальном, выделяя среди прочего мнение Авиценны, что универсальное не тождественно общему, к-рое позднее использовал при разработке учения об «общей природе» Иоанн Дунс Скот. Однако И. П. не соглашался с Авиценной, поскольку его позиция представлялась И. П. противоречащей традиц. учению Аристотеля и Порфирия об универсалиях как о чем-то одном (*unum*), «существующем во многом и [сказываемомся] в отношении многого» (*in multis et de multis* — Ibid. P. 68; ср.: Arist. Anal. poster. I 11. 77a 5–9). По мысли И. П., так понимаемое универсальное не может существовать только в душе (как считали *номиналисты*), но должно иметь некое особое существование «вне души» (*extra animam* — Ioannes Pecham. Summa de esse et essentia. 6 // Delorme. 1928. P. 68). Универсалии, по И. П., суть «вещи (*res*), а не только понятия (*rationes*)» (Idem. 7 // Ibidem). Универсальное существует в частных вещах (*in particulari*) как «все в целом универсальное в субъектной части» (Ibid. P. 69). В соответствии с рассуждениями И. П. это означает, что универсальное не делится между инди-





видами, но всякий индивид содержит в себе все в целом универсальное, как бы «умножаемое» без деления в соответствии с числом причастных ему индивидов. Т. о., хотя И. П. был знаком с различием, проведенным Авиценной, между «логическим родом» и «природным родом», т. е. между универсальным и общим, он не был готов принять это деление и предпочитал занимать более близкую к платоническому реализму позицию, в соответствии с к-рой индивидуальное «причастно» независимо существующему универсальному (Idem. 8 // Ibid. P. 70).

**Учение о человеческой душе.** Разрабатывавшееся И. П. учение о душе является показательным примером соединения платонических, аристотелианских и неоплатонических мотивов в философских концепциях схоластов XIII в. Давая определение души, И. П. исходил из платоновского представления о душе как самостоятельном существующей нематериальной сущности. Согласно И. П., душа может пониматься двояко: «либо как дух, либо как форма тела» (Spettmann. 1919. S. 6; Melani. 1948. P. 59). Будучи духом, душа не есть некое тело (corpus), она также не тождественна «телесной форме» (forma corporalis), благодаря к-рой индивидуализируется тело (Melani. 1948. P. 60). Хотя душа является формой тела, она полностью независима от тела в своем существовании: И. П. неоднократно называет душу «отдельным сущим» и самостоятельной «вещью» (Spettmann. 1919. S. 9). Между душой и телом существует непреодолимое различие (Ibidem); душа может действовать независимо от тела (напр., при мышлении); более того, у И. П. встречаются платонические по духу высказывания о том, что тело «отягощает» душу, «оскверняет» и «обессиливает» ее (Melani. 1948. P. 60–61). Однако вместе с тем душа стремится к единству с телом, она желает делать его более совершенным; будучи отделена от него, она стремится вновь соединиться с ним, поскольку лишь вместе с телом она может обладать «постоянным, полным и вполне совершенным бытием» (Sharp. 1930. P. 185).

Согласно И. П., следующему влиятельной традиции, к-рая восходит одновременно к блж. Августину и к нехрист. философам (Авиценне и Авицеброну), как и все вещи этого мира, душа состоит из материи

и формы: душа «есть духовная субстанция, составленная из собственных материи и формы» (Ioannes Pecham. Tractatus de anima. 3. 14. 2; ср.: Melani. 1948. P. 62; Spettmann. 1919. S. 14–16). Для обоснования того, что материя является составной частью души, И. П. приводил в «вопросах» по «Сентенциям» ряд рациональных аргументов: материальность души подтверждается ее способностью к движению и склонностью к изменению, материя есть основание существования индивидуального, а всякая душа индивидуальна (Spettmann. 1919. S. 16–17). В вопросе о происхождении индивидуальных человеческих душ И. П. был убежденным креационистом, полагая, что всякая душа творится Богом и по Его повелению соединяется с телом (подробнее см.: Ibid. S. 73–76).

Обсуждая различные трудности, связанные с учением о взаимоотношениях между душой и телом, И. П. отмечал, что душа есть двигатель тела, направляющий его к совершенству (Ibid. S. 22). При этом тело как данное конкретное тело оформляется не душой, а особой «формой телесности», и уже с оформленным таким образом телом соединяется душа (Ibid. S. 26–29). Способ взаимодействия нематериальной души с материальным телом И. П. подробно не анализировал, однако у него встречаются высказывания о том, что такое взаимодействие осуществляется благодаря особым «жизненным духам» (spiritus vitales), учение о к-рых разрабатывалось араб. мыслителями — Авиценной и аль-Газали (см.: Melani. 1948. P. 64–65). Душа, по учению И. П., не связана с каким-то определенным местом в теле, но вся пребывает во всем теле и в какой угодно его части (Ibid. P. 67–68).

Отмечая, что соединенная с телом душа осуществляет разнородную деятельность, И. П. вместе с тем считал ошибочным представление, что в человеке могут существовать две (или более) души. Т. о., множественность форм для него, по-видимому, не тождественна множественности душ: «В человеке есть одна душа, вполне оживотворяющая его, состоящая (composita) из тройной субстанции и жизни (triplici substantia et vita), а именно: растительной, чувствующей и разумной» (цит. по: Spettmann. 1919. S. 36). Из приведенных слов И. П. видно, что использовавшаяся им при попытках объяс-

нить совместимость учения о единой душе с концепцией множественности форм терминология довольно несовершенна и туманна: одновременно постулируется существование души как единой субстанции и трех субстанций в ней. Более ясно мысль И. П. изложена в «Трактате о душе», где он, приводя это мнение, называет «более согласным со словами учителей и теологов» иное мнение, а именно, что в душе существуют не три субстанции, но три потенции (Melani. 1948. P. 71–72). Эти потенции И. П. интерпретировал как различные формы, сосуществующие в человеке и отвечающие за присущие ему различные роды деятельности. Они отличаются друг от друга не как разные независимые сущности, но «виртуально», т. е., будучи связаны с единой душой, обеспечивают различную ее активность (подробнее см.: Spettmann. 1919. S. 63–69; Melani. 1948. P. 96–100).

В соответствии с предложенным И. П. определением сила, или потенция, души есть «принцип, существующий для порождения акта, но способный существовать и без акта»; «инструмент и виртуальная часть» души (Spettmann. 1919. S. 48). Каждая из трех потенций души подразделяется в свою очередь на составные части, или особые «силы» (vires). Для низшей растительной потенции такими частями являются питательная, вращивающая и породительная силы, в учении о которых И. П. следовал Авиценне, Альберту Великому и Бонавентуре (подробнее см.: Melani. 1948. P. 73–76). В учении о силах чувствующей потенции И. П. также использовал концепцию Авиценны, подразделяя ее на 5 внешних телесных чувств, общее чувство, силу представления (vis cogitativa) и чувственную память. «Сила представления», согласно И. П., является силой, отвечающей за чувственную стадию познания, и в свою очередь содержит 3 особые силы: воспринимающую, оценивающую и воображающую (Spettmann. 1919. S. 52–53; Melani. 1948. P. 77–88).

Высшая разумная сила души, по учению И. П., подразделяется на 2 силы: воспринимающую (apprehensiva) и движущую (motiva), или на разум (ratio, intellectus) и волю (voluntas). Разум может в свою очередь подразделяться на различные способности; при этом наиболее важным и обсуждаемым делением у И. П.



является деление на активный разум (*intellectus agens*) и пассивный разум (*intellectus possibilis*). И. П. подразделял активный разум на «разум отделенный» от человека и «разум соединенный» с ним. Отделенный активный разум — это божественный свет, к-рый должен изливаться его при любом акте познания (*Melani*. 1948. P. 89). Соединенный активный разум — это деятельная сила разумной души, благодаря к-рой душа «сообразуется со всем уразумеваемым» (*Spettmann*. 1919. S. 56). Пассивный разум — это способность души воспринимать и сохранять «уразумеваемые виды» вещей как «снизу», т. е. от чувств, так и «сверху», т. е. от Бога как отделенного активного разума.

Учение И. П. об активном разуме формировалось в ходе его участия в полемике с аверроистами, считавшими, что активный разум существует не как часть человеческого разума, но как особая вечная сущность, общая для всех людей. Опровержению идей Аверроэса И. П. посвятил особый пространный «вопрос», в к-ром с помощью разумных доводов показал, что у человека есть собственный индивидуальный активный разум. Учение Аверроэса, по убеждению И. П., есть не просто философское заблуждение, но и ересь, к-рая должна быть осуждена и отвергнута (см.: *Spettmann*. 1919. S. 77–83). Однако, опровергая Аверроэса, И. П. не был готов согласиться с противоположным мнением, приписывавшимся Аристотелю, что в человеке есть только индивидуальный активный разум (*Douie*. 1952. P. 23). Более близким к истине, чем учение Аверроэса и Аристотеля, И. П. находил учение Авиценны, однако полагал, что, хотя Авиценна верно учил о едином отделенном активном разуме, существующем наряду с индивидуальным активным разумом, он не смог достичь верного представления о тождественности единого отделенного разума с Богом (*Ibidem*). Т. о., позиция И. П. в вопросе о способе существования активного разума была весьма своеобразной; по замечанию Э. А. Жильсона, «он не соглашался вполне ни с Аверроэсом, ни с Авиценной, ни с Фомой Аквинским, ни с Роджером Бэконом» (*Gilson E. Pourquoi s. Thomas a critiqué s. Augustin // ANDLMA*. 1926. T. 1. P. 100). Так, «возражая Аверроэсу,

он отвергал единство действующего разума и возможного разума для всех людей; возражая Авиценне, он отрицал, что активный разум является тварной отделенной субстанцией; возражая Фоме Аквинскому, он... отрицал, что всякий человек обладает собственным активным разумом, которого достаточно для естественного познания... возражая Вильгельму Овернскому и Бэкону, он считал что у человека есть собственный тварный активный разум» (*Ibidem*; ср.: *Sharp*. 1930. P. 198).

Такая позиция И. П. обусловлена его желанием совместить представления об активности человека в познавательной деятельности и об индивидуальности человеческого разума с активно разрабатывавшимся в XIII в. мн. августиниански ориентированными теологами учением о «божественном озарении» (подробнее см.: *Marrone S. P. The Light of Thy Countenance: Science and Knowledge of God in 13<sup>th</sup> Century*. Leiden etc., 2001. Vol. 1). Согласно учению И. П., чувственное восприятие является лишь поводом (*occasio*) для возникновения разумного знания, тогда как подлинной причиной (*causa*) этого знания является вечный божественный свет (*Melani*. 1948. P. 104). Благодаря чувствам человек может получать «виды» (*species*) — чувственные и уразумеваемые, соответствующие определенным реальностям материального мира, однако не отражающие их сущности (*Sharp*. 1930. P. 196). Но для того, чтобы оперировать этими видами, т. е. познавать их взаимосвязь в аспекте истинности, разуму недостаточно его природных сил: абстрагируемые от вещей «уразумеваемые виды» являются чем-то «озаряемым» (*illuminabilis*), т. е. тем, что разум может сущностно увидеть лишь в изливающемся на них «свете» (*Ibidem*). Душа человека, согласно И. П., получает от Бога «свет, сияющий свыше, в котором она видит все» (*Melani*. 1948. P. 110). Этот свет И. П. отождествляет с Богом: «Все, что выше ума, есть Бог... следовательно, этот высший свет, озаряющий ум, есть Бог» (см.: *Ibid*. P. 113). При этом человек не познает сам этот свет (это означало бы непосредственное познание Самого Бога), но в нем познает все вещи: «Нетварный свет является (*ostendit*) все, но не являет самого себя» (*Ioannes Pecham. Quaestiones disputatae*. 2002. P. 552). Именно исходя из представления о Божест-

венном свете, И. П. определяет уразумение и суждение: «уразумевать» (*intellegere*) для него означает «узнавать в сиянии вечного света свойства вещей», а «выносить суждение» (*iudicare*) — «сверять то, что уразумевается, с вечными понятиями (*rationes aeternae*)» (*Melani*. 1948. P. 114). Т. о., истинность любого знания, по учению И. П., в конечном счете зависит от воли Бога, изливающего в ум человека Свой свет.

Учению о человеческой воле И. П. уделял сравнительно мало внимания, однако нек-рые выдвинутые им положения предвосхищают развернутые концепции воли и ее свободы, предложенные последующими августинианскими и францисканскими теологами, напр. Генрихом Гентским и Иоанном Дунсом Скотом. По мысли И. П., воля есть сила, тождественная свободному решению (*liberum arbitrium*), она «движется сама по себе», а также «движет разум и все прочие силы» (*Spettmann*. 1919. S. 58; *Melani*. 1948. P. 91–92). Свободное решение, согласно И. П., «есть наивысшая вещь после Бога» (*Melani*. 1948. P. 93). В своем движении воля не зависит ни от чего иного; при совершении актов воления она «обращается на саму себя и сама есть предел свойственного ей акта» (*Ibid*. P. 95). Обсуждая связь воли и разума, И. П. делает акцент на независимости воли, однако признает причинную роль разума при иницировании акта воления: «Воля, после того как она возбуждена (*excitata*) разумом, имеет свободу двигаться или не двигаться в отношении того, что представляется ей разумом; тогда как разум по необходимости склоняется к тому, что повелевает воля» (*Ioannes Pecham. Quodlibeta quatuor*. 1989. P. 19; подробнее о воле у И. П. см.: *Spettmann*. 1919. S. 58–63; *Stadter*. 1971; *Pérez Estévez*. 1995). Превосходство воли над разумом И. П. обосновывал так же, как позднее это делал Иоанн Дунс Скот: блаженная жизнь достигается в большей степени благодаря воле и ее актам, чем благодаря разуму (см.: *Sharp*. 1930. P. 203; *Pérez Estévez*. 1995. P. 790).

В отличие от мн. схоластов И. П. полагал, что бессмертие человеческой души может быть рационально обосновано. В посвященном доказательству бессмертия души «вопросе» И. П. выделял 7 способов обоснования, восходящих к различным



авторам: 1) из понятия движущего объекта (блж. Августин); 2) из понятия разумной деятельности (Аристотель); 3) из понятия природного стремления (Ансельм Кентерберийский); 4) из понятия усиления добродетели; 5) из достоинства сущности души (Авиценна); 6) из понятия жизни (блж. Августин); 7) из рассмотрения Божественного Промышления (см.: *Sharp*. 1930. P. 193; *Melani*. 1948. P. 120; подробный анализ предлагаемых И. П. доказательств см.: *Spettmann*. 1919. S. 83–92; *Melani*. 1948. P. 119–124; *Turi*. 1997). После изложения и анализа всех возможных доводов в пользу бессмертия души И. П. делает вывод: «Душа есть сущность бессмертная благодаря милости Творца, вечно сохраняющего ее в бытии» (*Melani*. 1948. P. 123). Т. о., предельным основанием бессмертия души, согласно И. П., является не ее природа, но особое Божественное решение даровать ей вечное пребывание.

Обсуждая вопрос о посмертном существовании достойного вечного блаженства душ, И. П. отмечал, что в состоянии «славы» (*gloriae*) человеческий разум «будет иметь всякое подобающее ему совершенство», борьба между чувствами и разумом прекратится и вся в целом человеческая душа со всеми ее способностями будет наслаждаться созерцанием Бога (*Ioannes Pecham*. *Quaestiones disputatae*. 2002. P. 536). При этом И. П., ссылаясь на *Гуго Сен-Викторского*, особо отмечал, что объектом этого разумного созерцания, соединенного с волевым актом любви, является «сама Божественная сущность» (*divina essentia*), а не просто некие проявления (*apparitiones*) Бога вовне (*Ibid.* P. 550). В таком созерцании человеческая природа возвышается над собой и как бы превосходит саму себя: «Сам Бог движет природу посредством Своего дара и дарует ей способность воспарять превыше себя самой» (*Ibid.* P. 551). Соч.: *Registrum epistolarum fratris Ioannis Peckham*, archiepiscopi Cantuariensis / Ed. Ch. T. Martin. L., 1882. Vol. 1; 1884. Vol. 2; 1885. Vol. 3 [= Reg. epist.]; *Canticum pauperis pro Dilecto* // *Bibliotheca Franciscana Ascetica Medii Aevi*. Ad Claras Aquas, 1905. Vol. 4. P. 133–205; *Tractatus tres de paupertate* / Ed. C. L. Kingsford, A. G. Little, F. Tocco. Aberdoniae, 1910 [фрагменты из *Tractatus pauperis*; *Tractatus contra fratrem Robertum Kilwardby*; *Defensio fratrum mendicantium*]; *Quaestiones tractantes de anima* / Ed. H. Spettmann. Münster, 1918. (BGPhMA; Bd. 19. H. 5–6); *Tractatus de anima* / Ed. G. Melani. Firenze, 1948.

(*Bibliotheca di Studi Francesciani*; 1); *Tractatus de perspectiva* / Ed. D. C. Lindberg. St. Bonaventure (N. Y.), 1972. (Franciscan Inst. Text Ser.; 16); *Quodlibeta quatuor* / Ed. G. J. Etzkorn, F. M. Delorme. Grottaferrata, 1989. (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi; 25); *Questions Concerning the Eternity of the World* / Ed., transl. V. G. Potter. N. Y., 1993; *Quaestiones disputatae* / Ed. G. J. Etzkorn e. a. Grottaferrata, 2002. (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi; 28).

Ист.: *Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae, a synodo Verolamiensi A. D. CCCCLXVI ad Londinensem A. D. MDCCXVII* / Ed. D. Wilkins. Londini, 1737. Vol. 2; *Chartularium Universitatis Parisiensis* / Ed. H. Denifle, A. Chate-lain. P., 1889. T. 1.

Лит.: *Daniels A.* Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im 13. Jh. Münster, 1909. (BGPhMA; Bd. 8. H. 1–2); *Spettmann H.* Quellenkritisches zur Biographie des Johannes Pecham O. F. M. // *Franziskanische Studien*. Werl, 1915. Bd. 2. S. 170–207, 266–285; *idem.* Die Psychologie des Johannes Pecham. Münster, 1919. (BGPhMA; Bd. 20. H. 6); *idem.* Der Sentenzenkommentar des Franziskaner-Erzbischofs Johannes Pecham // *Divus Thomas*. Ser. 3. Freiburg, 1927. Bd. 5. S. 327–345; *idem.* Pechams «Kommentar zum vierten Buch der Sentenzen» // *ZKTh*. 1928. Bd. 52. S. 64–74; *Oliger L.* Die theologische Quästion des Johannes Pecham über die vollkommene Armut // *Franziskanische Studien*. 1917. Bd. 4. S. 127–176; *Peeters E.* Vier Prosen des Johannes Pecham, O. F. M. // *Ibid.* Bd. 4. S. 355–367; *Caltebaut A.* Jean Peckham, O. F. M. et l'augustinisme // *AFH*. 1925. Vol. 18. P. 441–472; *Delorme F. M.* La «Summa de esse et essentia» de Jean Peckham, archevêque de Cantorbéry // *Studi francesciani*. Firenze, 1928. Vol. 25. P. 56–71; *Lampen W.* Jean Pecham et son office de la S. Trinité // *La France franciscaine*. Ser. 2. P., 1928. T. 11. P. 211–229; *Sharp D. E.* Franciscan Philosophy at Oxford in the 13<sup>th</sup> Century. L., 1930. N. Y., 1964<sup>r</sup>. P. 175–210; *Rosin A.* Die «Hierarchie» des John Peckham, historisch interpretiert // *Zschr. für romanische Philologie*. Tübing., 1932. Bd. 52. S. 583–614; *Doucet V.* Notulae bibliographicae de quibusdam operibus Fr. Ioannis Pecham, O. F. M. // *Antonianum*. 1933. Vol. 8. P. 307–328, 425–459; *Teetaert A.* Pecham, Jean // *DTC*. 1933. T. 12. Pt. 1. Col. 100–140; *Glorieux P.* Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle. P., 1934. T. 2. P. 87–98; *Peckham J. L.* Recent Recognition of Archbishop Peckham: Bibliographical // *Church History*. 1934. Vol. 3. N. 2. P. 126–145; *Melani G.* La predicazione di Giovanni Pecham, O. F. M. // *Studi francesciani*. 1941. Vol. 38. P. 197–220; *idem.* De psychologia Ioannis Pecham in «Tractatu de Anima» // *Ioannes Pecham*. *Tractatus de anima*. 1948. P. 55–127; *idem.* Ancora sulla predicazione di Giovanni Pecham // *Studi francesciani*. 1949. Vol. 45. P. 116–123; *Knowles D.* Some Aspects of the Career of Archbishop Peckham // *EHR*. 1942. Vol. 57. N. 225. P. 1–18; N. 226. P. 178–201; *Pelster F.* Die Sätze der Londoner Verurteilung von 1286 und die Schriften des Magister Richard von Knapwell O. P. // *AFP*. 1946. Vol. 16. P. 83–106; *Douie D.* Archbishop Peckham's Sermons and Collations // *Studies in Medieval History*, Presented to F. M. Powicke. Oxf., 1948. P. 269–282; *eadem.* Archbishop Peckham, Oxf., 1952; *eadem.* The Conflict Between the Seculars and the Mendicants at the University of Paris in the 13<sup>th</sup> Century. L., 1954; *Smith J. J.* The Attitude of John Pecham toward Monastic Houses under

his Jurisdiction: Diss. Wash., 1949; *Stegmüller F.* Der Johanneskommentar des Johannes Pecham O.M. // *Franziskanische Studien*. 1949. Bd. 31. S. 396–414; *idem.* Eine weitere Handschrift mit dem Johanneskommentar des Johannes Peckam O.M. // *Ibid.* 1953. Bd. 35. S. 440–442; *Crowley T.* John Peckham, O.F.M., Archbishop of Canterbury: Versus the New Aristotelianism // *BJRL*. 1950/1951. Vol. 33. P. 242–255; *Lindberg D. Ch.* The «Perspectiva Communis» of John Pecham: Its Influence, Sources and Content // *Archives internationales d'histoire des sciences*. P., 1965. T. 18. P. 37–53; *idem., ed.* John Pecham and the Science of Optics: *Perspectiva communis*. Madison, 1970; *Stadter E.* Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit: Die ideengeschichtliche Entwicklung zwischen Bonaventura und Duns Scot. Münch., 1971. S. 86–143; *Harkins C. L.* John Pecham and the Mendicant Controversy of the 13<sup>th</sup> Century: Diss. / Univ. of Toronto. [Ottawa], 1973; *Brady I.* Jean Pecham // *DSAMDH*. 1974. T. 8. Col. 645–649; *idem.* John Pecham and the Background of Aquinas's *De aeternitate mundi* // *St. Thomas Aquinas (1274–1974): Commemorative Studies* / Ed. A. A. Maurer. Toronto, 1974. Vol. 2. P. 141–178; *Dondaine A.* Le «Quodlibet» de Jean Pecham «De Natali» dans la tradition manuscrite thomiste // *Studies Honoring I. Ch. Brady, Friar Minor*. St. Bonaventure, 1976. P. 199–218; *MacLaren B. R.* A Critical Edition and Translation, with Commentary, of John Pecham's «Tractatus de sphaera»: Diss. / Univ. of Wisconsin – Madison. [Madison], 1978; *Bukowski T. P. J.* Pecham, T. Aquinas et al., on the Eternity of the World // *RTAM*. 1979. T. 46. P. 216–221; *Burr D.* Eucharistic Presence and Conversion in Late 13<sup>th</sup> Century Franciscan Thought. Phil., 1984. P. 40–46; *Hughes B.* «De numeris mysticis» by John Pecham: A crit. ed. // *AFH*. 1985. Vol. 78. N 1/2. P. 3–28; N 3/4. P. 333–383; *Smalley B.* John Pecham // *Idem.* *The Gospels in the Schools*, c. 1100 – c. 1280. Ronceverte; L., 1985. P. 227–240; *Etzkorn G. J.* John Pecham, O. F. M.: A Career of Controversy // *Monks, Nuns, and Friars in Mediaeval Society* / Ed. E. B. King e. a. Sewanee, 1989. P. 71–82; *idem.* John Pecham // *A Companion to Philosophy in the Middle Ages* / Ed. J. J. E. Gracia, T. B. Noone. Oxf., 2003. P. 384–387; *idem.* Franciscan «Quodlibeta» 1270–1285: John Pecham, Matthew of Aquasparta, and Roger Marston // *Theological Quodlibeta in the Middle Ages: The 13<sup>th</sup> Century* / Ed. Ch. Schabel. Leiden; Boston, 2006. P. 135–149; *Pérez Estévez A.* Materia e individuo en los Quodlibetos de Juan Pecham // *Revista de Filosofía*. Maracaibo, 1993. Vol. 16/17. P. 27–42; *idem.* Voluntad y poder en los «Quodlibetos» de Juan Pecham // *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge: Actes du IX<sup>e</sup> Congrès intern. de Philosophie Médiévale*, Ottawa, 17–22 Aug. 1992 / Ed. B. Carlos Bázan e. a. N. Y., 1995. Vol. 2. P. 787–796; *Turi N.* L'immortalità dell'anima in Giovanni Pecham e in Tomaso d'Aquino // *Studi francesciani*. 1997. Vol. 94. N 3/4. P. 499–527; *Boureau A.* Théologie, science et censure au XIII<sup>e</sup> siècle: Le cas de Jean Peckham. P., 1999; *idem.* Les cinq sens dans l'antropologie cognitive franciscaine: De Bonaventura à Jean Peckham et Pierre de Jean Olivi // *Micrologus*. Turnhout, 2002. T. 10. P. 277–294; *Thompson B.* The Academic and Active Vocations in the Medieval Church: Archbishop John Pecham // *The Church and Learning in Later Medieval Society: Essays in Honour of R. B. Dobson* / Ed. C. M. Barron, J. Stratford. Donington, 2002. P. 1–24; *idem.*

Pecham, John // Oxford Dictionary of National Biography. Oxf., 2004. Vol. 43. P. 362–368; Hackett J. Perception and Intellect in Roger Bacon and John Pecham // Intellect et imagination dans la philosophie médiévale: Actes du XI<sup>e</sup> Congrès intern. de Philosophie Médiévale, Porto, du 26 au 31 août 2002 / Ed. M. C. Pacheco, J. F. Meirinhos. Turnhout, 2006. Vol. 2. P. 1231–1239.

Д. В. Смирнов

**ИОА́НН, ПЕТР, АНТОНИ́Н (АНТОНИ́Й) И АНДРЕ́Й** [греч. Ἰωάννης, Πέτρος, Ἀντωνίνος (Ἀντώνιος) καὶ Ἀνδρέας] († кон. IX в.), мученики Сиракузские (Африканские) (пам. 23 сент.). Сказание об И., П. и Антонине содержится в греческих Синаксарях кон. X — нач. XIV в. (напр., SynCP. Col. 72–73; Paris. gr. 1583, XIII в.; ГИМ. Син. греч. № 369(353) — *Владимир (Филантропов)*). Описанис. С. 518). После того как в 878 г. мусульм. правитель Сев. Африки Ибрахим II захватил Сиракузы (митрополию Сицилии) И. с сыновьями П. и Антонином был уведен в плен в Африку. Правитель приказал обучить детей араб. языку и наукам; когда они возмужали, он приблизил их ко двору и назначил на важные гос. должности. Внешне П. и Антонин придерживались мусульм. обычаев, но тайно сохраняли христ. веру. Узнав об этом, Ибрахим приказал заковать их ноги в деревянные колодки и бить палками. Затем Антонина посадили на осла, привязав к седлу, и возили по городу на всеобщее обозрение. Братьев заключили в темницу, после чего правитель вновь подверг их ужасным пыткам: руки и ноги П. и Антонина были расчленены и раздавлены под тяжестью бревен, их жгли раскаленным железом и заставляли есть собственную плоть. Когда П. и Антонин скончались, Ибрахим призвал к себе И. и вонзил ему в горло меч. Тела мучеников И., П. и Антонина сожгли.

В том же синаксарном сказании повествуется об Андрее. Он был весьма преклонного возраста и долгое время находился в темнице, где терпел голод, жажду и др. мучения. Из-за того что Андрей не желал подчиниться правителю, Ибрахим дважды пронзил копьём его грудь и спину, а когда мученик упал на землю, отрубил ему голову.

Кард. Цезарь *Бароний* поместил день памяти И., П., А. и А. в Римском Мартирологе (XVI в.) под тем же числом, что и в греческих Синаксарях.

На основе синаксарного сказания болландисты сделали предположение, что мученики пострадали ок. 900 г.; в «Религиозной и нравственной энциклопедии» в качестве даты кончины Андрея указан 901 г. (ОНЕ. Т. 2. С. 670).

Ист.: ActaSS. Sept. T. 6. P. 650–651; MartRom. P. 412–413; SynCP. Col. 72–76; *Νικόδημος*. *Συναξαριστής*. T. 1. Σ. 189–191; ЖСв. Сент. С. 460–461.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 296; *Ἀνδρέας* // ОНЕ. Т. 2. С. 670; *Ἰωάννης* // Ibid. Т. 6. Σ. 1237; *Morabito G.* *Andrea, Giovanni, Pietro e Antonio* // *BiblSS*. Vol. 1. Col. 1169–1170; *Σωφρόνιος (Εὐστροπαΐδης)*. *Ἀγιολόγος*. Σ. 38, 227.

А. Н. К.

**ИОА́НН ПЕТРИ́ЦИ** [Иоане, Философ; груз. იოანე პეტრიცი] (сер. XI — 1-я четв. XII в.), груз. церковный писатель, переводчик, филолог, поэт, философ-неоплатоник, представитель гелатской литературно-богословской школы, один из основателей т. н. течения *эллинофильства* в древнегруз. письменности. Наряду с прп. *Ефремом Мцире* и со свт. *Арсением Икалтойским* основоположник т. н. «литературной школы Петрици», создатель философской и богословской терминологии на груз. языке.

**Жизнь.** Сведения о времени жизни и лит. деятельности И. П. достаточно поздние и носят отрывочный и противоречивый характер; они легли в основу большинства биографий И. П., где отождествляются И. П., прп. *Иоанн (Чимчимели)* и *Иоанн (Таричисдзе)*.

И. П. посвящена одна из глав сочинения католикоса-патриарха Восточной Грузии *Антония I (Багратиони)* «Спекали» (Драгоценный камень). Автор рассказывает, что И. П. жил во времена царя св. *Давида IV Строителя* (1089–1125), принадлежал к груз. аристократическому и даже царскому роду, был знатком «всех греческих наук», посвятил себя созерцанию «невидимых умопостигаемых сущностей». В монастыре *Опица* возглавлял «богословские школы», его учениками были преподобный *Ефрем Мцире* и *Арсений Икалтойский (Кекелидзе)*. Агиогр. лит. 1956. Т. 1. С. 270–282). В 1764 г. ученик еп. Некресского *Досифея (Черкезишвили)* иером. Герман сделал копию приписываемого И. П. перевода «Первооснов теологии» Прокла Диадоха (далее: «Первоосновы») и снабдил текст (НЦРГ. Н 1823. Л. 155) краткой заметкой

об авторе, где указал, что выполнивший работу «грузинский философ Иоанн», скрыв наст. имя Чирчими (Чимчими) (по названию селения, из к-рого он происходил), носил прозвище Петрици, поскольку подвергся преследованиям из-за своих произведений. Он обучался в Афинах, о чем свидетельствуют его прекрасное знание греч. языка и стиль переводов. И. П. как учителя прп. *Ефрема Мцире* упоминает при перечислении знаменитых груз. переводчиков святоотеческой лит-ры и др. переписчик «Первооснов», *Закария Габашвили* (НЦРГ. Н 2235, 1759 г. Л. 190) (*Иоселиани*. 1866. С. 154–155; *Цагарели*. 1886. Вып. 1. С. 61–62).

Переписчик книг XVIII в. *Давид Ректор*, обнаружив философские и богословские сочинения некоего Иоанна, собрал сведения о нем (НЦРГ. Q 401. Л. 192 об.) и отождествил его с И. П. При этом события, связанные с ним, *Давид* отнес к разным эпохам и личности И. П. приобрела легендарные черты. Так, *Давид Ректор* считал, что И. П. род. в «благородной семье», участвовал в IV Вселенском (Халкидонском) Соборе (451), западногруз. (эгриско-абх.) царем *Баграмом I* (881–893) был направлен в Афины для изучения греч. языка, философии и богословия, посещал занятия вместе со св. *Давидом Анахтом* (70-е гг. V — 1-я пол. VI в.) и с *Мовсесом Хоренаци* (V в.), изучал философию *Платона* и *Аристотеля*. Прожил в К-поле 30 лет. Прозвище Петрици ему дали в Афинской академии: по мнению *Давида Ректора*, этимологически оно восходит к греч. ὁ πέτρος (камень, жернов) и означает «перемалывающий зерна учения». За свои сочинения И. П. подвергся преследованиям и сменил фамилию на прозвище (*Беридзе*. 1936. С. 324–325). Царевич *Иоанн Багратиони* (1768–1830) в энциклопедическом соч. «Калмасоба», во многом повторяя сведения *Давида Ректора*, отмечает, что фамилия И. П.— Чимчимели (*Иоанн Багратиони*. 1974. С. 174–175).

*И. Лолашвили*, анализируя источники XVIII в., пришел к выводу, что допущенные авторами анахронизмы могут быть объяснены отождествлением И. П. с груз. писателем и богословом V в. *Петром Ивером*, к-рому некие исследователи приписывают авторство корпуса «Ареопагитик». Сведения XVIII в. легли в основу легендарного образа И. П. Так, католи-





кос-патриарх Антоний I в стихах называл его «божественным философом», «солнцем грузин»; описание его жизни приобрело агиографические черты (Лествица добродетелей. 1968. С. 18–19).

Ф. *Жордания*, опираясь на сведения груз. свода летописей «*Картлис Цховреба*» и др., писал о существовании 2 человек, И. П. и прп. Иоанна (Чимчимели), его мнение поддержали П. *Ингороква*, М. Тархнишвили, Д. Меликишвили, Э. Челидзе, Н. Сулава и др. (*Жордания*. Хроника. 1892. Т. 1. С. 302). Так, в «Матиане Картлисай» есть сведения, что во времена груз. царя св. Давида IV Строителя «были переводчики: патриций Иоанн Петрици, Философ, и Стефан» (КЦ. 1955. Т. 1. С. 312). В «Истории и восхвалении венценосцев» указано, что «Иоанн Чимчимели, Философ» описал подвиги сына св. Давида IV — царя мч. *Дамиана-Димитрия* (Там же. 1959. Т. 2. С. 3). Одно из стихотворений прп. Иоанна (Чимчимели) вместе с сочинением прп. Арсения Икалтойского помещено в конце «Истории...», где описываются обстоятельства смерти груз. царицы св. *Тамары* (НЦРГ. S 379. Л. 192–193; КЦ. 1959. Т. 2. С. 113). На основании этого текста некоторые исследователи считают, что прп. Иоанн (Чимчимели) не может быть одним лицом с И. П., жившим на век раньше.

М. Тархнишвили отмечал, что прп. Иоанн (Чимчимели) мог принадлежать к школе И. П. (*Tarchnischvili*. 1955. S. 234). Историк 2-й пол. XIX в. М. *Джанашвили*, отождествляя 2 Иоаннов, ошибался, когда писал, что И. П. руководил лит. школой в *Греми* (*Джанашвили*. 1909. Т. 2. С. V–XVI). Лолашвили отождествляет прп. Иоанна (Чимчимели) и И. П. Опираясь на сведения о том, что сел. Чимчими принадлежало некоему эриставу, он приводит надпись XI в. на могильной плите: «Христе, помилуй душу Фарсмана, эристава эриставов, Иоанна, сына Чимчимели».

В «Картлис Цховреба» также упомянут Иоанн (Тарчисидзе) (Жизнь царя царей Давида // КЦ. 1959. Т. 2. С. 334). Как и И. П., он был философом-неоплатоником и знатоком греч. языка. Во времена царя св. Давида IV Строителя он вернулся из Греции в Грузию. Иоанну (Тарчисидзе) совр. исследователи (К. Кекелидзе, Н. Кечагмадзе, М. Рапава) приписывают перевод комментариев

Аммония Гермия на «Исагогу» Порфирия и на «Категории» Аристотеля. Католикос-патриарх Антоний I считал, что эти переводы сделал И. П.

Прп. Ефрем Мцире в посвящении к переводу корпуса «Ареопагитик» (НЦРГ. А 110. Л. 195) упоминает о своем учителе «божественном философе Иоанне», без помощи которого этот труд был бы невозможен. Многие исследователи считают, что этим учителем был И. П., однако С. Горгадзе полагает, что речь идет об Иоанне Грамматике (*Горгадзе*. 1923. С. 70). Челидзе, анализируя язык произведений прп. Ефрема и И. П., также отрицает возможность их знакомства: по его мнению, И. П. адекватнее передает греч. термины, его текст отличается от текстов прп. Ефрема не только грамматически, но и концептуально. Редактируя перевод прп. Ефрема корпуса «Ареопагитик», И. П. не мог не отметить неточности при передаче богословских терминов (*Челидзе*. 1995. С. 76–78).

Неоспоримым остается факт длительного пребывания И. П. в грекоязычной среде (глубокое знание И. П. греч. языка, античной лит-ры и философии, указания летописи о том, что после обучения в Византии он вернулся в Грузию, где занимался переводами). Ученые, относящие время жизни И. П. к XI в., допускают, что в нач. 70-х гг. он был слушателем к-польской философской школы, которой руководили *Михаил Пселл*, позднее *Иоанн Итал*. Возможно, предположения И. П., о к-рых пишут историки XVIII в., связаны с выдвинутыми против Иоанна Итала и его учеников обвинениями в ереси на 2 судебных разбирательствах (1077 и 1082), в результате мн. последователи Итала были вынуждены покинуть К-поль (*Успенский*. 1897. С. 5). Но источники, в к-рых прямо указана связь И. П. с Италом, отсутствуют, поэтому некоторые ученые (Челидзе, Л. Алексидзе) считали ошибочным мнение Ш. Нуцубидзе и И. Панцхава, придерживавшихся этой т. зр. (*Нуцубидзе*. 1960. С. 153; *Панцхава*. 1982. С. 105; *Gouillard*. 1967. P. 192).

Вынужденный покинуть К-поль, И. П. в «Комментарии на «Первоосновы теологии» Прокла Диадоха» (далее: «Комментарий») так пишет о своих странствиях и о возвращении на родину: «Я... расточался в скитании среди грузин и греков... Грузины, вместо того чтобы помогать мне и говорить так: «Святое

Божье провидение произвело из нашего рода человека, изошренного в духовных искусствах и умудренного познаниями, поэтому войдем с ним в согласие, поощрим его, будем утешать его... чтобы дать ему... возможность оставить и преемника, подобного себе...». Они (грузины.— *Авт.*) ничего не уразумели... они глядели в пяту мою для соблазна моей души. Поэтому злее злого было то, что они были одержимы сугубым невежеством: во-первых, просто незнанием с науками, а во-вторых, незнанием своего незнания». Причину подобного отношения соотечественников ученые усматривают в сложной политической обстановке в начале царствования св. Давида IV, когда все силы были брошены на борьбу с османами и на объединение груз. земель; также, вероятно, могла сыграть свою роль и принадлежность И. П. к кругу Иоанна Итала. Далее И. П. пишет о том, что «уповает на благосклонность (გაბგობეობა) Давида, его милость и содействие». Панцхава и Меликишвили трактуют эти слова как покровительство царя св. Давида IV (Труды. 1937. Т. 2. С. 222; *Melikishvili*. 1999. S. 216). Челидзе и др. исследователи, указывая на то, что при упоминании имени не отражена титулатура («царь», «царь царей»), объясняют გაბგობეობა как «познание», «изучение» и относят цитату к псалмам прор. *Давида*.

Следующий период жизни И. П. обычно связывают с его пребыванием в груз. *Петрицонском в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ре* (Петрицони) в Болгарии, основанном грузином, визант. полководцем *Григорием Пакурианом*. На одной из сохранившихся фресок церкви мон-ря (XIV в.) имеются изображения Аристотеля, Аристофана, Диогена и Сократа, представленных как предтечи христианства, что свидетельствует об интересе насельников монастыря к античной философии и литературе. Впервые гипотезу о связи И. П. с Петрицони высказал Н. Я. *Март* в нач. XX в. По его мнению, мон-рь был построен как оплот борьбы с ересью монофизитов, богомилов и павликиан, к-рые были переселены во Фракию в X в. и к-рых немало оставалось в окрестностях Филиппополя (ныне Пловдив, Болгария) (*Март*. 1909. С. 53–113). Из гл. 31 Типика Петрицони известно, что при мон-ре существовала



школа, где готовили священнослужителей (*Шанидзе*. 1971. С. 319). Лолашвили отмечает, что в школе было 6 учеников, И. П. мог преподавать здесь и получить прозвище Петрици (*Лествица добродетелей*. 1968. С. 319): Однако прямых свидетельств пребывания И. П. в Петрици нет.

Мн. исследователи считают, что поздний этап жизни И. П. связан с Гелатской академией, образованной в основном царем св. Давидом IV в 1106 г. мон-ре *Гелати*. Прямых указаний на это в источниках нет, но исследователи принимают эту версию, поскольку в период царствования св. Давида IV, который поощрял развитие наук и искусств, отличался склонностью к философии, в Грузию возвратились мн. ученые, среди к-рых были груз. гимнограф *Иезекиил*, прп. Арсений Икалтойский, Иоанн (Таричидзе) и др. (*Матиане Карглисай // КЦ*. 1955. Т. 1. С. 312). Именно Гелатская академия стала средоточием богословской и философской мысли того времени.

В 90-х гг. XX в. Челидзе подверг критике общепринятую реконструкцию жизни И. П. Указывая на отсутствие прямых свидетельств, доказывающих, что И. П. жил во 2-й пол. XI – 1-й трети XII в., он, основываясь на исследовании его философской терминологии, выдвинул предположение, что И. П. не был одним из основателей Гелатской академии и лишь потом стал рассматриваться как наследник философской традиции гелатской школы. По мнению Челидзе, время деятельности И. П. – 2-я пол. XII – нач. XIII в., он выдвинул предположение, что И. П. – ученик одного из основателей Гелатской академии, прп. Арсения Икалтойского.

Хронология жизни и творчества И. П. из-за недостатка прямых исторических свидетельств остается предметом дискуссии.

**Философские произведения.** Еще до перевода «Первооснов» И. П. перевел трактат «О природе человека» еп. Эмесского *Немесия* (Труды. 1937. Т. 2. С. 222, 223; *Немезий Эмесский*. 1914). Однако именно первый перевод «Первооснов» имеет решающее значение для груз. текстологии. Нуцубидзе и С. Каухчишвили на основании того, что в «Комментарии» И. П. жестко критикует принцип, по которому был осуществлен предыдущий перевод (Труды. 1937. Т. 2.

С. 222–224), считают, что более ранний перевод книги Прокла действительно существовал и был утрачен. Кекелидзе и Лолашвили выдвинули предположение, что И. П. имел в виду не перевод, а свободное переложение философии Прокла. Но достоверно не установлено, относится ли данная часть «Комментария» к «Первоосновам», возможно это фрагмент комментария И. П. к его же переводу к.-л. канонического сочинения, скорее всего кн. Бытие (*Панцхава*. 1984. С. 271). В 1933 г. издатель греч. оригинала Э. Р. Доддс при помощи Каухчишвили сличил первые 8 глав трактата Прокла по наиболее ранней греч. рукописи XIV в. (*Procl. Elem. theol.* 1963) с груз. переводом И. П. и пришел к выводу, что более ранняя груз. рукопись значительно отличается от греческой не только по оформлению, но и по содержанию (так, в груз. рукописи сохр. текст 129-й гл., к-рой нет в греческой; в груз. тексте нет 149-й гл. греч. оригинала). Доддс предположил, что И. П. пользовался текстом, отличным от сохранившейся греч. рукописи XIV в. В 1998 г. на конференции в Тбилиси Г. Х. Гюнтер подверг критике суждение Доддса о незначительности перевода И. П. для текстуральной критики греч. оригинала Прокла (*Günther*. 1999): по его мнению, перевод И. П., «компетентного человека», в целом довольно точен и близок к оригиналу, И. П. стремился к дословному переводу, вплоть до передачи греч. частиц и порядка слов. Добиваясь точности и соответствия философской терминологии, И. П. создал искусственный стиль грузинского языка, ориентированный на греческую языковую систему. Гюнтер попытался реконструировать греческий текст на основе грузинского перевода И. П. (*Idem*. 2007).

В 1248 г. груз. перевод «Первооснов» и «Комментарий» И. П. были переведены на арм. язык Симеоном Плинзаханеци (Пхиндзаханеци); в арм. традиции «Комментарий» приписывается некоему «Амеллахосу, философу и ритору, епископу Афинскому». Философ Симеон Джугаеци († 1657) составил на арм. языке новый «Комментарий» на «Первоосновы теологии» Прокла Диодоха», используя при этом «Комментарий» И. П. В сер. XVIII в. оба текста (Симеона Плинзаханеци и Симеона Джугаеци) были переведены на груз. язык ректором Тбилисской ДС Фи-

липпом Каитмазашвили и Иоанном Орбелиани (НЦРГ. S 192; *Akinean*. 1951. S. 267). Нем. перевод груз. текста «Первооснов», сделанный Гюнтером, издан под редакцией Алексидзе и Н. Сакварелидзе с использованием новогруз. перевода Д. Меликишвили (*Günther*. 2007).

«Комментарий» – главное оригинальное философское произведение И. П., посвященное неоплатонической системе взглядов Прокла (Труды. 1940. Т. 1). Сочинение, по-видимому, было написано после периода скитаний, т. к. содержит ряд автобиографических сведений, указывающих на поздний период жизни И. П. «Комментарий», основываясь на поздних рукописях (XVI–XVII вв.) и без учета рукописи XIII в. (НЦРГ. H 1337), издал Каухчишвили (Труды. 1937. Т. 2).

«Комментарий» написан сложным философским языком, отличным от языка проч. сочинений И. П. Он состоит из предисловия, основной части и послесловия. В предисловии кратко разъясняется цель создания произведения, даются сведения об авторе и вводится понятие Единого. Основная часть посвящена объяснению каждой из 211 глав «Первооснов» с рассмотрением наиболее важных проблем философии Прокла: соотношения Единого и множественности вещей, проблемы причинности и действия, времени и вечности, бытия, блага и зла, учения об уме и о душе. Каждую главу «Комментария» И. П. начинает с изложения главного положения соответствующей главы трактата Прокла, каждое положение он подвергает сравнительному анализу, соотнося его со взглядами античных мыслителей: оценивает, ставит вопрос о его приемлемости, выдвигает свою т. зр., высказывает критические замечания в адрес нек-рых античных философов, полемизирует с ними.

Послесловие представляет собой богословскую часть «Комментария», не касающуюся «Первооснов», но указывающую на связь интуиции философов с христ. откровением. Здесь рассматриваются триадологический смысл псалмов прор. Давида, проблема Провидения, добра и зла, проблема перевода библейских и философских текстов; автор приводит фрагмент надгробного Слова свт. Василию Великому, к-рое написал свт. Григорий Богослов, пространную цитату из сочинений свт. Василия Великого о 3 аспектах



христианской философии, содержащихся в 3 книгах Соломона: вопросы естествознания в Книге Екклесиаста, этики — в Книге Притчей, метафизики — в Книге Песни Песней (не завершена). По мнению Челидзе и др. исследователей, нагромождение мыслей, пропуски, непоследовательность в ходе рассуждений создают впечатление, что послесловие — компиляция ранее написанных заметок И. П. (Челидзе. 1994; 1995).

Предисловие завершается припиской неизвестного переписчика, к-рый указывает на расхождение мыслей автора с христ. богословием и предупреждает читателей об опасности увлечения этой книгой: «...ты обрети очищенный разум в отношении Бога и не преступай границ, [указанных] святыми отцами, и тогда не впадешь в соблазн» (Труды. 1937. Т. 2. С. 9). В рукописи НЦРГ. Н 2363 эти слова помещены сразу после предисловия, в рукописях НЦРГ. А 69, А 74, Н 2182 — на полях. У читателя книга вызвала двойственное впечатление: с одной стороны, она казалась еретической, с другой — вполне полезной для лучшего понимания христ. богословия. Почти аналогичное суждение вынес в XVIII в. еп. Тимофей (Габашвили): по его мнению, если читать эту книгу, опираясь на правосл. богословие, можно найти много идей, подтверждающих догматы веры; если же изучать с позиций языческой философии, результатом таких штудий окажется ересь, подобная ереси Ария и Оригена (Хидашели. 1988. С. 172). Существует полный перевод «Комментария» на рус. (Панцхава, ред. 1984), новогруз. (Меликшвили, ред. 1999) и нем. (Alexidze, Hrsg. 2009) языки.

И. П. также принадлежат переводы сочинений Аристотеля «Топика» и «Об истолковании» (оба не сохр.). По-видимому, они были сделаны в к-польский период жизни И. П. под влиянием интереса к Аристотелю, характерного для школы Иоанна Итала.

**Богословские произведения.** И. П. 3-м перевел на груз. язык «Лествицу» прп. Иоанна Лествичника (НЦРГ. А 39). Первый перевод (IX или X в.) был выполнен неизвестным груз. монахом мон-ря в мц. Екатерины на Синае (не сохр.). Второй, принадлежавший прп. Евфимию Святоторцу (НЦРГ. А 134. Л. 11–212 об., 1066 г.; А 445. Л. 13–246; Hieros.

Patr. 20, XI в.; 10 рукописей XVII–XVIII вв.), был достаточно вольным, содержал добавления и пропуски. Прозаический перевод И. П. отличаются скрупулезное отношение к тексту, стремление не только передать мысль автора, но и сохранить структуру фразы, что зачастую выражено лексическими и синтаксическими кальками. Язык характеризуется некоторой искусственностью, перегружен причастиями и причастными конструкциями. К переводу прилагается комментарий патриарха К-польского свт. Фотия I. По мнению Лолашвили, перевод И. П. лег в основу арм. перевода «Лествицы», выполненного иером. Симеоном Плинзаханеци (XII в.) (Лествица добродетелей. 1968. С. 90); И. Абуладзе считает, что арм. переводчик воспользовался версией прп. Евфимия (Абуладзе. 1938. Т. 3. С. 128–130).

И. П. принадлежит также «Лествица добродетелей» — ямбическое переложение «Лествицы» прп. Иоанна Лествичника (без «Слова к пастырю»). Текст дошел во мн. рукописях XVIII–XIX вв., наиболее ранняя — 1704 г. В произведении 30 глав и 302 строфы, неск. акростихов, состоящих не только из начальных, но и из последних букв каждой строки, а также в нек-рых случаях (напр., во 2-й строфе) — из начальных и конечных букв всех слов. В 1-й строфе и в начале 8-й гл. это имя автора «Иоане» (იოანე). Последний акростих представляет собой молитвенное воззвание к прп. Иоанну Лествичнику: «Сотвори молитву, отче Иоване, обо мне, Иоване, уповающим на тебя» (მეცხ ბეჭჭებ, ღმრთე მოვებე, მე მოვებებს, მისებებს ჯებებს). В остальных случаях акростих и название главы совпадают. Неск. рукописей (НЦРГ. Н 1737, Н 1023, А 342) содержат 15-строчное добавление «О семи страстях», подразделяемое на 7 частей по числу антонимических пар «страсть — добродетель»: «гордость — смирение», «сребролюбие — нищета», «чревоугодие — воздержание», «блуд — целомудрие», «гнев — любовь», «уныние — великодушие», «печаль — радость, происходящая от созерцания». Авторство И. П. подтвердили Давид Ректор, переписавший рукопись НЦРГ. А 342 в 1788 г. (Л. 64 об.), и католикос-патриарх Антоний I (Лествица добродетелей. 1968. С. 94). По содержанию стихотворный пере-

вод в основном следует за оригиналом. Для соблюдения поэтического ритма И. П. часто изменяет порядок слов. Однако местами он заимствует из прозаической редакции лишь отдельную сентенцию, расширяет содержание текста, развивая тему и приводя собственные примеры и сравнения, заимствуя философско-богословские элементы и терминологию из аскетических произведений Прокла Диадокха, Немесия, еп. Эмесского, и др.

И. П. также приписывают (Каухчишвили) перевод комментария Михаила Пселла на нек-рые места из гомилий свт. Григория Богослова (Каухчишвили. Georgica. 1966. Т. 6. С. 260–263; Rayfield. 2000. P. 90) и перевод «Катехизиса» патриарха Антиохийского свт. Анастасия I Синаита (Rayfield. 2000. P. 25).

**Исторические произведения.** И. П. принадлежит перевод первых 15 книг «Иудейских древностей» Иосифа Флавия. Все рукописи XV–XVI вв., содержащие этот текст (Кут. 10; НЦРГ. А 675, S 315–319), восходят к экземпляру католикоса-патриарха Зап. Грузии Евфимия I (Сакарелидзе) (НЦРГ. S 332), в к-ром переписчик Давид (Инанашвили) указывает на авторство И. П. (Tarchnischvili. 1955. S. 212).

Лолашвили на основе филологического анализа анонимного произведения «Жизнь царя царей Давида», посвященного груз. царю свт. Давиду IV Строителю, приписывает его И. П. (Лествица добродетелей. 1968. С. 62–63); Панцхава считает И. П. также автором памятника церковного груз. канонического права «Уложение Руис-Урбнисского Собора» (Панцхава. 1982. С. 58).

**Агиографические и литургические произведения.** Груз. историк прав. Евфимий Такашвили (Такашвили. 1909. Т. 1. Вып. 3. С. 14) считает, что И. П. перевел Жития св. Феодоры Александрийской (Цагарели. 1894. Т. 1. Вып. 3. С. 158) и метафрастическую редакцию Житий св. Меркурия и в мц. Варвары (Кекелидзе. 1918. Вып. 1. С. XXIV). И. П. также приписывают сокращенное ямбическое переложение 1–6 песней (сент.—март) «Календаря» гимнографа Христофора Митилинского (XI в.) (7–9 песни (апр.—авг.), согласно рукописи НЦРГ. А 290, составил «его брат Павел», о к-ром больше ничего не известно), а также ямбические прологи в честь каждого

святого, упоминаемого в Синаксаре (сент.—январь), к-рые написаны по образцу аналогичных прологов гимнографа *Христофора Митилинского* (НЦРГ. А 85. Л. 196–212; А 67. Л. 92–105; А 415. Л. 26; S 379; *Tarnischvili*. 1955. S. 213–214).

Католикос-патриарх Антоний I считает И. П. автором нек-рых ямбических песнопений, к-рые он выписал из различных сборников гулани, содержащих тексты Минеи и Постной и Цветной Триодей (не сохр.), и поместил в свою Минею (НЦРГ. Н 1339, 1340): это стихиры на «И ныне», к-рые поются на утрени в праздники Воздвижения Креста Господня, Введения во храм Пресв. Богородицы, Крещения Господня, в день памяти прп. Антония Марткопского (19 январь); богородичен, исполняемый в день памяти прп. Иоанна Зедзидийского и 12 сир. отцов (7 мая); стихира на «Слава» на утрени в день памяти сщмч. Киприана и мц. Иустины (2 октябрь). Все песнопения внесены в совр. богослужебные книги Грузинской Православной Церкви.

**Экзегетические произведения.** Тархнишвили приписывает И. П. перевод экзегетических *катен* на кн. Левит и Книгу Руфь (НЦРГ. А 1108; *Tarnischvili*. 1955. S. 214; *Rayfield*. 2000. P. 25). В послесловии «Комментария» И. П. упоминает о том, что «истолковал Притчи Соломона» (Труды. 1937. Т. 2. С. 227). Также он составил 2 ямбических стиха, в к-рых перечисляются книги НЗ (НЦРГ. А 290. Л. 241; S 379. Л. 192). Католикос-патриарх Антоний I, М. И. Броссе и А. Цагарели, ссылаясь на проект И. П. по преобразованию груз. языка по греч. образцу, изложенные им в послесловии к «Комментарию» (Труды. 1937. Т. 2. С. 222), приписывают ему составление «Грамматики грузинского языка» (*Tarnischvili*. 1955. S. 212).

**Естественнонаучные произведения.** И. П. перевел и переработал трактаты «Сельскохозяйственный календарь пророка Ездры», «От мудрости философов для предсказания времен и будущих событий года, как они будут происходить», «Возникновение землетрясений и грома» и «Вычисление лунных суток» (*Brosset*. 1868. P. 2–9; *Бакрадзе*. 1889. С. 236; *Март*. 1909. С. 5). В нек-рых рукописях ему приписывают ямбы «О счастливых и несчастных днях» (НЦРГ. А. 290. Л. 257; S 379. Л. 192–193; *Tarnischvili*. 1955. S. 215).

**Особенности стиля и теория перевода.** Язык сочинений И. П. исследователи часто рассматривают в связи с эллинофильским направлением в древнегруз. лит-ре и сравнивают с аналогичным в древнеарм. письменности. Характерными признаками этого направления являются сжатые фразы, часто без употребления предикатов, как в греч. языке, обилие причастий и причастных и инфинитивных конструкций. Язык текстов И. П. в значительной степени зависит от языка оригинала, что Н. Меликишвили называет «субординированным билингвизмом», когда грамматическая структура груз. языка полностью заменена аналогичными элементами языка оригинала (изменение управления груз. глагола, частое использование постпозиции, применение глагольных суффиксов для выражения абстрактных понятий, активное использование предлогов) (*Melikishvili*. 1999. S. 59–60). В синтаксическом отношении для И. П. характерно объяснение одного понятия 2 однозначными словами. По мнению Марра, И. П. считал, что груз. язык — «орудие, к-рое должно быть достойно излагаемой на нем философии» (*Март*. 1909. С. 33–34). И. П. писал: «У нас привыкли красочно переводить легкие и обычные произведения, но при переводе трудных умозрительных и философских сочинений я считаю себя обязанным применять всяческую простоту и следовать особенностям языка, до тех пор пока от чрезмерного упрощения не нарушается строй языка и не наносится ущерб умозрению» (Труды. 1937. Т. 2. С. 222, 223). Однако И. П. не заимствовал греч. и лат. слова для передачи терминов, он использовал словарный запас группы восточнокавказских языков.

В «Комментарии» много рассуждений И. П. о языке, в основном с т. зр. гносеологии. Повествуя о непонимании, с к-рым он столкнулся по возвращении на родину, И. П. замечает: «Если бы мне было оказано сочувствие... и помощь, я устоял бы перед судьбами... я бы и язык [грузинский] отдал бы подобно [греческому] языку и теорию философского умозрения выработал, подобно Аристотелю» (Там же. С. 222).

**Изложение И. П. философской системы Прокла и особенности комментирования.** Основной трудностью при изучении оригинальных философских и богословских взгля-

дов И. П. стало выявление степени зависимости его произведений от неоплатонической философской системы Прокла Диадоха, с одной стороны, и от христ. богословия — с другой. Прокл для И. П. — наиболее значительный философ античного времени, превосходящий Платона; И. П. относит Прокла к группе античных богословов, куда включает также *Орфея*, *Пифагора* и его учителя Аглаофама, элеатов, Платона, *Плотина*, *Порфирия*, *Ямвлиха*, Асклепия, в отличие от Аристотеля и стоиков (*Tevezadze*. 1977. S. 51–60). Особенное отношение И. П. к «удивительному Проклу» подтверждает его принадлежность к окружению Пселла и Итала (*Podskalsky*. 1976. P. 515). По мнению Алексидзе, И. П. воспринимал Прокла непосредственно, а не через призму взглядов Пселла (*Алексидзе*. 2005. С. 31–36). Исследователи, придерживающиеся гипотезы Челидзе о том, что И. П. жил в кон. XII — нач. XIII в., рассматривают его «Комментарий» как своего рода ответ на *Ἀνάπτυξις* (Разъяснение) свт. Николая, еп. Мефонского (*Tevezadze*. 1992. С. 15–22).

В произведениях И. П. нет систематически изложенного богословского учения, однако исследование его творчества позволяет выявить картину его философского мировоззрения. По мнению И. П., учение Прокла не противоречит христ. учению о Св. Троице и может быть интегрировано в христ. богословие. В послесловии «Комментария» И. П. замечает, что все в мире подчинено принципу троичности, и приводит примеры из арифметики, геометрии, музыки, физики, военного искусства, а также из Псалтири (прор. Давида он сравнивает с Орфеем). Все философы, по мнению И. П., согласны в одном: Бог (Первоединое, Благо) есть начало всего; зло не имеет сущности; Благо не желает быть замкнутым в себе, исходит из себя, распространяется вовне, делает иное (чувственный мир) причастным себе (Труды. 1937. Т. 2. С. 210).

Как и Иоанн Итал, И. П. использует внутренние критерии оценки произведений комментируемого автора — обращается к др. трудам Прокла для разъяснения «Первооснов». Различные уровни бытия системы Прокла, восходящие к Первоединому, рассматриваются И. П. через учение Прокла как имеющие самостоятельное бытие, как «ипостаси».





В этом еще одна особенность «букаваллистского» подхода И. П. и отличие его метода от метода свт. Николая Мефонского, для которого эти уровни — лишь отношения (αἱ σχέσεις), не имеющие онтологической самостоятельности. И. П. убежден, что учение Прокла об эманации не связано с политеизмом, противоположное мнение он считает невежественным (Труды. 1937. Т. 2. С. 155). Основная часть рассуждений И. П. посвящена Единому и соотношению Единого и множественности, все метафизические темы он рассматривает с помощью физических, математических, логических и муз. аналогий, неспособных полностью выразить умопостигаемые вещи. И. П. подвергает критике методы перипатетиков и стоиков, использующих эмпирический подход (Там же. С. 22–32). Он ни разу не ссылается на текст корпуса «Ареопагитики», к-рый свт. Николай Мефонский, излагая учение об апофатическом и о катафатическом богословии, иногда сопоставляет с текстом Прокла. Для И. П., как и для Прокла, Единое может быть охарактеризовано только апофатически.

Изложенную И. П. систему неоплатонизма нельзя назвать оригинальной. По мнению Л. Гигинеишвили, «Комментарий» И. П. во многом повторяет учение Прокла и даже представляет собой контаминацию неоплатонической терминологии последнего, во мн. случаях можно определить, на какие труды Прокла ссылается И. П. Основная мысль философа передается адекватно, но допускаются нек-рые терминологические неточности (Gigineishvili. 2000. P. 587).

Главной характеристикой философской системы Прокла, с т. зр. И. П., является принцип иерархичности бытия. На вершине иерархии сущего находится абсолютно трансцендентное Единое (ἕν, τὸ Ἐν), отождествляемое с идеей абсолютного Блага (κρηττόν, τὸ Ἀγαθόν) и объединяющее в себе энады. Все сущее делится по степени близости к Единому, к-рое есть причина всех существ, стоящих ниже его. От Единого происходят первый Ум (ἄννοια, ὁ Νοῦς) и первая беспредельность (ἄπειρος ὑπερβόρεια, беспредельная потенциальность, причина умножения и производитель множественности (Труды. 1937. Т. 2. С. 176). Все последующие эманации

происходят из этих 2 творческих причин. Ум есть безграничная творческая сила и «первая сущность» (Там же. С. 14–15), «сотворенное Единое» (κρηττόν ἕν — Там же. С. 30–31), «образ Единого» (Там же. С. 78), «Единое монад», т. е. вечных идей, прототипов чувственно воспринимаемых вещей (Там же. С. 19). Следующей ступенью бытия является душа (ψυχή, ἡ ψυχή) — принцип движения и жизни. Все души имеют монаду — душу неподвижной небесной сферы, или «всеобщую душу» (ἡ ψυχή ἡγεμονική), к-рая находится «как бы на пороге Ума», ближе всего к нему (Там же. С. 21). Душа также содержит в себе идеи, но не те вечные идеи, к-рые находятся в Уме, а их копии, их отражения в душе, к-рые душа воспринимает посредством созерцания, будучи постоянно в движении и, как следствие, подвергаясь изменению (Там же. С. 70). Ниже души находятся «природа», «небо» и «4 элемента» (земля, вода, воздух, огонь), из к-рых составлены вещи, подверженные изменению. Вместе с элементами 7 планет, т. е. вращающихся сфер, и одной неподвижной сферой звезд (Там же. С. 20) они составляют 12 субстанций (ἄννοια) (Лестница добродетелей. 1968. С. 178). Материальный видимый мир воспринимается как нечто несовершенное, как тень и не существующее реально. Он есть «тьма» (Там же. С. 175, 205, 228), «тьма» (Там же. С. 182), «не-сущее» (ἄννοια — Там же. С. 178), «бытие несуществующее» (ἄννοια ἄννοια — Там же. С. 169), «тьма, которая имитирует сущее» (Там же. С. 239). Однако и бесформенная материя восходит к Единому (Труды. 1937. Т. 2. С. 95). Все сущее стремится и должно возвращаться к своей первопричине, восходя, как по ступеням, к Единому по тем уровням бытия, к-рые находятся выше. Каждая сущность прежде всего возвращается к самой себе, т. е. к тому семени Единого, к-рое пребывает в нем (Там же. С. 49), затем возвращается к своей ближайшей причине, а затем — к причине этой причины и так далее вплоть до Причины причин — Единого.

Нек-рые элементы системы Прокла И. П. согласует с христ. учением. Св. Троицу он отождествляет с неоплатонической троицей (Труды. 1937. Т. 2. С. 176): Единым (Отцом) и исходящими от Единого (Отца) первым пределом (Умом, Сыном) и первой

беспредельностью (Св. Духом). Первый предел (предел пределов), образ Единого, все определяет, обособляет, дарует творческую силу, является вечно объединяющим, уподобляющим Единому и оформляющим началом (Там же. С. 78, 176). Беспредельность, напротив, есть причина умножения и производитель множественности, разнообразия. Она — сила Сына (Там же. С. 78), исходящая от Единого, поддерживающая и оживотворяющая сущности в Сыне (Там же. С. 215). От Высшего Единого, т. о., происходят 2 творческих источника, 2 высшие сущности, являющиеся причиной всех вещей и источником их освящения (Там же. С. 155).

Послесловие «Комментария» посвящено трактовке сотворения человека по образу и подобию Божию (Быт 1. 26). Представление И. П. о том, что человек не может быть непосредственно образом Божиим, поскольку есть «образ образа», «третьим образом», т. е. образом Логоса, являющегося в свою очередь образом Бога Отца (Труды. 1937. Т. 2. С. 219), восходит к *Филону Александрийскому* (Philo. Quis rer. div. 231); аналогичные рассуждения встречаются у *Климента Александрийского* (Clem. Alex. Strom. V 94. 3; Protrep. 98. 34), Оригена (Crouzel. 1956. P. 104, 107, 110) и еп. Александрийского свт. *Афанасия I Великого* (Athanas. Alex. Apol. contr. ar. 1, 9) (Camelot. 1956. P. 443–447, 449–450).

Тем не менее увлеченно следуя неоплатонизму, И. П. приходит к выводам, противоречащим христ. догматике. Так, он избегает говорить о творении, происходящем «по воле» Творца, традиционном для христ. богословия учении. Для И. П. творение рассматривается скорее как онтологическая необходимость. Материя хотя и происходит от Единого, отождествляемого с Богом, но не творится Им «по воле». В том же неоплатоническом контексте трактуется и грехопадение человека: Адам пал не потому, что это был акт его свободной воли, а вслед. того, что его душа соединилась с материальным телом. Падение Адама И. П. трактует не как уникальное историческое событие, а как символическое изображение падения души и рождения всякого человека. И. П. критикует учение Аристотеля о душе как об энтелехии тела. Душа не нуждается в теле, онтологически находясь на высшем уровне; воплощение души





воспринимается И. П. как ее падение; лишь в состоянии падения душа может иметь нужду в материальном субстрате. Рай, в к-ром находился Адам до грехопадения, символ души, рассматривается в нематериальных категориях как место идей, а райские деревья — как полнота вечных идей, насажденных Богом Отцом. Видимый материальный мир, в котором все подвержено постоянному изменению, И. П. называет «преисподней» (Труды. 1937. Т. 2. С. 162). Как и Иоанн Итал, он признает идею переселения душ (Там же. С. 205), в его трудах нет даже намеков на учение о всеобщем воскресении и конце мира. Мир для него, как и для Прокла, пребывает вечно.

**Неоплатоническая терминология «Лестницы добродетелей».** Элементы неоплатонической системы Прокла, включенные в систему христ. аскетикеи, проявляются и в терминологии «Лестницы добродетелей». Говоря о человеке, избавившемся от страсти сребролюбия, И. П. замечает, что он становится простым, уподобляется Единому, усваивая себе Его образ (Лестница добродетелей. 1968. С. 206): он «привязывается к Единому и потом пребывает на небесах, являя в себе благое число, являя в себе образ Единого». Христос именуется «потаенным Умом» (დოჯარული გონება) или просто «Умом» (Там же. С. 195), «Богом Словом» (Там же. С. 176), «Пришедшим с небес на землю» (Там же), «Богом, воспринявшим природу» (Там же. С. 218). Область идей-монад, объединенных высшей Монадой, которая есть принцип их единства, называется «храмом Христа, обиталищем души, мысленным небесным жилищем высшего Святого» (Там же. С. 204), «двором Единого» (Там же. С. 210), «единоподобным высшим родом» (ერთებრივი ზეზო გუარო), «мысленной обителью» (Там же. С. 228), «мысленным домом» (Там же. С. 234), «обителью идей» и «мысленными вратами» (Там же. С. 239), «пребыванием душ», «высшим миром» (Там же. С. 179).

Довольно часто в «Лестнице...» встречаются понятия рода (გუარო; ὁ γένος) и вида (ზებ; τὸ εἶδος), определяющих мир идей, с т. зр. И. П. Родами (გუარბო) именуются и ступени «Лестницы...» (Лестница добродетелей. 1968. С. 169). Достигая определенного духовного состояния (приобретая добродетель), подвиж-

ник становится причастным соответствующему роду или виду добродетели, т. е. идее добродетели (напр., целомудренный — сообществу целомудренных людей и идее целомудрия) (Там же. С. 174, 233). В обратном смысле родом И. П. называет и пороки и страсти (Там же. С. 213). Христос, прототип и парадигма всех вещей, вместилище идей, назван «единым Прототипом» (ოჯავო ერთი — Там же), «Единым природных парадигм» (ოჯავთა ერთი ბუბნობთა — Там же. С. 218), созерцать Которого должен каждый. Роды объединены в один высший род (ზეზო გუარო — Там же. С. 228) — Бога Сына, первый образ Единого, высший предел деления на роды и виды, выше к-рого только чистое Единое. Мир идей — обитель родов (გუართა სადგური — Там же. С. 239). Четыре элемента (Там же. С. 195, 214, 231, 237, 253) составляют видимые и тленные вещи земли, где материальный мир назван «колебанием четырех элементов».

Человек, ищущий соединения с Единым, должен отречься от мира, понимаемого как совокупность страстей; должен очистить свой ум и логос — главные познающие и жизненные силы (Лестница добродетелей. 1968. С. 174, 195) — от помыслов и чувств (Там же. С. 170); должен стремиться освободиться от «четырех плотских оков» (Там же. С. 176), быть «вне вещественной двойственности этого мира» (Там же. С. 180), т. е. осуществлять то, что в аскетической лит-ре именуется «деянием» (საქმე; ἡ πράξις — Там же. С. 200). Только тогда, поддерживаемый Божественной благодатью (Там же. С. 188), он окажется способным пользоваться «познавательным умным созерцанием» (Там же. С. 178), достигая «прямого простого созерцания» (ზედვ; ἡ θεωρία — Там же. С. 201), и уподобится «умным силам» (Там же. С. 170), пребывая в Боге. В «восьмом тысячелетии» (т. е. в вечности) (Там же. С. 186) человек уже не будет созерцать множественность вещей (Там же. С. 175), но уподобится Единому, станет Богом «по природе» (გუბნობ — Там же. С. 208). В представлении И. П. человек в некоем смысле призван стать знающей, подобным Единому (ერთებრივო — Там же. С. 176, 206), уподобленным Единому «по природе» (Там же. С. 189, 198), чтобы «единообразными очами» (Там же. С. 213) созерцать «не знающий ночи единообраз-

ный Свет» (Там же. С. 190), «единообразные роды» (ერთებრივ გუაროთა — Там же. С. 172) и «высший единообразный род» (Там же. С. 228).

Соч.: Труды / Исслед., словарь: С. Каухчишвили. Тбилиси, 1937. Т. 2; 1940. Т. 1 (на груз. яз.); «Книга двенадцати месяцев» Иоанна Петрици: Пролог / Ред.: Т. Кукава. Тбилиси, 1978 (на груз. яз.); Комментарий на «Первоосновы теологии» Прокла Диадоха // *Иоанн Петрици*. Труды / Исслед., словарь: С. Каухчишвили. Тбилиси, 1937. Т. 2 (на груз. яз.); То же [Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха] / Пер. с древнегруз. яз.: И. Панчава; предисл., коммент.: Г. Тевзадзе. Тбилиси, 1942. М., 1984. (Филос. наследство; 91); То же / Пер. на новогруз. яз.: Д. Меликишвили. Тбилиси, 1999 (на груз. яз.); То же [Kommentar zur «Elementatio theologica» des Proklos: Übers. aus dem Altgeorgischen] / Hrsg. L. Alexidze, L. Bergemann. Tbilisi; B.; Amst.; Phil., 2009; Лестница добродетелей / Ред.: И. Лолашвили. Тбилиси, 1968 (на груз. яз.); То же // *Tkachev E. Jean Petritsi, philosophe et théologien: «Étude comparative de l'Échelle des vertus» et du «Commentaire sur les «Éléments de Théologie» de Proclus»*: (Diss.). P., 2009. P. 88–163.

Пер.: *Немезий Эмесский*. О природе человека / Ред.: С. Горгадзе. Тбилиси, 1914 (на груз. яз.); *Прокл Диадох*. Первоосновы теологии // *Иоанн Петрици*. Труды / Исслед., словарь: С. Каухчишвили. Тбилиси, 1940. Т. 1 (на груз. яз.); *Procl. Elem. theol. 1963<sup>2</sup>; Аммоний сын Гермия*. Сочинения Аммония сына Гермия в груз. лит-ре / Ред.: Н. Кечагадзе, М. Рапава. Тбилиси, 1983 (на груз. яз.); *Иосиф Флавий*. Иудейские древности / Ред.: Н. Меликишвили. Тбилиси, 1987–1988. 2 т. (на груз. яз.). Ист.: *Иоселиани П.* Описание древностей города Тифлиса. Тбилиси, 1866. С. 153–155; *Brosset J.-M.* Études de chronologie technique. St.-Pb., 1868. P. 2–9; *Цагарели А.* Сведения о памятниках груз. письменности. СПб., 1886. Т. 1. Вып. 1. С. 61–62; 1894. Т. 1. Вып. 3. С. 158; *Успенский Ф. И.* Делопроизводство по обвинению Иоанна Итала в ереси // ИРАИК. 1897. Т. 2. С. 1–44; *Typicon de Grégoire Racourianos pour le monastère de Pétrizos (Bačkov) en Bulgarie* / Ed. L. Petit. St.-Pb., 1904; *Ioannes Italos*. Opuscula selecta I–III: De ylogismis. De arte dialectica. De arte rhetorica / Ed. G. Cereteli. Tphilisi, 1924–1926. [3 вып.]; *idem*. Quaestiones quodlibetales / Ed. P. Joannou. Eetal, 1956 (на греч. и нем. яз.); *он же*. Сочинения / Ред.: Г. Церетели. Тбилиси, 1966 (на греч. яз., пер. на новогруз. и рус. языки); *Абуладзе И.* Древнеарм. переводы с груз. языка периода Руставели // Собр. соч. Тифлис, 1938. Т. 3. С. 111–134 (на груз. яз.); *Akinean P. N.* Simeon von Plindzahank, und seine Ubersetzungen aus dem Georgischen. W., 1951. S. 267 (на арм. яз.; резюме на нем. яз.); *Typicon Gregorii Pacuriani* / Ed. M. Tarnichschvili. Louvain, 1954. 2 vol. (CSCO; 143–144. Iber. 3); *Gouillard J.* Le Synodikon de l'Orthodoxie. P., 1967; *Шанидзе А.* Груз. мон-рь в Болгарии и его Типикон. Тбилиси, 1971; *Иоанн Багратиони*. Калмасоба: Филос. часть / Ред.: Г. Дедабришвили. Тбилиси, 1974. С. 174–175 (на груз. яз.); *Габидзашвили Э.* Уложение Русс-Урбинского Собора. Тбилиси, 1978 (на груз. яз.); *Антоний I (Багратиони)*, *католикос-патриарх*. Спекали (Драгоценный камень) / Ред.: Г. Дедабришвили. Тбилиси, 1991 (на груз. яз.); *Распорядок царского двора* / Ред.: В. Дондуа, Д. Пурцеладзе. Тбилиси, 1991.







Лит.: *Бакрадзе Д.* История Грузии. Тбилиси, 1889. С. 236 (на груз. яз.); *Джанашивили М.* Груз. лит.-ра. Тбилиси, 1909. Т. 2 (на груз. яз.); *Март Н. Я.* Иоанн Петрициский, груз. неоплатоник XI–XII вв. // ЗВОРАО. 1909. Т. 19. Вып. 2/3. С. 53–113; *Такаишвили И.* Краткое сообщение о груз. писателях // Древности Грузии. Тбилиси, 1909. Т. 1. Вып. 3. С. 1–60 (на груз. яз.); *Кекелидзе К., прот.* Monumenta hagiographica georgica (Keimena). Тбилиси, 1918. Вып. 1. С. XXIV (на груз. яз.); *он же.* Лит. деятельность Иоанна Петрици // Прометей. Тбилиси, 1918. Вып. 1. С. 62–70 (на груз. яз.); *он же.* Др.-груз. лит. Тбилиси, 1980. Т. 1. С. 284–305 (на груз. яз.); *Горгадзе С.* Один из древнейших следов неоплатонической философии в груз. лит.-ре. Тифлис, 1923. С. 65–74 (на груз. яз.); *Кауцхчишвили С.* Georgica. Тбилиси, 1934–1967. Т. 1–7 (на груз. яз.); *он же.* Материал к изучению источников «Комментария» Иоанна Петрици // Вестник АН Груз. ССР. Тбилиси, 1941. Т. 2. Вып. 8. С. 755–760 (на груз. яз.); *он же.* Гелатская академия. Тбилиси, 1948 (на груз. яз.); *Беридзе В.* Давид Ректор – отрывок из «Лексикографа» С. Орбелиани // Тр. кафедры древнегруз. языка ТГУ. Тбилиси, 1936. Вып. 1. С. 324–325 (на груз. яз.); *Tarnnischvili M.* Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur. Vat., 1955; *Camelot P. Th.* La Théologie de l'image de Dieu // RSPHTh. 1956. Vol. 40. N 3. P. 443–447. 449–450; *Crouzel H.* Théologie de l'image de Dieu chez Origène. P., 1956. P. 104, 107, 110; *Хидашвили Ш.* Иоане Петрици. Тбилиси, 1956 (на груз. яз.); *Нуцубидзе Ш.* История груз. философии. Тбилиси, 1960 (на груз. яз.); *Меликишвили Д. Н.* Язык и стиль филос. трудов Иоанна Петрици: [АКД]. Тбилиси, 1967; *она же.* Об издании «Лествицы добродетелей» Иоанна Петрици // Мнатоби (Светоч). Тбилиси, 1970. Вып. 6. С. 175–182 (на груз. яз.); *она же.* Язык и стиль филос. трудов Иоанна Петрици. Тбилиси, 1975; *она же.* Иоанн Петрици и Иоанн Итал о двух творческих причинах // Вестник Кутаисского гос. ун-та. Кутаиси, 1995. Вып. 4. С. 170–176 (на груз. яз.); *eadem.* Die georgische Übersetzung der Antiquitates des Flavius Josephus // Internationales Josephus-Kolloquium, Brüssel 1998 / Hrsg. J. U. Kalms. Münster, 1999. S. 57–62; *она же.* Гелати – другие Афины, второй Иерусалим // Журнал Гелатской АН. Тбилиси, 2005. № 3. С. 5–16 (на груз. яз.); *Мурадян П.* Типикон Григория Бакуриана в греч. и груз. редакции: Рассмотрение вопроса // ИФЖ. 1968. № 1. С. 108–119 (на арм. яз.); *Куквава Т.* Мирозерение Иоанна Петрици. Тбилиси, 1971 (на груз. яз.); *Podskalsky G.* Nikolaus von Methone und die Proklorenaissance in Byzanz // OCP. 1976. Vol. 42. P. 509–523; *Tevadze G.* Aristoteles in Ioane Petrizis Kommentaren // Georgica. Jena, 1977. N 1. S. 51–60; *он же.* Иоанн Петрици и Николай Мефонский // Религия. Тбилиси, 1992. Вып. 3. С. 15–22 (на груз. яз.); *idem.* Die Kategorie der Subjektivität in Ioane Petrizis Kommentar des Proklos // Selbst, Singularität, Subjektivität: Vom Neuplatonismus zum deutschen Idealismus. Amst.; Phil., 2002. S. 131–154; *Лоллашвили И. А.* Неизвестные переводы Иоанна Петрици. Тбилиси, 1979 (на груз. яз.; то же, пер. на рус. яз.); *Панцхава И. Д.* Петрици. М., 1982; *Хидашели Ш.* История груз. философии. Тбилиси, 1988. С. 172 (на груз. яз.); *Харанаули А. В.* Методология использования источников в филос. трудах Прокла Диалоха и Иоанна Петрици: [АКД]. Тбилиси, 1990; *она же.* Энады (ένάδες) и монады (μονάδες) согласно

Иоанну Петрици // Вестник Кутаисского гос. ун-та. Кутаиси, 1995. Вып. 1. С. 140–151 (на груз. яз.); *eadem.* Die Bibel in den Kommentaren Ioane Petricis // Georgica. Jena, 1996. Bd. 19. S. 71–76; *Alexidze L.* Das Kapitel 129 der «Elemente der Theologie» des Proklos bei Ioane Petrizi // Georgica. Jena, 1994. Bd. 17. S. 47–53; *eadem.* Griechische Philosophie in den Kommentaren des Ioane Petrizi zur Elementatio theologica des Proklos // Oriens Chr. 1997. Bd. 81. S. 148–168; *она же.* Древнегруз. лит.-ра и богосл. вопросы – воля в представлении Иоанна Петрици // Там же. 2005. № 4/5/6. С. 38–45 (на груз. яз.); *она же.* Иоанн Петрици и антич. философия. Тбилиси, 2008 (на груз. яз.); *Челидзе Э.* Жизнь и деятельность Иоанна Петрици // Религия. Тбилиси, 1994. № 3/4/5. С. 113–126; 1995. № 1/2/3. С. 76–89 (на груз. яз.); *Гигинишвили Л.* Энада в философской системе Иоанна Петрици // Вестник Кутаисского гос. ун-та. Кутаиси, 1995. Вып. 4. С. 152–169 (на груз. яз.); *idem.* The Harmonisation of Neoplatonism and Christianity in the Gelati Monastic School // Annual of Medieval Studies of the Central European University. Bppest, 1994/1995. P. 124–139; *idem.* Soul in Ioane Petritsi's Ontology // OCP. 2000. Vol. 66. N 1. P. 119–146; *idem.* The One, the Limit and Infinitum in Philosophy of Ioane Petritsi // Phasis. Tbilisi, 2000. N 2/3. P. 141–146; *idem.* Ioane Petritsi: A Witness of Proclus' Works in the School of Pselus // Proclus et la théologie platonicienne: Actes du Colloque Intern. de Louvain (13–16 mai 1998). Leuven, 2000. P. 571–587; *idem.* The Doctrine of «Logos» and Intellect in the Philosophy of Ioane Petritsi // Origen and the Alexandrian Tradition: Papers of the 8<sup>th</sup> Intern. Origen Congress, Pisa, 27–31 Agosto 2001. Leuven, 2003. P. 1139–1148; *idem.* The Platonic Theology of Ioane Petritsi. Piscataway, 2007; *Brown G. M.* Notes on the Georgian Proclus // Le Musée. Louvain, 1999. Vol. 112. P. 73–78; *Günther H.-C.* Zu Ioane Petrizis Proklosübersetzung // Georgica. Jena, 1999. Bd. 22. S. 46–54; *idem.* Die Übersetzungen der Elementatio Theologica des Proklos und ihre Bedeutung für den Proklostext. Leiden; Boston, 2007; *Panava M.* К идентификации Амелахоса-Петрици // Мравалтави (Многоглав). Тбилиси, 1999. Вып. 18. С. 274–279 (на груз. яз.); *Rayfield D.* The Literature of Georgia: A History. Surrey, 2000<sup>2</sup>; *Bezardashvili K.* The Data Concerning Ioane Petritsi and Petritsoni (Bachkovo) Monastery // Caucasia. Tbilisi, 2003. N 6. P. 21–36; *Iremadze T.* Konzeptionen des Denkens im Neuplatonismus: Zur Rezeption der proklischen Philosophie im deutschen und georgischen Mittelalter. Amst.; Phil., 2004; *Tkachev E.* Jean Petritsi, philosophe et théologien: «Étude comparative de l'Échelle des vertus» et du «Commentaire sur les «Éléments de Théologie» de Proclus». (Diss.). P., 2009.

**Е. В. Ткачёв**

**ИОА́НН ПЛУСИ́ДИН** — см. *Иосиф*, еп. Мефонский.

**ИОА́НН ПО́СТНИК** [греч. Ἰωάννης ὁ Ἠστυεύτης] († кон. XI – нач. XII в.), прп. (дня пам. нет). Жил в правление визант. имп. *Алексея I Комнина* (1081–1118) и К-польского патриарха *Николая III Грамматика* (1084–1111), сведения о нем содержатся в Энкмии К-польского

патриарха *Каллиста I* (1350–1353; 1355–1363), восхваляющем монашеские добродетели этого подвижника и лишь кратко освещающем его биографию. И. П. происходил из Каппадокии из знатного рода синклитиков Иоалитов (ὁ Ἰοαλίτης), с молодости находился в числе придворных и затем занял пост протосинкрита (*Geizer*. 1886. S. 81, 83). Родители хотели женить И. П., но тот, желая целомудренной жизни, молил Бога избавить его от брака. По божественному промыслу его постигла болезнь и врачам пришлось удалить его детородные органы (*Ibid.* S. 68).

Сначала И. П. удалился на о-в Проконнес (ныне Мармара) в Мраморном м. (в Энкмии τοῦ Μαρμαρῶν νήσου), где подвизался в пустынном месте (*Ibid.* S. 71) и вел особо строгую аскетическую жизнь, подражая своему небесному покровителю Иоанну Предтече. Постепенно к И. П., обладавшему даром красноречия, стали собираться ученики.

Впосл. И. П. переселился в расположенный в квартале Петра (в сев.-зап. части К-поля) мон-рь св. Иоанна Предтечи, основанный в кон. V в. егип. подвижником *Варом*. *Иоанн Мавропод* был монахом этой обители, до того как стал митрополитом Евхаитским (ок. 1050–1075 или 1081). И. П. передал все имущество мон-рю св. Иоанна Предтечи и стал его игуменом. Он построил величественный храм, кельи, трапезную, поварню, пекарню, богадельню и ограду, за что его стали именовать 2-м ктитором этого мон-ря (*Ibid.* S. 84–85).

И. П. составил монастырский устав (*Ambros*. гр. 270, нач. XIV в.), к-рый до сих пор остается неопубликованным. Из этого документа следует, что мон-рь св. Иоанна Предтечи в Петре находился под покровительством Анны Далассины, матери имп. Алексея I.

О мощах И. П. сохранились сведения в сочинениях рус. паломников. Стефан Новгородец (1348–1349) сообщает о хранящейся в монастыре Петра окованной золотом и украшенной драгоценными камнями руке Иоанна Ктитора, построившего соборную церковь этого мон-ря (*Majesca G. P.* Russian Travellers to Constantinople in the 14<sup>th</sup> and 15<sup>th</sup> Cent. Wash., 1984. P. 45). Об этой реликвии упоминают также Игнатий Смолянин (1396–1402) и дьяк Александр (1394–1395) (*Ibid.* P. 95, 163).



Ист.: BHG, N 892; *Gelzer H. Kallistos' Enkoption auf Johannes Nesteutes // ZWTh. 1886. Bd. 29. S. 64–89.*

Лит.: *Janin. Églises et monastères. P. 421–429; Talbot J. A. M. Petra Monastery // ODB. Vol. 3. P. 1643.*

Э. П. А.

**ИОА́НН ПО́СТНИК** [итал. Giovanni il Digiunatore, Jeiunio] (X в.), прп. Калабрийский (пам. визант. 25 авг.; пам. зап. 25(28) мая, 23 авг.). И. П. происходил из г. Джераче (Калабрия). Принял монашеский постриг в греч. мон-ре Сан-Филиппо д'Арджиро недалеко от города, а затем удалился в горы, где жил в уединении, скрываясь в пещере. Святой прославился аскетическими подвигами, в особенности строжайшим постом, за что и получил прозвание Постник. В совр. Италии обычно именуется просто San Jeiunio (св. Постник). Ему приписывалась способность повелевать огнем, он обладал даром исцеления от ожогов. И. П. скончался ок. 1000 г. Гора, на к-рой он подвизался, была названа в его честь, в норманнскую эпоху здесь был воздвигнут мон-рь, посвященный И. П. Наибольшего расцвета обитель достигла в конце средневековья. Ныне И. П. является одним из 3 святых покровителей Джераче, неподалеку от города сохранилась пещера, в к-рой он жил, где раз в год, 23 авг., совершается православная литургия.

Лит.: *Russo F. Ieiunio // BiblSS. Vol. 7. Col. 648; Aubert R. Jean le Jeûneur // DHGE. T. 27. Col. 168–169; D'Agostino E. Da Locri a Gerace: Storia di una diocesi della Calabria bizantina dalle origini al 1480. Soveria Mannelli, 2004. P. 98, 141, 144, 158–159; Teti V. Il senso dei luoghi: Memoria e storia dei paesi abbandonati. R., 2004. P. 525.*

**ИОА́НН ПРЕДТЕ́ЧА** [Иоанн Креститель; греч. Ἰωάννης ὁ Πρόδρομος], крестивший Иисуса Христа, последний ветхозаветный пророк, открывший избранному народу Иисуса Христа как Мессию-Спасителя (пам. 24 июня – Рождество Иоанна Предтечи, 29 авг. – Усекновение главы Иоанна Предтечи, 23 сент. – Зачатие Иоанна Предтечи, 7 янв. – Собор Иоанна Предтечи, 24 февр. и 25 мая – Обретения честной главы Иоанна Предтечи, 12 окт. – Перенесение десницы Иоанна Предтечи с Мальты в Гатчину).

**Имя.** В наиболее ранних исторических свидетельствах И. П. назван либо Иоанном, либо Иоанном Крестителем. Именование Креститель

(ὁ βαπτιστής, букв. – Погружатель [в воду для ритуального очищения]) связано не только с тем, что И. П. крестил Господа Иисуса, но и с его необычной для иудейства дохрист. эпохи практикой посредничества при ритуальном омовении (погружении в воду) (ср.: у Иосифа Флавия: Ἰωάν-



Св. Иоанн Предтеча.  
Икона. XVI в.  
(РязХМ)

νου τοῦ ἐπικαλουμένου βαπτιστοῦ – *Ios. Flav. Antiq. XVIII 5. 2 (116)*). В Евангелиях это наименование представлено в 2 формах – имени существительного (βαπτιστής) (12 раз в синоптических Евангелиях – Мф 3. 1; 11. 11, 12; 14. 2, 8; 16. 14; 17. 13; Мк 6. 25; 8. 28; Лк 7. 20, 33; 9. 19) и причастия активного залога в атрибутивной позиции (βαπτίζων) (Мк 1. 4 (в тех рукописях, где артикль перед причастием опускается, выражение можно понимать как составное сказуемое); 6. 14, 24 (в этих 2 случаях в ряде древних рукописей форма исправлена на βαπτιστής); Ин 1. 28; 3. 23). Исследователи, признающие существование источника Q (см. ст. *Евангелие*), отмечают отсутствие в нем к.-л. др. эпитета у И. П.

Само по себе именование Креститель уникально как для греческой, так и для иудейской традиции: помимо И. П. оно больше никому не принадлежало. Даже Иосиф Флавий, описывая очистительный обряд у др. пророка-проповедника Банна, использовал форму от глагола λούω (омывать), а не от βάπτω/βαπτίζω (погружать) (*Ios. Flav. Vita. II 11*; ср. то же по ессеям: *Idem. De bell. II*



Крещение Господие.  
Миниатюра  
из Трапезундского  
арм. Евангелия. XI в. (?)  
(Venez. Mechit. 1400. Fol. 12)

8. 5). Если предположить, что именование Креститель первоначально возникло на евр. или на арм. языке, то в основе его лежит корень *ʔbl* – макать, окунать (4 Цар 5. 14; МТ – 2 Цар 5. 14); правда, появившиеся позже секты, к-рые считали И. П. своим основателем, использовали для обозначения своего обряда омовения название, производное от глагола *šbʿ* – погружать, замачивать.

Предтечей И. П. стали называть только со II в., поскольку в Евр 6. 20 это определение прилагается ко Спасителю. Впервые по отношению к И. П. его, вероятно, систематически использовал гностик Гераклеон в толковании на Евангелие от Иоанна (см.: *Orig. In Ioan. comm. VI 39. 197 // PG. 14. Col. 268*).

В средневек. фольклорной традиции к И. П. прилагались и иные прозвания (напр., у слав. народов: Купала, Постник, Травник, Головосек, Игритель и др.).

**Жизнь и служение. Источники.** Повествования о жизни и служении И. П. содержатся в целом ряде источников: в 4 канонических Евангелиях, в кн. Деяния св. апостолов, у Иосифа Флавия, в раннехрист. апокрифах. Наиболее древними и аутентичными в совр. науке признаются свидетельства евангелистов-синоптиков и независимое от них свидетельство Иосифа Флавия. По мнению ряда ученых, близкие по тексту свидетельства Матфея и Луки (Мф 3. 7–12 и Лк 3. 7–9, 15–18; Мф 11. 2–19; Лк 7. 18–35), вероятно, имеют общий источник. Поскольку эти сведения не содержат аллюзий на служение Иисуса Христа, этот источник



может происходить из круга И. П. Те данные Матфея и Луки, к-рые имеют параллели в Евангелии от Марка, по-видимому, восходят к иному источнику и содержат не только рассказ о жизни И. П., но и христ. осмысление его служения. Текст из Лк 1, к-рый рассматривался (напр., Р. Бульгманом: *Bultmann*. 1921) как восходящий к источнику из круга учеников И. П., в совр. библейской критике считается исключительно христианским (*Meier*. 1994).

Свидетельство Иосифа Флавия относится к кон. I в. Однако оно независимо от евангельской традиции (рассказ об И. П. не только отличается от повествований евангелистов в важных деталях, но и не связан с рассказом Флавия об Иисусе Христе). В то же время сообщение Флавия в нек-рой степени тенденциозно, ориентировано на рим. аудиторию и представляет И. П. похожим скорее на греч. философов, чем на иудейских пророков. Кроме того, невозможно установить источник сведений Иосифа Флавия (во всяком случае он вряд ли происходит из круга учеников И. П.). Тем не менее уже Ориген ссылался на него для подтверждения исторической достоверности евангельской традиции (*Orig. Contr. Cels.* 1. 47; ср.: *Euseb. Hist. eccl.* I 11. 4–6). В XX в. внимание ученых привлекла слав. версия «Иудейской войны», к-рая значительно отли-

ную проблему составляют сведения об И. П., связанные с почитавшими его сектами (прежде всего с мандеями). В целом большинство апокрифических (а также нехрист.) памят-



Рождество св. Иоанна Предтечи.  
Икона. 30-е гг. XVI в. (НГОМЗ)

ников вторичны и зависят от евангельской традиции.

**Происхождение, детство и начало служения.** Согласно Евангелию от Луки, И. П. род. в семье праведного свящ. *Захарии*, к-рый принадлежал к чреде Авиевой (8-й из 24) (более поздняя традиция изображает Захарию как первосвященника). Матерью И. П. была прав. *Елисавета*, происходившая из рода Ааронова (Лк 1. 5). Родители были преклонного возраста и не имели детей. Рождение И. П. было предсказано арх. Гавриилом, явившимся Захарии во

Место рождения  
св. Иоанна Предтечи в мон-ре  
Рождества св. Иоанна  
Предтечи в Айн-Кареме

время его служения в храме. Захария, усомнившийся в истинности пророчества, онемел (Лк 1. 22) до момента наречения имени новорожденному младенцу (Лк 1. 63, 64).

И. П. род. в городе Иудином (Лк 1. 39) (возможно, совр. *Айн-Карем*). Как раннехрист. писатели, так и ученые Нового времени неоднократно пытались на основе евангельских свидетельств вычислить точную дату рождения И. П. Существует 2 основных подхода к этой проблеме. Одни исследователи принимают во

внимание те данные, к-рые относятся к Рождеству Христову, и экстраполируют их на И. П. Другие учитывают сведения, относящиеся только к И. П., в частности используют указание на начало 8-й чреды в храмовом служении. Если чреды сменяли друг друга непрерывно независимо от начала нового года по иудейскому календарю, то зачатие И. П. могло произойти приблизительно 22 мая 7 г. до Р. Х., а рождество — в нач. авг. 6 г. до Р. Х. (*Lewin*. 1865). Если же отсчет чред каждый раз начинался заново с началом нового года (1 тисри), зачатие И. П. пришлось на 17 хешвана (10 нояб.) (*Beckwith*. 1977).



Встреча Марии и Елисаветы.  
Роспись апсиды в приделе  
праведных Иоакима и Анны  
собора Св. Софии в Киеве. 40-е гг. XI в.

Если брать за точку отсчета дату падения Иерусалима (9 ава), к-рое, согласно источникам, пришлось на следующий день после субботы, и начало служения 1-й чреды, то зачатие И. П. выпадает на 7 нисана (7 апр.) или на 28 элула (22 сент.) (*Finegan*. 1998. P. 276–277).

Евангелист Лука также сообщает, что Мать Иисуса Христа приходилась родственницей (συγγενίς) прав. Елисавете (Лк 1. 36). Однако, в какой именно степени родства они состояли, из этих сведений непонятно (уточнение дает только поздняя традиция: Никифор Каллист со ссылкой на сщмч. Ипполита Римского писал, что Соби, мать Елисаветы, была родной сестрой прав. Анны, матери Пресв. Богородицы — *Niceph. Callist. Hist. eccl.* II 3 // PG. 145. Col. 760).

Хотя в Лк 1. 41 говорится о том, что младенец И. П. «взыграл» во



чается от греческой. И. П. в ней ни разу не называется по имени, но явно подразумевается в 2 эпизодах. Степень их историчности является предметом дискуссий.

Деяния св. апостолов содержат важную информацию об «Иоанновом крещении» и об учениках И. П., а также дают представление о ключевой роли И. П. в Свящ. истории и служении Иисуса Христа. Отдель-



чреве матери при приближении Пресв. Девы, носившей в Себе Спасителя, из дальнейшего повествования неясно, общался ли И. П. с Иисусом Христом до крещения Его на Иордане. Др. евангелисты расходятся во мнениях: Мф 3. 14–15 намекает на то, что И. П. знал Иисуса Христа прежде Сошествия на Него Св. Духа как безгрешного Мессию, тогда как в Ин 1. 31, 33 И. П. прямо свидетельствует, что не знал Его.

Сведения о детстве И. П. заканчиваются указанием евангелиста Луки на то, что на 8-й день он был обрезан (Лк 1. 59). Дальше говорится, что «младенец же возрастал и укреплялся духом, и был в пустынях до



Принесение младенца Иоанна во храм. Роспись капеллы замка Гунди в Потпи, Ареццо, Италия. Нач. XIII в.

дня явления своего Израилю» (Лк 1. 80). Каким образом И. П. оказался в пустыне и что случилось с его родителями (осиротел ли он), евангелисты не сообщают. Апокрифическая традиция связывает пребывание И. П. в пустыне с приказом царя Ирода об избииении *Вифлеемских младенцев*, а научные реконструкции жизни пророка — с сектой ессеев (Geyser. 1956), о к-рых было известно, что они принимали сирот на воспитание в свою общину (Ios. Flav. De bell. II 8. 2 (12)). Тем не менее стих Лк 1. 80 может быть интерпретирован как лит. переход от повествования о детстве И. П. к рассказу о начале его служения, а следов., не может привлекаться в качестве исто-

рического источника о попадании И. П. в пустыню уже в детстве.

Все евангелисты, кроме Луки, начинают рассказ об И. П. с его проповеди и жизни в пустыне (Мк 1. 4; Мф 3. 1), не сообщая ничего о его происхождении и детстве. Согласно Луке, И. П. начал проповедовать в 15-й год правления имп. Тиберия (28/29 г.) (Лк 3. 1). У евангелиста Матфея рассказ об И. П. следует сразу же за упоминанием о смерти Ирода Великого и о правлении Архелая в Иудее (4 г. до Р. Х.— 6 г. по Р. Х.).

**Место служения.** Евангелисты-синоптики говорят о том, что служение И. П. было в «пустыне Иудейской» (Мф 3. 1) и возле Иордана (Мф 3. 5–6; Мк 1. 5). Эти обстоятельства напоминают прор. Илию, к-рый жил как возле Иордана (3 Цар 17. 3–5), так и в пустыне (3 Цар 19. 4). В ВЗ выражение «пустыня Иудина» (см., напр.: Суд 1. 16; ср.: Пс 62. 1) относится к территории возле Мертвого м. (та местность, где во времена И. П. располагалось в т. ч. и поселение кумранитов). Однако присутствие мытарей (в данном слу-



Ангел ведет младенца Иоанна в пустыню. Роспись жертвенника Успенского собора во Владимире. 1408 г.

чае, возможно, сборщиков таможенных пошлин, а не податей) и солдат (Лк 3. 12–14) более естественно в пограничной зоне. В таком случае И. П. мог проповедовать на границе между Иудеей (к-рой в то время управлял рим. префект) и Переей

(принадлежавшей тетрарху Ироду Антипе). На Перею как на место служения И. П., видимо, указывает и Иосиф Флавий (опираясь на его данные, можно также предположить, что И. П. проповедовал на границе с Nabateyским царством). Нек-рые ученые полагают, что И. П. находился в Перее на вост. берегу Иордана в том самом месте, где евреи во главе с Иисусом Навином вошли в землю обетованную (Stegemann. 1999).

Евангелист Иоанн указывает в качестве места проповеди И. П. *Вифавару* (Ин 1. 28) (в ранних рукописях указывается *Вифания*), а позже сообщает, что он крестил в Еноне близ Салима, потому что «там было много воды» (Ин 3. 23). Последний мог располагаться как в Самарии, так и в Десятиградии.

Евангелисты Матфей и Марк особое внимание уделяют *одежде и образу жизни* И. П. Он носил «одежду из верблюжьего волоса и пояс кожаный на чреслах своих» и питался акридами и диким медом (см.: Мф 3. 4; Мк 1. 6). Это описание скорее всего указывает на его пророческое служение или отсылает к образу прор. Илии, о к-ром в 4 Цар 1. 8 говорится, что он был «весь в волосах и кожаным поясом подпоясан по чреслам своим». Однако слова *ba'al sé'ar* в евр. оригинале текста могут пониматься двояко: у Илии были длинные волосы, или он носил власяницу (ср.: Зах 13. 4).

Евангелисты по-разному расставляют акценты, упоминая о том, чем питался И. П. Сообщение Матфея можно понять так, что И. П. ел только акриды и мед (ή δὲ τροφή ἦν αὐτοῦ ἀκρίδες καὶ μέλι ἄγριον); слова Марка (ἔσθίων ἀκρίδας καὶ μέλι ἄγριον) указывают скорее на то, что И. П. ел такую пищу наряду с другой как нечто обычное. Если И. П. питался только акридами (большинство ученых полагают, что под акридами имеется в виду пустынная саранча (лат. schistocerca gregaria) или семейство acrididae в целом) и диким медом, то такой образ жизни действительно является крайне аскетичным: с т. зр. совр. медицины такая пища позволяет вести активный образ жизни лишь в течение небольшого периода времени (Kelhoffer. 2005). Известно, что не только в древности, но и теперь народы (особенно кочевые), обитающие в этом регионе или в регионах с похожими климатическими условиями, упо-





Св. Иоанн Предтеча.  
Роспись ц. Панагии Ангелоктисты  
в Кути, Кипр. XIII в.

требляют в пищу саранчу (обычно жареную или подкопченную). По свидетельству блж. Иеронима, в его время у палестинских монахов был обычай есть саранчу в подражание И. П. (*Hieron. Adv. Iovin. 2. 7*). В законе Моисеевом отношение к саранче двойное: с одной стороны, запрещается употребление в пищу всех «крылатых пресмыкающихся» (Втор 14. 19), с другой — сделано исключение для саранчи (Лев 11. 20–23). Источники эпохи Второго храма подтверждают, что мн. иудеи употребляли в пищу акриды, приготовленные особым способом (см.: *Ep. Arist. ad Philocr. 144–146; Philo. Leg. all. II 105*). Однако евангелисты, упоминая об акридах, не делают акцента на том, что И. П. специально избрал их и употреблял в пищу особым образом, чтобы следовать закону Моисееву. Скорее всего для современников И. П. его образ питания не был столь удивительным (даже для римлян, к-рые считали такое питание свойственным только вост. народам).

Исследователи стали искать иные объяснения слов евангелистов. Так, М. Дибелиус считал, что евангелист Марк, говоря об акридах, хотел подчеркнуть, что И. П. является не просто проповедником, но пророком и подвижником (*Dibelius. 1911*). По мнению Э. Ломайера, т. о. еван-

гелисты акцентировали внимание аудитории на пребывании И. П. в пустыне (*Lohmeyer. 1932*). Но для современников само по себе употребление саранчи в пищу не было узнаваемым атрибутом образа пророка.

Со II в. в христ. традиции появляются попытки либо толковать акриды как растительную пищу, либо вообще устранить их из текста Евангелий. Согласно свт. Епифанию Кипрскому, эвиониты в своем Евангелии заменили акриды медовыми лепешками (*ἐγκρίδι ἐν μέλιτι*), к-рые по вкусу напоминали лепешки с елеем (*Eph. Adv. haer. XXX 13. 4–5*). Очевидно, их целью было связать с пребыванием И. П. в пустыне ветхозаветный образ манны (ср.: Исх 16. 31; Числ 11. 8). Вегетарианская тенденция энкратитов проявилась и в *Диатессароне* Татиана, к-рый заменил акриды молоком (возможно, желая пребывания И. П. в пустыне соотносить с достижением земли обетованной, к-рая в Пятикнижии называется землей, где «течет молоко и мед» (Исх 3. 8)). У некоторых св. отцов встречается опровержение того, что И. П. вкушал насекомых. Так, прп. Исидор Пелусиот утверждал: И. П. питался сучками или корешками растений (*ἀκρέμονες βοτάνων*) (*Isid. Pel.*

пытались объяснить рацион И. П. тем, что в рукописной традиции это место в тексте было повреждено. Так, утверждали, будто изначально речь шла о корнях и диких плодах (*ρίζας καὶ καρπὸν ἄγριον*) или о плодовых деревьях (*ἀκρόδρυα*) (*Kelhofer. 2005. P. 19–21*).

Св. отцы, используя аллегорический метод, связывали акриды с идеей устремленности И. П. к небу (по-скольку саранча имеет крылья) и возвышенности его проповеди, а дикий мед — со сладостью его слов (см., напр.: *Cyr. Hieros. Catech. III 6 // PG. 33. Col. 433–436*).

Некоторые ученые пытались отыскать параллели образу жизни И. П. в лит-ре того времени. Наиболее близким оказался образ жизни некоторых греч. философов (пифагорейцев и кириков), иудейского проповедника Банна и *Иакова*, брата Господня (*Windisch. 1933*). В эллинистическом контексте питание акридами может объясняться стремлением к максимально естественному, природному образу жизни, без излишних потребностей, мешающих достижению блага. В иудейской традиции более значимым могло быть желание полагаться только на Бога и на ту пищу, к-рую Он дает (ср. о прор. Илии в 3 Цар 17. 4), или стремление избежать осквернения языческой пищей (напр., Иуда Мак-



Проповедь  
св. Иоанна Предтечи.  
Миниатура из Митологии  
Василия II, 1-я четв. XI в.  
(*Vat. gr. 1613. P. 300*)

*Ep. 132 // PG. 78. Col. 269*). В сир. христ. традиции, начиная с трудов *Иакова Саругского* (451/2 — нояб. 521), было распространено представление о том, что И. П. питался травами и корнями, а не саранчой (*Brock S. The Baptist's Diet in Syriac Sources // Oriens Chr. 1970. Bd. 54. S. 113–124*). Позднее в средневеков. сир. языке у использованного в Пешитте для слова «акриды» термина *ܡܚܨܝܢ* (Мф 3. 4) появляется др. значение — «пастернак полевой» (*pastinaca agrestis*) (*Thesaurus Syriacus / Ed. R. P. Smith. Hildesheim; N. Y., 1981. Col. 3649*). В XX в. ряд ученых

кавей «удалился в пустыню и жил со своими приверженцами в горах по подобию зверей, питаясь травами, чтобы не сделаться причастным осквернения» — 2 Макк 5. 27).

В др. местах евангелисты иначе характеризуют рацион И. П. Напр., в синоптических Евангелиях говорится, что пост его учеников (к-рому он их научил) похож на пост фарисеев, т. е. согласуется с законом Моисеевым (Мф 9. 14; Мк 2. 18; Лк 5. 33). Правда, данный отрывок лишь косвенно относится к И. П. у Матфея и у Луки также встречается логия, происходящая, вероятно, из общего источника: «...пришел Иоанн, ни ест, ни пьет» (Мф 11. 18; в Лк 7.



33 с уточнением — «пришел Иоанн Креститель: ни хлеба не ест, ни вина не пьет»). Но она не уточняет рацион И. П., лишь противопоставляя его рациону Иисуса Христа, Который принимал участие в трапезах «с мытарями и грешниками» (Мф 9. 11). В Лк 1. 15 арх. Гавриил предрекает, что И. П. «не будет пить вина и сикера», что, вероятно, указывает на его назорейство (ср.: Числ 6. 2–21; Суд 13. 4–7). Хотя назорейский обет принимался на ограниченное время, в ВЗ есть примеры пожизненного обета (1 Цар 1. 11). Возможно, что отказ от вина был связан с необходимостью соблюдения ветхозаветными священниками особой ритуальной чистоты перед служением в храме (ср.: Лев 10. 9).

Наибольшее число ученых связывают рацион И. П. с практикой секты ессеев (Davies. 1983). Об их аскетическом образе жизни и питании



Кто сильнее его самого настолько, что И. П. не может быть у Него даже

*Деисус.  
Фрагмент крышки  
реликвария. XI в.  
(Музей Бенаки, Афины)*

покаяние ввиду приближения Царства Небесного (Мф 3. 2; по сути тоже, что говорил потом и Сам Христос — Мф 4. 17).

Важной составляющей проповеди И. П. было и возвешение прихода Сильнейшего (ὁ ἰσχυρότερός μου). Эти слова И. П. присутствуют во всех 4 Евангелиях и в Деяниях св. апостолов, объединяя разные варианты передачи традиции внутри НЗ

службой (развязать ремень обуви или понести ее). Если даже считать слова об обуви допустимым антропоморфизмом (аналогов именно этому образу в ВЗ нет), невозможно объяснить, исходя из этой теории, почему И. П. избрал такой способ именованья Бога (ведь и так очевидно, что Бог сильнее всех Своих творений).

В качестве альтернативы наreshивается образ грядущего Мессии, но в ту эпоху эсхатологические ожидания иудеев варьировались: одни ожидали прихода Мессии из рода Давидова (нового истинного царя), другие — истинного первосвященника (из рода Аарона, потомка Садока), третьи — одного из тех, кто



*Проповедь св. Иоанна Предтечи.  
Роспись собора св. Апостолов (Старая Митрополия) в Веррии. XIV в.*

сообщают источники, напр. Филон Александрийский (см.: Euseb. Praer. evang. VIII 11. 8 // PG. 21. Col. 641–644). В «Дамасском документе» и Храмовом свитке прямо говорится, что акриды дозволено употреблять в пищу членам общины (CD 12. 12–15; 11Q19 48. 3–5). Однако практика ессеев в этом отношении не выходит за рамки галахических норм обычных иудеев (их отношение к елею и тканям для одежды указывает на то, что священнические правила ритуальной чистоты распространялись и на членов общины).

**Содержание проповеди.** Согласно Евангелиям, И. П. проповедовал «крещение покаяния для прощания грехов» (Мк 1. 4; Лк 3. 3). О «крещении покаяния» как об основном содержании проповеди И. П. говорится и в Деяниях св. апостолов (Деян 13. 24; 19. 4). Евангелист Матфей уточняет, что И. П. проповедовал

(Мф 3. 11; Мк 1. 7–8; Лк 3. 16; Ин 1. 26–27, 33; Деян 13. 25). Поскольку в посл. в христ. традиции это именование не использовалось, можно утверждать, что он восходит непосредственно к И. П. (хотя Иосиф Флавий ничего подобного о его проповеди не сообщает; у Флавия был повод не вдаваться в детали проповеди И. П., чтобы не вызвать негативной реакции у рим. аудитории, не приемлющей эсхатологических верований иудеев). Совр. исследователи, размышляя о значении слова «Сильнейший» для И. П. до того момента, как он узнал Мессию в Иисусе, предлагают неск. вариантов его истолкования.

В свете ветхозаветных пророчеств о Дне Господнем мн. экзегеты видят в его словах указание на скорое явление Самого Бога (Hughes. 1972; Volon. 2002. P. 119). Однако И. П. говорил не просто о Сильнейшем, а о Том,



*Св. Иоанн Предтеча.  
Роспись кафоликона мон-ря Оснос Лукас.  
30-е – 40-е гг. XI в.*

в ВЗ чудесным образом был избавлен от общей для всех участи сошествия в шеол (т. е. Еноха, Моисея и Или), или того, кто объединил в себе разные черты (царя-священника Мелхиседека, образ загадочного Сына человеческого, к-рого упом. прор. Даниил или того, о ком сказано в 1 Енох 37–71).

Сложность интерпретации связана с тем, что образ Сильнейшего, с одной стороны, явно антропоморфный,



с другой — Он обладает властью, в ВЗ принадлежащей только Богу (ниспослание Св. Духа и очищение от грехов). В полной мере этим критериям соответствует только образ Сына человеческого (*Luz.* 2007. P. 138). Дееписатель приводит слова ап. Павла, что И. П. учил веровать «в Грядущего по нем, то есть во Христа Иисуса» (Деян 19. 4). Возможно, последовавшие за арестом сомнения И. П. (или только его учеников) относительно мессианства Иисуса можно объяснить тем, что И. П. не имел полного откровения, каким будет Мессия. Во всяком случае И. П., вероятно, ожидал от Мессии немедленного начала эсхатологического Суда.

Согласно евангелисту Луке, в притче, рассказанной Спасителем в связи со спором о вселезевуле, Сам Иисус отнес к Себе именование «сильнейший» (Лк 11. 22; у др. синоптиков этого слова нет, но смысл притчи тот же: Мф 12. 29; Мк 3. 27). Вероятно, за этим образом стоят пророчества Исаии о «сильном», к-рый отнимет добычу у тирана и спасет сынов Израилевых (см.: Ис 49. 25; ср.: Ис 53. 12).

О крещении «Духом Святым и огнем» говорится в Мф 3. 11 и Лк 3. 16, тогда как в Мк 1. 8 и Ин 1. 33 сообщается лишь о крещении «Духом Святым». На протяжении XX в. ученые спорили о том, какой вариант фразы является оригинальным, а какой содержит христ. интерполяции. В наст. время признается, что оба варианта могут считаться достоверными. Как образ крещения Св. Духом, так и образ крещения огнем имеют аналоги в предшествующей иудейской традиции (*Webb.* 1991). Очевидно, за ними стоят пророчества о Дне Господнем, во время к-рого произойдут наказание и очищение огнем (Ис 13. 9; Иоил 2. 3; Зах 12. 6; 13. 9; Мал 4. 1), к-рый означает ярость Божию (Плач 2. 4) или просто является одной из метафор для выражения действия Бога (см., напр.: Втор 4. 24, 36; 9. 3; Дан 7. 9–10; ср.: 1 Енох 14. 19). Пророки говорят также об излиянии Духа в последние дни (Ис 32. 15; 44. 3; Иез 11. 19; 36. 26–28; 37. 14; 39. 29; Иоил 2. 28; Зах 12. 10) и об эсхатологическом очищении водой, к-рая связана с этим Духом (Зах 13. 1; Иез 36. 25).

Выражение «Духом Святым и огнем» может быть интерпретировано и как гендиадис (фигура речи, в к-рой понятия выражены 2 именами суще-



«Стоит среди вас Некто...»  
Проповедь св. Иоанна Предтечи  
об Иисусе Христе. Миниатюра  
из «Слова похвального на Зачатие  
св. Иоанна Предтечи». Сер. XVI в.  
(РГБ. Ф. 98. № 1844. Л. 163)

ствительными, одно из них употреблено вместо имени прилагательного), особенно с учетом гипотезы семит. оригинала Евангелий. В этом случае пророчество можно интерпретировать как крещение «огненным духом» или «духовным огнем». Образ деревьев, к-рые будут срублены Сильнейшим (Мф 3. 10; Лк 3. 9), также восходит к ветхозаветным пророкам (Ис 6. 13; 10. 33; Иез 15.



Св. Иоанн Предтеча  
получает дар пророчества.  
Клеймо иконы «Св. Иоанн Предтеча  
Ангел пустыни, с житием». Сер. XVI в.  
(ЯМЗ)

6–7; Дан 4. 14). При этом ряд исследователей подчеркивают, что И. П. проповедовал не конец света, а прямое вмешательство Бога в историю, подобное тем вмешательствам, к-рые

описываются в ВЗ (напр., в повествованиях об исходе из Египта), благодаря чему исполнятся обетования, данные праотцам (*Webb.* 1991).

Исследователи отмечают близость эсхатологии И. П. к кумранской (ср.: 1Q28b V 20–29; 4Q174 I 11–13; 4Q164; 11Q 13 II 4–20). Особенно четко связь ожидаемого эсхатологического очищения Духом с огнем и водой прослеживается в 1QS 4. 18b–23. Однако подобные учения вполне могли разделяться и др. иудейскими группами. Специфического для кумранитов дуализма у И. П. нет.

Большое значение в проповеди И. П. имело также ветхозаветное учение о «пути Господнем» (многokrato упом. у пророков как «путь праведности», «прямой путь», «путь исполнения заповедей», «путь мира» и т. п.; см. о «пути Господнем» в связи с учеником И. П. в Деян 18. 25; в Мф 21. 32 говорится, что И. П. пришел «путем праведности»; в пророчестве в Лк 1. 79 об И. П. сказано, что он направит народ на «путь мира»).

Все евангелисты свидетельствуют, что И. П. начал служение с «приготовления пути», как сказано в книгах пророков Исаии и Малахии (Ис 40. 3; Мал 3. 1; ср.: Мф 3. 3; Мк 1. 2–3; Лк 1. 76; 3. 4; 7. 27; Ин 1. 23). При этом «приготовление пути» понималось не как то, что должен делать только И. П. при пассивном ожидании Мессии Израилем, а как усердное исполнение заповедей и стремление к праведности всего избранного народа (ср.: Ис 26. 7: «путь праведника прям»). Вероятно, с этим связаны вопросы («что нам делать?»), которые задавали И. П. разные лица (см.: Лк 3. 10–14). В этом отношении учение И. П. сближается с учением кумранитов, для к-рых образ «пути Господня» («пути Правды») имел огромное значение и в текстах к-рых он детально раскрывается (1QS III 18 – IV 26; см. также: 4Q473). Однако цитата Ис 40. 3 в Евангелиях приводится в версии, близкой к версии LXX, что может являться признаком христианской интерпретации служения И. П. или представляет собой несколько отредактированный вариант слов И. П.; в 1QS VIII 12–16 и IX 19–20 цитата близка к МТ.

**Аудитория.** Согласно евангелистам, к И. П. приходили креститься жители Иерусалима, Иуден и района Иордана (Мф 3. 5; ср.: Мк 1. 5; Лк 3. 7–14, 21). Матфей называет среди



последователей И. П. обратившихся мытарей и блудниц (Мф 21. 32), тогда как пришедшие к нему фарисеи и саддукеи, видимо, не были им крещены (Мф 3. 7). Все эти группы имели большое значение и в земном служении Иисуса Христа (Он также использовал образ «порождений ехидны» — Мф 12. 34; 23. 33). Поэтому совр. исследователи, учитывая, что только Матфей связывает фарисеев и саддукеев с И. П., сомневаются в историчности его свидетельства. Лука говорит, что за наставлениями к нему приходили мытари и воины (Лк 3. 12–14). Поскольку эти данные также уникальны, а образы мытарей и воинов имеют для Луки большое богословское значение, их историческая достоверность находится под вопросом.

Экзегеты расходятся во мнениях, крестил ли И. П. язычников. Прямых указаний на это нет. Иосиф Флавий писал, что он проповедовал только иудеям. Однако некоторые толкователи интерпретируют образ камней в Мф 3. 9 и Лк 3. 8, из которых Бог может воздвигнуть детей Аврааму, как символическое указание на язычников. По мнению других, в этих стихах присутствует аллюзия на события, связанные с переходом евреев



Крещение св. Иоанном Предтечей иудеев. Штывый фрагмент покрыва на алтарь баптистерия Сан-Джованни. 1466–1488 гг. (Музей собора Санта-Мария дель Фьоре во Флоренции)

через Иордан и вхождением в землю обетованную (ср.: Нав 4. 21–22; Втор 27. 4), или подразумеваются те камни, которые упомянуты в истории об Илии (3 Цар 18. 31) (подробный разбор дискуссий см.: Webb. 1991). В любом случае эта логия отсылает к темам богоизбранности народа и его завета с Богом, а значит, и служение И. П. было ориентировано прежде всего на иудеев, от к-рых он требовал не просто покаяния за нарушение отдельных заповедей, но признания того, что завет с Богом разрушен из-за грехов народа.

**Ученики.** Хотя к И. П. приходило креститься множество народа и многие, вероятно, оставались и следова-

ли за ним повсюду, источники не позволяют говорить о том, что И. П. стремился к созданию некоей особой общины, отделенной от основной массы иудеев (вопреки мнению Уэбба; см.: Там же). В его проповеди отсутствует учение об избранном остатке праведников, благодаря которому спасется весь Израиль, характерное для кумранитов (см.: Stegemann. 1999; Charlesworth. 2006). Видимо, И. П. рассматривал на преобразование и обновление всего Израиля с приходом Мессии. Тем не менее в НЗ говорится о его учениках, осознававших себя единой группой: они постились (Мк 2. 18–22). Согласно евангелисту Луке, И. П. научил их молиться неким особым образом (Лк 11. 1). Однако это свидетельство уникально, и, учитывая то, сколь большое место тема молитвы занимает в Евангелии от Луки, его историчность остается предметом дискуссий. В Мф 11. 2 и Лк 7. 19 сообщается о 2 учениках, к-рых И. П. посылал, находясь в темнице, к Иисусу Христу, чтобы удостовериться в том, что Он и есть ожидаемый Мессия. Евангелист Матфей отмечает, что ученики И. П. общались с Иисусом Христом и после погребения И. П. (Мф 14. 12). В Евангелии от Иоанна также присутствуют 2 ученика (один из к-рых —

ап. Андрей), к-рые, услышав от И. П., что Иисус Христос и есть Мессия (Агнец Божий), идут следом за Ним и становятся Его учениками (Ин 1. 35–41).

В кн. Деяния св. апостолов упоминается иудей Аполлос из Александрии, к-рый был крещен И. П. и поставлен в «начатках пути Господня». Он проповедовал в Эфесе «о Господе», т. е., вероятно, о грядущем Мессии, а затем, встретив христиан Акилу и Прискиллу, уверовал, что Мессией является Иисус Христос, присоединился к Церкви и стал проповедовать в Греции (Деян 18. 24–28). Далее приводится история об учениках, которых ап. Павел нашел в Эфесе, после того как Аполлос ушел в Грецию. Эти ученики были



Проповедь св. Иоанна Предтечи. Роспись баптистерия в Кастилье-Олона, Ломбардия. Худож. Мазолино да Панникале. Между 1425 и 1435 гг.

крещены только Иоанновым крещением и не имели Дара Св. Духа (Деян 19. 1–7). Деятели приводят их слова о том, что они «даже и не слышали, есть ли Дух Святой». Это странно, поскольку в проповеди И. П. прямо говорилось о крещении Духом. Видимо, смысл их ответа в том, что они не слышали о начале новой эры и о действии Св. Духа в мире, о том, что все предсказанное И. П. уже осуществляется. Этих учеников было ок. 12; возможно, это число не случайно и указывает на символику 12 колен Израилевых, а значит, может быть связано с темой ожидания заключения нового завета (ср.: в кумран. текстах упом. совет из 12 — 1QS VIII 1).

**Отношение И. П. к священству Иерусалимского храма.** В период служения И. П. храмовое священство часто становилось объектом критики различных течений внутри иудаизма. Известны группы, которые отказались от храмового культа (напр., ессеи) или создали альтернативный храм (напр., Леонтопольский храм в Египте).

Согласно евангелисту Марку, И. П. был хорошо известен первосвященникам, книжникам и старцам (Мк 11. 27–33). Евангелист Матфей приводит слова Иисуса Христа о том, что первосвященники и старцы не поверили И. П. (Мф 21. 23–32). Поскольку прямых высказываний И. П. о храме не сохранилось, исследователи строят рассуждения на анали-

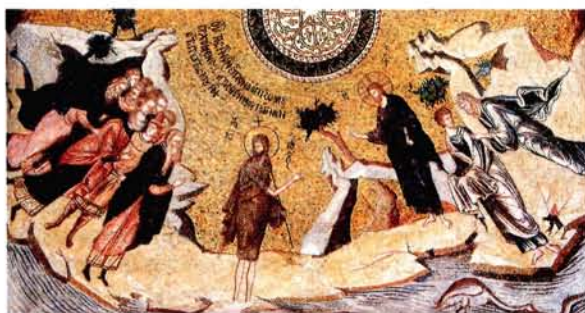


зе его практики. Одни считают, что ритуалы, к-рые совершал И. П., были альтернативой храмовому культу (Kraeling. 1951; Webb. 1994; Dunn. 2003; Klawans. 2006; причем нек-рые



Св. Иоанн Предтеча.  
Икона. XIII в. (?)  
(Музей города Афин)

даже называют его «чистым» священником — Hollenbach. 1979), другие доказывают, что все совершенное И. П. было в рамках закона Моисеева (Taylor. 1997; Chilton. 2002). Ф. Авемари причисляет И. П. к тем, кто относились к храмовому культу не враждебно, а индифферентно (Averarie. 1999). Однако если в Мф



Встреча Иисуса Христа  
со св. Иоанном Предтечей.  
Мозаика купола кафедрального  
храма Хора (Кахрие-джами)  
в К-поле. 1316–1321 гг.

3. 9 и в Лк 3. 8 отражено отношение И. П. к проблеме завета с Богом и к богоизбранности народа, то на этом основании можно предположить, что и к обрядовым заповедям закона Моисеева, в основе которого лежит идея завета, у И. П. отношение было также негативным: если завет с Богом разрушен, то и искупительные жертвоприношения в храме потеряли силу, а зна-

чит, остается только каяться и ждать прихода Мессии для возобновления завета.

**И. П. как пророк и провозвестник Мессии.** Евангелисты сообщают, что народ считал И. П. пророком (Мф 14. 5; 21. 26; Мк 11. 32; Лк 20. 6), а некоторые — даже Мессией (Лк 3. 15). В период Второго храма среди иудеев было распространено мнение, что пророки в Израиле исчезли, а те, кто выдают себя за них, являются лжепророками (см.: Пс 73. 9; 1 Макк 9. 27; 2 Вар 85. 3). При этом многие ожидали пришествия эсхатологического пророка (см., напр.: 1 Макк 4. 46; 14. 41; 4QTest 5; 1QS IX 11). Основой для этих ожиданий, возможно, служили стихи Втор 18. 18–19: «Я воздвигну им Пророка из среды братьев их, такого, как ты, и вложу слова Мои в уста Его, и Он будет говорить им все, что Я повелю Ему; а кто не послушает слов Моих, которые [Пророк тот] будет говорить Моим именем, с того Я взыщу». Вероятно, смысл ожидания пророка был еще и в том, что без него многие считали невозможным восстановление истинной царской власти в Израиле. Среди наиболее ожидаемых было пришествие прор. Илии. Уже в Мал 4. 5 говорится: «Вот, Я пошлю к вам Илию пророка пред наступлением дня Господня». Евангелист Марк передает предание книжников о том, что «Илии надлежит прийти прежде» (Мк 9. 11; ср.: Мф 17. 10). По словам Иустина Мученика, и в его время раввины учили: «Что же касается Христа, если Он родился и находится где-ни-

будь, то Он неизвестен другим и ни Сам Себя не знает и не имеет ни-

какой силы, доколе не придет Илия, не помажет и не объявит Его всем» (Iust. Martyr. Dial. 8. 4; ср.: Вавилонский Талмуд. Эрувин. 43а–б).

**И. П. и Иисус Христос.** По словам Самого Спасителя, И. П. не просто пророк, но «больше пророка» (Мф 11. 9; Лк 7. 26). Он прямо отождествляет его с Илией: «Илия должен прийти прежде и устроить всё... Но говорю вам, что и Илия пришел,

и поступили с ним, как хотели, как написано о нем» (Мк 9. 12–13; ср.: Мф 11. 14; 17. 9–13; Лука приводит слова ангела, явившегося Захарии, что И. П. пойдет впереди Мессии «в духе и силе Илии» — Лк 1. 17). Служение И. П. является переломным моментом в Свящ. истории Израиля: «Закон и пророки до Иоанна; с сего времени Царствие Божие



Св. Иоанн Предтеча в молитве.  
Миниатюра из Лекционария. XII в.  
(Sinait. gr. 208. Fol. 1v)

благовестуется, и всякий усилием входит в него» (Лк 16. 16; ср.: Мф 11. 12–13: «От дней же Иоанна Крестителя донны Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его, ибо все пророки и закон прорекли до Иоанна»). Но при этом Спаситель замечает, что, несмотря на величие И. П., «меньший в Царстве Небесном больше его» (Мф 11. 11; ср.: Лк 7. 28).

Поскольку после убийства И. П. многие были уверены, что он воскрес (Мф 14. 2; Мк 6. 14, 16; Лк 9. 7), и даже принимали за него Иисуса Христа (Мф 16. 13–14; Мк 8. 27–28; Лк 9. 18–19), евангелисты, говоря об И. П., были вынуждены акцентировать внимание на его подчиненном положении по отношению к Истинному Мессии.

У евангелиста Матфея доказательством того, что И. П. ниже Иисуса Христа, служит их диалог перед Крещением: «Иоанн же удерживал Его и говорил: мне надобно креститься



от Тебя, и Ты ли приходишь ко мне?» (Мф 3. 14). У евангелиста Марка, по мнению ряда исследователей, присутствует мотив «неузнанного Илии», аналогичный мотиву «мессианской тайны». Свидетельство Луки составляет своего рода диптих с хиастической структурой: весть о рождении И. П. (Лк 1. 5–25), благовещение о рождении Спасителя (Лк 1. 26–38), встреча их матерей (Лк 1. 39–45), Дева Мария прославляет Бога за Иисуса (Лк 1. 46–55), Захария благодарит Бога за И. П. (Лк 1. 57–79). Однако рассказ о крещении Господнем у Луки помещен после рассказа об аресте И. П., а И. П. не упоминается более (даже сошествие Св. Духа происходит в результате молитвы Иисуса — Лк 3. 21). У него также пропущена история о казни И. П. (есть только упоминание о ней в Лк 9. 7–9), вероятно, чтобы его смерть не воспринималась как искупительная. Наконец, евангелист Иоанн изображает И. П. прежде всего как свидетеля Христова (Ин 1. 8; 5. 33), исповедующего веру в Него как в Искупителя (Ин 1. 29). И. П. прямо говорит, что не является ни Мессией, ни Илией, ни пророком (Ин 1. 20–22, 25; 3. 28), и называет себя «другом жениха» (Ин 3. 29), смиренно признавая, что «Ему должно расти, а мне уменьшаться» (Ин 3. 30). Евангелист Иоанн также замечает, что И. П. не творил чудес (Ин 10. 41).

Очевидно, что евангелисты считали необходимым объяснить, почему безгрешный Мессия должен был принять от И. П. крещение покаяния, тем более что это не соответствовало ни одному из ветхозаветных пророчеств и контрастировало с иудейскими эсхатологическими ожиданиями. Событие Крещения Господня — одно из ключевых в новозаветной истории. Большинство совр. исследователей признают его несомненно исторически достоверным (Webb. 1991; Meier. 1994; Taylor. 1997; Dunn. 2003; Dapaah. 2005).

В диалоге с И. П. Сам Спаситель говорит, что смысл Его крещения от И. П. в том, чтобы «исполнить всякую правду» (Мф 3. 15). Под «правдой» (δικαιοσύνη), вероятно, имеется в виду божественное правосудие и в то же время верность Бога обетованиям, данным патриархам. Т. о., Крещение является не актом частного характера, а составной частью домостроительства спасения, исполне-



Крещение Господне.  
Фрагмент эпистилия. Ок. 1200 г.  
(мон-рь в мц. Екатерины на Синае)

нием того Божественного замысла о спасении, к-рый неизменен от начала времен. В Евангелии от Иоанна смысл крещения Господня раскрывает И. П., говоря о себе, что он «для того пришел крестить в воде, чтобы Он явлен был Израилю» (Ин 1. 31).

Повествования евангелистов о Крещении отличаются в деталях, особенно в описаниях теофании. Греческий текст синоптиков не раз вызывал споры толкователей, кто именно видел «разверзающиеся небеса и Духа»: в Мк 1. 10 это скорее всего Сам Иисус, потому что в придаточном предложении действующее лицо именно Он; в Мф 3. 16 речь также идет о Спасителе и ничто не указывает на смену субъекта; в Лк 3. 21–22 слова о видении вообще отсутствуют. Только евангелист Иоанн однозначно указывает, что происходящее видел И. П. (Ин 1. 32) (отсюда в синодальном переводе сделаны корректирующие вставки имени Иоанн в соответствующих местах синоптических Евангелий; в совр. изданиях они обычно даются в квадратных скобках).

Слова о Духе, сходящем «как голубь», также могут быть интерпретированы двояко: в Мф 3. 16, Мк 1. 10 и Ин 1. 32 речь может идти не только о внешнем виде, но и о способе движения («подобно голубю», т. е. плавно), тогда как в Лк 3. 22 четко говорится о том, что Дух имел «телесный вид» голубя. Глас с небес в Мк 1. 11 и Лк 3. 22 обращен прямо к Иисусу («Ты Сын Мой Возлюбленный» (ср.: Пс 2. 7); у Луки даже дважды — «в Тебе Мое благоволение»). В Мф 3. 17 слова звучат не столько для Иисуса, сколько для тех, кто присутствуют при этом (в пер-

вую очередь для И. П.): «Сей есть Сын Мой возлюбленный» (ср.: Ис 42. 1). В Евангелии от Иоанна приводится лишь исповедание самого И. П.: «Сей есть Сын Божий» (Ин 1. 34). Судя по словам И. П.: «...но стоит среди вас Некто, Которого вы не знаете» (Ин 1. 26), никто из присутствовавших при Крещении ничего не видел, и Мессия был открыт Израилю только «на другой день» (Ин 1. 29).

«Крещение Иоанново». Ритуальное использование воды известно во мн. религиях мира и обусловлено 2 основными свойствами этой стихии — очищать (убивать нечистоту) и даровать жизнь. Согласно закону Моисееву, омовение в воде было частью ритуального очищения (Лев 13–17; Числ 19. 12 и др.). Отличительными чертами ветхозаветной практики можно считать то, что омовения совершались неоднократно, всегда без помощи посредников, не были связаны с понятиями вины, святости и спасения, но служили приготовлением к участию в жертвоприношениях (по этой причине женщинам ветхозаветная традиция в отличие от позднейшей раввинистической предписывала омовения в крайне редких случаях). Действенность омовения была обусловлена множеством факторов. Так, в ряде случаев одного омовения без жертвоприношения было недостаточно, чтобы произвести очищение (Лев 15. 13–15). Действенность зависела также от времени захода солнца (Втор 23. 11; Лев 15. 16). В большинстве случаев, встречающихся в ВЗ, требовалось омовение всего тела (Лев 15. 16), т. е. полное погружение в воду. При чем очищала только вода из естественного источника или собранная в цистерну дождевая, поскольку считалось, что и та и другая происходят прямо от Бога (вода в любом сосуде при попадании в него чего-то нечистого оскверняется, если была налита человеком; природный же источник и вода в миквах сохр. чистоту при соприкосновении с нечистотой; см.: Лев 11. 33–36). Священники не принимали участия в омовении осквернившихся, но лишь свидетельствовали об их чистоте или нечистоте и совершали дополнительные обряды и жертвоприношения (Лев 14).

В эпоху Второго храма происходит развитие обрядов омовения. Появляются религиозные группы, которые практиковали регулярные омо-





вения с целью поддержания состояния ритуальной чистоты, необходимой для участия в жертвоприношениях (о причинах появления этих групп см., напр.: *Heger*. 2007). По сути на членов этих групп распространялись те нормы чистоты, которые прежде применялись лишь по отношению к священству. В научной лит-ре все разнообразие этих течений получило наименование «крестильные секты» (европ. ученые именуют их «баптисты», но в рус. традиции такое наименование прилагается только к протестантам Нового времени). Обычно к ним причисляют ессеев, имеробаптистов, масботеев (от араб. *maṣbū'āt*), последователей прор. Банна, эвионитов, елкесаитов, сабеев, мандеев (*Thomas*. 1935). Однако некоторые из перечисленных наименований могли относиться к одной и той же секте. Существование одних сект в I в. подтверждено документально, другие же известны только по памятникам более поздней эпохи. Как эти секты связаны друг с другом, когда возникли, можно ли говорить о преемственности одних по отношению к другим, точно не установлено (*Rudolph*. 1999).

По источникам лучше всего известна практика ессеев. Обычно с ними связывают неизвестный ранее обычай инициации — приема новых членов через ритуальное омовение (*Ios. Flav. De bell.* II 8. 7 (138)). Однако сейчас высказываются серьезные сомнения в том, что описываемое у Иосифа Флавия омовение имело значение инициации, а не было просто первым из регулярных актов восстановления ритуальной чистоты (*Collins*. 1996). В том же месте Флавий сообщает, что от желающих присоединиться к секте требовались прежде всего принесение клятв и благочестивая воздержанная жизнь. Полноправными членами омовения совершались регулярно в 5 ч. утра (примерно в 11 ч. по совр. исчислению времени), перед дневной трапезой (*Ios. Flav. De bell.* II 8. 5 (129)). Возможно, этот обычай был связан с тем, что ессеи, не участвовавшие в культе Иерусалимского храма (*Idem. Antiq.* XVIII 1. 5), тчили время, назначенное для жертвоприношений, а их совместные молитвы и трапезы нек-рым образом замещали жертвы животных.

В кумран. рукописях (нек-рые ученые оспаривают принадлежность их к той же самой секте ессеев) также

имеются сведения о практике ритуальных омовений. Так, в «Дамасском документе» имеются указания о количестве и качестве воды, употребляемой для омовений: вода должна быть чистой, и ее должно быть достаточно для полного погружения (CD X 10–13). В «Уставе общины» омовение связывается с покаянием (1QS III 4–5), очищением от грехов, соблюдением нравственной чистоты и вступлением в завет с Богом (1QS III 6–12; V 13–15). Кроме того, возвещается эсхатологическое очищение Св. Духом (1QS IV 21). Однако ни в одном источнике не говорится о существовании посредника при акте омовения.

Отдельной дискуссионной проблемой является раввинистическая практика «крещения прозелитов», т. е. ритуального омовения при обращении в иудаизм (для мужчин после обрезания). О времени возникновения этого обычая существует неск. теорий, поскольку подробные описания встречаются только в поздних памятниках (Мишна Песахим. 8. 8; Вавилонский Талмуд. Йевамот. 46а). Одни считают этот образ очень древним и возводят его по крайней мере к периоду Второго храма (*Jeremias*. 1929). Хотя на бывших язычников заповеди закона Моисеева о чистоте распространялись только с момента обрезания, основанием для их обязательного омовения при обращении могло быть то, что они контактировали с идолами и идоложертвенным либо вступали в супружеские отношения с женами в период жен. очищения (Мишна Песахим. 8. 8; Тосефта Эдуйот. 5. 2)

Против ранней датировки появления обряда говорит свидетельство Книги Иудифи: «Ахиор же, видя все, что сделал Бог Израилев, искренно уверовал в Бога, обрезал крайнюю плоть свою и присоединился к дому Израилеву, даже до сего дня» (Иф 14. 10). Иосиф Флавий и Филон Александрийский также не упоминают «крещения прозелитов». Самые ранние независимые свидетельства существования такого обычая относятся к 1-й пол. II в. (*Epict. Diss.* II 9. 20; *Juvenal. Satir.* 14. 104; *Iust. Martyr. Dial.* 29. 1; есть также указания в апокрифах, но их трудно датировать: *Sib. Or.* 4. 162–165; *Iosephus et Aseneth.* 14. 12). Учитывая тот факт, что талмудическая лит-ра описывает споры раввинов об этом обычае, можно предположить, что он

относительно новый и возник не ранее 2-й пол. I — нач. II в. (*Cohen*. 1994), во всяком случае до II в. не был повсеместно принят.

Даже если в период служения И. П. «крещение прозелитов» уже существовало, оно лишь дополняло обрезание и было связано с ритуальной нечистотой, а не с грехами нравственного характера или с эсхатологическими ожиданиями (Тосефта Авода Зара. 3. 11; Вавилонский Талмуд. Берахот. 4b – 47a; Авода Зара. 57a; Йевамот. 46a–b). Некоторые исследователи вообще сомневаются, что «крещение прозелитов» было именно инициацией, а не просто 1-м ритуальным омовением в жизни нового иудея, не отличающимся по сути от последующих (*Cohen*. 1994), прозелит сам совершал это омовение, раввины не были посредниками или свидетелями.

Единственный известный в I в. обряд омовения, совершавшийся при помощи посредника и скорее всего однократно, связан с именем И. П. Никто из большого числа пророков, проповедовавших в Палестине в это время, не совершал ничего подобного (напр., прор. Банн и его последователи, в т. ч. Иосиф Флавий, омывались часто днем и ночью — *Ios. Flav. Vita.* 2. 11–12). Практику И. П. отличало и то, что он не предписывал после омовения отправляться в Иерусалим для освидетельствования у священников и принесения жертв. Причиной, вероятно, было то, что для И. П. ввиду нарушения завета всем народом прежняя культовая система перестала действовать. Именно поэтому он мог совершать омовения в Иордане, воды которого, по крайней мере в раввинистической традиции, считались непригодными для ритуальных омовений (см.: Мишна Пара. 8. 10; *Werblowsky*. 1957).

Возможно, И. П., погружая людей в воды Иордана, имел в виду и целый ряд образов, связанных с исходом евреев и их вхождением в землю обетованную, границей которой был Иордан. С этой т. зр. «крещение Иоанново» указывало на то, что наступлению Царства Божия должны были предшествовать обновление Израиля и символический новый исход (вероятно, уже в Иер 31. 8–9 есть намек на эту идею при описании Дня Господня; параллели между переходом через Черное м. и христ. Крещением проводит ап. Павел в 1 Кор 10. 1–2). Чтобы оказаться среди тех,



кто войдут в Царство Божие, надо было пройти через пустыню, признать, что прежний завет с Богом нарушен грехами всего народа, а затем войти в Иордан и выйти из него в ожидании грядущего Суда (возможно, на др. берегу; если пойти в реконструкции дальше, то можно предположить, что если И. П. крестил на вост. берегу реки, то переход через нее повторял путь Иисуса Навина, а если на западном, то тогда Иерусалим и вся Иудея могли быть для него символическим Египтом, а переход через Иордан — символическим переходом через Чермное м.).

Поскольку этот обряд не был очистительным (как омовения по закону Моисееву) и не являлся инициацией (как у ессеев), И. П. не требовал от приходящих к нему длительной подготовки. Наоборот, сам обряд был подготовкой к пришествию Сильнейшего, Который будет крестить Духом Святым и огнем. Возможно, одним из оснований для «Иоаннова крещения» послужили пророческие слова Исаии: «Омойтесь, очиститесь; удалите злые деяния ваши от очей Моих; перестаньте делать зло; научитесь делать добро, ищите правды, спасайте угнетенного, защищайте сироту, вступайтесь за вдову» (Ис 1. 16–17).

Евангелисты говорят о том, что приходившие к И. П. и крестившиеся исповедовали свои грехи (Мф 3. 6; Мк 1. 5). Современные ученые спорят о смысле и характере этой исповеди (см.: Meier. 1994). Одни усматривают здесь некое эсхатологическое таинство полного прощения всех грехов, другие считают его только приготовлением к прощению грехов на предстоящем Суде, третьи усматривают акт не личного, а коллективного покаяния, известный еще в ВЗ (см., напр.: 1 Цар 7. 6; Неем 9; Ис 64. 5–9; Дан 9. 4–19) и в кумран. памятниках (1QS I 24 — II 1; CD 20. 27–30; в «Дамасском документе» даже говорится о «завете покаяния» — CD 19. 16). Скорее всего проповедь И. П. о покаянии — это воспроизведение ветхозаветного призыва вернуться к Богу, обратиться к Нему за прощением грехов и исцелением (Втор 4. 30; 30. 2; Ис 6. 10; Иер 3. 10; Ос 3. 5; Ам 4. 6; Зах 3. 1; Мал 3. 7), а не некое особое таинство, подобное христ. sacramentalной исповеди (см.: Лк 1. 77).

На основании рассказа Иосифа Флавия сделать точные выводы о практике и об учении И. П. доволь-

но трудно, поскольку они излагаются с использованием понятий греч. философии (*ἀγαθὸς ἀνὴρ, ἀρετῆ, δικαιοσύνη, εὐσέβεια*). Эсхатологический аспект проповеди И. П. у Флавия отсутствует. Поэтому «Иоанново крещение» в его описании предстает как регулярно совершаемый обряд, возможно с некоторым оттенком жертвенного характера (*τὴν βάλτισιν ἀποδεκτὴν αὐτῷ φανεῖσθαι*). Однако само по себе оно не производит очищения и не искупает грехов, а является закономерным итогом упражнения в добродетелях нравственного характера (*Ios. Flav. Antiq. XVIII 5. 2 (116–119)*).

**Конфликт И. П. с Иродом Антипой и убийство И. П.** Ирод Антипа (4 г. до Р. Х. — 39 г. по Р. Х.) был сыном Ирода Великого от самаритянки Малтаки и как тетрарх управлял Галилеей и Переей, доставшимся ему после раздела наследства Ирода Великого. Он был женат

т. е. в 33/34 г. (*Ibid. XVIII 4. 6*). Т. о., Ирод Антипа с т. зр. закона Моисеева нарушил заповедь (Лев 20. 21). Рассказывая об И. П., Иосиф Флавий не упоминает о том, что И. П. обличал Ирода Антипу в совершении этого греха, хотя и связывает поражение войска Антипы с убийством И. П. (*Ios. Flav. Antiq. XVIII 5. 2 (116)*).

Евангельская традиция представляет дело иначе. Согласно Марку, причиной конфликта между И. П. и Иродом Антипой стал его брак с Иродиадой, к-рая была женой его брата Филиппа (Мк 6. 17–18; ср.: Мф 14. 3–4, где о браке прямо не говорится, но подразумеваются незаконные отношения). Согласно Луке, И. П. был арестован из-за того, что обличал Ирода Антипу за брак с Иродиадой и «за всё, что сделал Ирод худого» (Лк 3. 19). При этом Ирод не хотел убивать И. П., потому что считал его святым и слушал его наставления (Мк 6. 20). Согласно Матфею, он боялся народа, к-рый почитал И. П. пророком (Мф 14. 5). Однако на пиру в честь свое-



Усекновение главы св. Иоанна Предтечи. Рельеф алтаря. 1515–1553 гг. Мастер X. Бонгарт (?) (ГЭ)

го дня рождения Антипы пообещал в присутствии вельмож и знатных людей Галилеи, что исполнит любое желание стан-

на дочери набатейского царя Арефы (Ареты, Харитата) IV Филопатра. Согласно Иосифу Флавию, Ирод Антипа влюбился в *Иродиаду*, жену своего сводного брата Ирода (сына Ирода Великого от Мариамны, дочери первосвященника Симона). Она согласилась выйти замуж за Антипу, если он прогонит свою жену. Однако жена Антипы узнала об этом и обратилась за помощью к отцу Арефе, к-рый тут же отправил войска против зятя, чтобы смыть оскорбление и восстановить честь дочери. Войско Антипы было разбито, и только вмешательство Рима спасло его от дальнейшей расправы (*Ios. Flav. Antiq. XVIII 5. 1*). Иосиф Флавий также сообщает, что брак Антипы и Иродиады все-таки состоялся, а дочь Иродиады от 1-го брака Саломея вышла замуж за тетрарха Филиппа (*Ibid. XVIII 5. 4 (136)*), который умер на 20-й год правления имп. Тиберия,

цевавшей для гостей дочери Иродиады (ее имя не называется) (Мк 6. 21–23; Мф 14. 6–7). По наущению матери она попросила в качестве награды голову И. П., что и было исполнено, хотя Ирод этого не хотел (Мк 6. 24–28; Мф 14. 8–11). Позже Ирод, согласно Марку, взял вину убийства на себя (Мк 6. 16). Услышав о чудесах Спасителя, он решил, что И. П. воскрес (Мф 14. 2). Т. о., отличием евангельской традиции от рассказа Иосифа Флавия является то, что Иродиада является женой не Ирода, а Филиппа. Для согласования данных обычно делается предположение, что Филипп — 2-е имя Ирода, к-рый жил в Риме и не был тетрархом.

Согласно Флавию, причиной конфликта был не брак, а огромный авторитет И. П. в народе (*Ios. Flav. Antiq. XVIII 5. 2*). Ирод Антипа, заподозривший И. П. в том, что он может возглавить бунт, поспешил схватить



его и казнить. О роли Иродиады ничего не сказано. Если сведения евангелистов указывают скорее на Галилею (Мк 6. 21) как на место казни И. П., то Иосиф Флавий писал, что это произошло в крепости *Махерон* в Перее, на границе с Набатейским царством. В зависимости от того, как расцениваются данные Флавия, смерть И. П. датируется 28/29 или 35/36 г. (*Finegan*. 1998).

**Славянская версия «Иудейской войны»** содержит 2 рассказа о человеке, к-рый по ряду признаков очень напоминает И. П. В 1-м рассказе говорится о некоем проповеднике, к-рый ходил по Иудее и одевался в странные одежды из звериного меха. У него были длинные волосы и «дикое» лицо. Он говорил иудеям, что послан к ним Богом «показать им путь закона». Если они последуют за ним, то ими будет управлять только один Бог, а множество земных правителей, к-рые ими управляют, потеряют власть. За ним пошли вся Иудея и окрестности Иерусалима. Он погружал людей в струи Иордана и поучал, чтобы они перестали творить зло. Когда слухи дошли до Архелая (он правил Иудеей в 4 г. до Р. Х.— 6 г. по Р. Х.), он повелел собрать синедрион. Проповедника привели на заседание. Он сказал, что он простой человек, живет, питаясь кореньями и щепками, но в него вошел Дух Божий. Они же с угрозами запретили ему проповедовать. Когда же он стал обличать собравшихся, Симон, «ессей по рождению и книжник», воскликнул: «Как может поучать тех, кто каждый день читает Священное Писание, тот, кто только что вышел из леса?!». Тогда проповедник произнес, что не откроем им тайны, и предсказал, что на них придет погибель, а сам удалился на др. сторону Иордана, где ему уже никто не мешал (*Иосиф Флавий*. История иудейской войны: Древнерус. пер. М., 2004. Т. 1. С. 152–153. № 383в–г).

В др. рассказе повествуется о том, как тетрарх Филипп захотел узнать толкование своего сна. Никто не мог ему разъяснить, почему во сне орел выклевал ему оба глаза. Тогда к Филиппу пришел человек, к-рый одевался в звериные меха и «очищал людей в струях иорданских». Он обличил тетрарха в мздоимстве и объявил, что за это он будет лишен власти и жены — таково значение его сна. Когда вскоре Филипп умер, власть



Св. Иоанн Предтеча.  
Икона. Ок. 1350 г.  
(мон-рь Дечаны, Сербия)

получил Агриппа, а его жену взял Ирод. Никто из законоучителей не смел обличить Ирода. Но все тот же «дикий» человек обвинил Ирода в том, что он не исполняет закон о левиратном браке, но прелюбодействует. Ирод велел побить и прогнать его, но тот везде, где встречал Ирода, обличал его. Тогда Ирод посадил проповедника в темницу. Этот человек жил подобно духу, не ел хлеба (даже на Пасху), а тем более не ел мясной пищи и не пил вина, вкушал только щепки, акриды и дикий мед (Там же. С. 160–161. № 387б–в).

**В христианских и гностических апокрифах.** В «Евангелии Фомы» И. П. упоминается только раз в логии 46 (ср.: Лк 7. 28). Еще в 2 логиях, близких к канонической традиции, имя И. П. сознательно пропущено (ср.: логия 78 и Лк 7. 24–25; логия 104 и Мф 9. 14–15; Мк 2. 18).



Согласно блж. Иерониму, в «Евангелии евреев», к-рое использовала секта назореев, упоминается совершение И. П. крещения «во оставление грехов». Рассказывается также, что Иисус не захотел принять это крещение, т. к. не имел грехов (*Hieron*. Dial. contr. Pelag. III 2 // CCSL. 80. P. 99). Свт. Епифаний приводит цитату из «Евангелия евреев», к-рое было хорошо известно эвониитам. В нем говорилось, что И. П. крестил фарисеев и весь Иерусалим. Он одевался в одежды из верблюжьего волоса, носил кожаный пояс и питался диким медом и лепешками. Он совершал крещение покаяния в Иордане во время правления Ирода, когда первосвященником был Каиафа. Он был из рода Аарона, его родители — Захария и Елисавета. Во время теофании после крещения Иисуса глас с небес раздался трижды: 2 раза его слышал Иисус, 1 раз — И. П.; причем перед этим все вокруг озарил «великий свет». Когда И. П. узнал, что перед ним Сын Божий, он сказал Ему: «Молю Тебя, Господи, крести Ты меня». Но Иисус удержал его со словами: «Все, что надлежит, должно быть исполнено» (*Eph. Adv. haer. XXX 13. 4–8*).

В «Протоэвангелии Иакова» приводится рассказ о бегстве Елисаветы, матери И. П., в горы во время избития младенцев в Вифлееме. Не зная, где спрятать младенца, она воскликнула: «Гора Бога,пусти мать с сыном!» И гора раскрылась и выпустила их. «И свет светил им, и ангел Господень был вместе с ними, охраняя их» (*Protev. Jac. 22*). Далее говорится о том, как Захария отказался выдать местонахождение И. П. слугам Ирода. Тогда Ирод сказал: «Сын его будет царем Израиля». И велел убить Захарию на рассвете у алтаря (*Ibid. 23–24*).

И. П. упоминается в гностическом трактате «Пистис София», где от лица Иисуса Христа говорится о том, что И. П. прежде рождения, еще во чреве матери, получил от Архонтов ду-

Прав. Елисавета  
с младенцем Иоанном  
спасаются от преследования.  
Мозаика кафоликона мон-ря  
Хора (Кахрие-джами)  
в К-поле. 1316–1321 гг.

шу прор. Илии. Этот рассказ представляет собой аллюзию на евангельские



слова о пришествии прор. Илии прежде И. П. (Мк 9. 11–13; ср.: Мф 11. 14; 17. 9–13) (ННС. Pist. Soph. 1. 7). В др. месте И. П. упоминается в связи с толкованием Пс 84, в к-ром стих «Милость и истина сретятся, правда и мир облобызаются» (Пс 84. 11) аллегорически истолковывается как указание на встречу И. П. (лицетворяющего Истину и названного также Силой) и Спасителя накануне Крещения (ННС. Pist. Soph. 1. 60–62). В Pistis Sophia. 3. 133 приводится цитата, близкая к Мф 3. 11–12 и Лк 3. 16–17, с разъяснением, что Сила внутри И. П. пророчествовала об Иисусе, Который должен принести таинства в мир и очистить грехи уверовавших грешников. От лица Иисуса говорится, что Он послал Илию в тело И. П. (ННС. Pist. Soph. 3. 135).

В апокрифическом «Послании Иакова» в составе сборника из Наг-Хаммади приводятся слова Спасителя о том, что «голова пророчества была отрублена вместе с головой Иоанна» (ННС. Ep. Jac. I 2. P. 6. 28–7. 1). В «Свидетельстве истины», др. сочинении из Наг-Хаммади, говорится о том, что Сын человеческий, будучи чужд осквернения, явился в мир на Иордане и Иордан повернул при этом вспять. И. П. засвидетельствовал схождение Иисуса, поскольку он один увидел силу, к-рая сошла на Иордан. Так закончилось царство плотского рождения. Далее речь идет о схождении Св. Духа как голубя, но текст в этом месте сильно поврежден (ННС. Testim. verit. IX 3).

В Псевдо-Климентинах И. П. носит прозвище Омывающийся ежедневно (ἡμεροβαπτιστής) и выступает основателем секты, но при этом является предтечей (πρόδρομος) Христа (Ps.-Clem. Nom. 2. 23; в Nom. 2. 17 присутствует тема 2-го Илии). Говорится, что у И. П. было 30 учеников (среди них была женщина) по числу лунных месяцев, подобно тому как у Спасителя было 12 учеников по числу солнечных месяцев. Ученики И. П. отделились от народа и провозгласили его пророком и Христом вместо Иисуса (Ps.-Clem. Recogn. 1. 53–54, 60). Самым лучшим учеником был Симон Волхв. Однако преемником И. П. обманом стал Досифей (Ibid. Nom. 2. 24; ср.: Ibid. Recogn. 2. 8, 11).

**Образ И. П. в творениях отцов Церкви и раннехристианских писателей.** Сщмч. Игнатий Богоносец упоминает крещение Господне от Иоанна (Ign. Ep. ad Smyrn. 18. 2)

и объясняет его тем, что Иисус «крестился для того, чтобы Своими страданиями очистить и воду» (Ign. Ep. ad Eph. 18. 2).

Подробно об И. П. говорит сщмч. Иустин Философ. Он объясняет, что явление прор. Илии будет предшествовать Второму пришествию Христову, тогда как при Его Первом пришествии Дух Божий, бывший в Илии, действовал через И. П. Иустин называет И. П. Иоанном Пророком, потому что после него в иудейском народе больше не было пророков. Он пересказывает историю об убиении И. П. и цитирует Мф 3. 11–12; 17. 11–13 (Iust. Martyr. Dial. 49). В др. месте Иустин называет И. П. «вестником пришествия Христова» и «Его предтечею на пути крещения». И. П. «сидел» при Иордане и проповедовал «крещение покаяния, нося только пояс кожаный и одежду из верблюжьих волос и ничего не вкушая, кроме акрида и дикого меда... люди думали, что Он Христос, но он сам объявил им: «Я не Христос, но голос вопиющего; ибо придет Сильнейший, нежели я, Которого сапогов я не достоин понести». В момент сошествия Христа в воду для Крещения «огонь возгорелся в Иордане». Христос крестился не потому, что имел нужду в этом, но «Он совершил это за род человеческий, который от Адама подпал смерти и обольщению змия, потому что каждый по собственной вине творил зло» (Ibid. 88).

По словам Тертуллиана, И. П. «назначил покаяние для очищения умов», чтобы приготовить сердца людей к восприятию Св. Духа (Tertull. De roenit. 2. 3). Колебания И. П. в темнице он объясняет тем, что дух пророчества в И. П. ослабел после Крещения и помазания Духом Христа (Idem. De bap. 10). Тертуллиан также говорит, что И. П. явил образ ангела (Ibid. 6; Idem. Adv. Iud. 9) и стал примером воздержания (Idem. De monog. 8. 1).

С IV в. И. П. почитался как тот, кто дал 1-й пример монашеской жизни: «Павел ввел его [монашеский образ жизни. — Авт.], Антоний сделал известным... а Иоанн Креститель дал первый пример» (Hieron. Ep. 22. 36). По словам свт. Иоанна Златоуста, И. П. «не имел нужды ни в доме, ни в постели, ни в столе, ни в чем другом подобном, но, нося плоть, вел какую-то ангельскую жизнь. Для того-то он и носил волосяную одежду, чтобы и самой одеждой научить



Св. Иоанн Предтеча Ангел пустыни.  
Фрагмент иконы.  
Коп. XIV — нач. XV в. (ГТТ)

нас удаляться от человеческого и не иметь ничего общего с землей, но возвращаться к прежнему благородству, в каком был некогда Адам, прежде чем имел нужду в платье и одежде. Таким образом, самая одежда Иоанна служила знаком и царского достоинства, и покаяния» (Ioan. Chrysost. In Matth. 10. 4).

Много внимания св. отцы уделяли толкованию «крещения Иоаннова» в связи с крещением Господним. Так, блж. Иероним объяснял: «Тройкая причина была для того, чтобы Спасителю принять Крещение от Иоанна. Во-первых, чтобы, так как Он родился человеком, исполнить всякую правду и смирение перед законом. Во-вторых, чтобы Своим крещением утвердить значение крещения Иоаннова. В-третьих, чтобы, освящая воды Иордана, показать через нисхождение голубя пришествие Святого Духа во время крещения верующих» (Hieron. In Matth. I 3. 13). По мнению свт. Иоанна Златоуста, евангельские слова: «...ибо так надлежит нам исполнить всякую правду» (Мф 3. 15) — означают, что И. П. и Спаситель «все предписанное законом исполнили, не преступили ни одной заповеди» (Ioan. Chrysost. In Matth. 10. 1). Прп. Ефрем Сирийский замечает, что в крещении Господь принял власть священника, тогда как царское достоинство дома Давидова Он получил по рождению.





Передать эту власть мог только потомок Аарона, каковым был И. П. (*Ephraem Syr.* In Diatess. 2. 1). При этом в святоотеческой традиции часто встречается мнение, что отец И. П. Захария был не просто священником, а одним из первосвященников (*Ioan. Chrysost.* In Matth. 10. 3; 12. 2).

Св. отцы отличают «крещение Иоанново» от иудейского обряда: «Крестил Иоанн уже не по-иудейски, потому что не водой только, но и в покаяние, однако же не совершенно духовно, потому что не присо-вокупляет: и духом» (*Greg. Nazianz.* Or. 39). Смысл крещения «во оставление грехов» заключался в том, что «нераскаянны были иудеи и никогда не чувствовали грехов своих, но, будучи подвержены крайним порокам, всегда считали себя праведными, а это-то особенно и губило их, и отдаляло от веры... цель пришествия Иоанна состояла в том, чтобы расположить их к познанию своих грехов и склонить к покаянию; не для того, чтобы они были наказаны, а чтобы стали через покаяние более смиренными, осудили самих себя и прибегли к получению прощения» (*Ioan. Chrysost.* In Matth. 10. 2). Евфимий Зигабен в связи с этим отмечает такую особенность «крещения Иоаннова»: «Некоторые говорят, что Креститель всякого крещаемого, погрузив его по шею в воду, удерживал, пока тот исповедовал свои грехи, и только после исповеди он выходил из воды; но Христос, не имея грехов, не был удерживаем в воде, и потому евангелист сказал, что Он тотчас вышел из воды» (*Euth. Zigab.* In Matth. 3. 16 // PG. 129. Col. 172).

**В мандеизме** И. П. занимает исключительное положение. Наиболее важным источником является «Книга Иоанна» (или «Книга царей (ангелов)»). Хотя этот памятник появился не ранее VIII в. и затем редактировался, ряд преданий, содержащихся в нем, могут восходить к более ранней эпохе (согласно мандейскому преданию, запись их священных текстов началась спустя 280 лет после убиения И. П., т. е. примерно в нач. IV в.). В «Книге Иоанна» отмечается нек-рое влияние христ. традиции (особенно Евангелия от Иоанна). Форма имени И. П. в мандейских памятниках арабизирована, что может указывать на влияние мусульм. преданий.

Согласно мандеям, отцу И. П. было 100 лет. И. П. был крещен по ман-

дейскому ритуалу на 30-й день после рождения. Его служение продолжалось 42 года. Мандеи называют его «великим пророком», «учителем правды», «посланником Великого Царя жизни», «отпрыском Великого Отца славы». Главной целью его земного служения было разрушить дела Тьмы. Он очищал прокаженных и открывал глаза слепым. В конце жизни он был вознесен на небеса.

**В исламе.** Иоанн, сын Захарии (Йахйя ибн Закарийя), упоминается в Коране 5 раз. В суре III 39 (34) говорится о том, как Захария получил весть о рождении И. П.: «Аллах радуется тебе вестью о Йахйе, подтверждающем истинность слова от Аллаха, господине, воздержном и пророке из праведников!» Это известие в краткой форме приводится и в суре XIX 7, о чудесном рождении И. П. говорится в суре XXI 90. В суре VI 85 И. П. наряду с Захарией, Иисусом и Илией называется праведником. В суре XIX 12–14 (13–14) об И. П. сказано: ««О Йахйя, держись писания сильно!» И даровали Мы ему мудрость, когда он был мальчиком, и милосердие от Нас и чистоту. И был он богобоязненным и благим своим родителям, и не был он тираном, ослушником».

Хотя история И. П. представлена в Коране лаконично, тем не менее среди мусульм. экзегетов эти аяты породили немало споров. Так, спорили о том, что значит определение *ḥaṣūr* по отношению к И. П. (одни полагали, что он был физически неспособен к супружеской жизни, другие — что он, как аскет, воздерживался от брака, третьи — что у него просто не было нечистых мыслей и он даже мог иметь жену и детей — *Ayoub.* 1992. P. 109–112).

Мусульм. предание дополняет Коран сведениями из христ. традиции. Согласно ат-Табари, И. П. род. на 6 месяцев раньше Иисуса. Хотя Анна, мать Марии, и Елисавета, мать И. П., были сестрами, И. П. и Иисус встретились на р. Иордан, когда Иисусу было 30 лет. И. П. был пророком, к-рый путешествовал по Палестине, крестил Иисуса, а потом ушел с 12 учениками учить народ. Он был убит Иродом по наущению Саломеи до вознесения Иисуса (см.: *Rip- pin.* 2002. P. 249).

При этом в мусульм. традиции получило распространение и иное предание, согласно к-рому И. П. был современником Навуходоносора, к-рый

напал на Израиль по той причине, что царь Иосия убил И. П. (причиной же убийства было то, что И. П. противился свадьбе царя со своей племянницей). Пролитая кровь И. П. кипела (или на земле, или на блюде, на к-ром была принесена отрубленная, но говорившая голова И. П.) до тех пор, пока войска Навуходоносора не разрушили Иерусалим. Вероятно, легенда появилась из-за смешения имени отца И. П. с именем ветхозаветного прор. Захарии (ср.: Мф 23. 35; 2 Пар 24. 20–21; Вавилонский Талмуд. Гиттин. 57b) (*Sidersky D.* Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes. P., 1933. P. 139–140). Ат-Табари опровергал достоверность этой легенды на том основании, что Навуходоносора от И. П. отделяет 461 год. Лит.: *Lewin Th.* Fasti sacri, or A Key to the Chronology of the NT. L., 1865; *Dibelius M. M.* Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer. Gött., 1911; *Bultmann R. C.* Die Geschichte der synoptischen Tradition. Gött., 1921; *Jeremias J.* Der Ursprung der Johannes-taufe // ZNW. 1929. Bd. 28. S. 312–320; *Lohmeyer E.* Das Urchristentum: 1. Johannes der Täufer. Gött., 1932; *Windisch H.* Die Notiz über Tracht und Speise des Täufers Johannes und ihre Entsprechungen in der Jesusüberlieferung // ZNW. 1933. Bd. 32. N 1. S. 65–87; *Thomas J.* Le Mouvement baptiste en Palestine et Syrie (150 av. J.-C. — 300 ap. J.-C.). Gembloux, 1935; *Kraeling C. H.* John the Baptist. N. Y., 1951; *Geysler A. S.* The Youth of John the Baptist: A Deduction from the Break in the Parallel Account of the Lucan Infancy Story // NTIQ. 1956. Vol. 1. N 1. P. 70–75; *Taylor T. M.* The Beginnings of Jewish Proselyte Baptism // NTS. 1956. Vol. 2. N 3. P. 193–198; *Brownlee W. H.* John the Baptist in the New Light of Ancient Scrolls // The Scrolls and the NT / Ed. K. Stendahl. N. Y., 1957. P. 33–53; *Werblovsky R. J. Z.* On the Baptismal Rite according to St. Hippolytus // StPatr. 1957. Vol. 2. P. 93–105. (TU; 64); *Betz O.* Die Proselytentaufe der Qumransekte und die Taufe im NT // RevQ. 1958. T. 1. N. 2. P. 213–234; *Scobie C. H. H.* John the Baptist. Phil., 1964; *Wink W.* John the Baptist in the Gospel Tradition. Camb., 1968; *Bammel E.* John the Baptist in Early Christian Tradition // NTS. 1971. Vol. 18. N 1. P. 95–128; *Becker J.* Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth. Neukirchen-Vluyn, 1972; *Hughes J. H.* John the Baptist: The Forerunner of God Himself // NTIQ. 1972. Vol. 14. N 3. P. 191–218; *Brown R. E.* The Birth of the Messiah. Garden City (N. Y.), 1977; *Beckwith R. T.* St. Luke, The Date of Christmas and the Priestly Courses at Qumran // RevQ. 1977. T. 9. N 33. P. 73–94; *Hollenbach P. W.* Social Aspects of John the Baptist's Preaching Mission in the Context of Palestinian Judaism // ANRW. 1979. R. 2. Bd. 19. H. 1. S. 850–875; *idem.* The Conversion of Jesus: From Jesus the Baptizer to Jesus the Healer // Ibid. 1982. R. 2. Bd. 25. H. 1. S. 196–219; *Badia L. F.* The Qumran Baptism and John the Baptist's Baptism. Lanham, 1980; *Faierstein M. M.* Why do the Scribes Say that Elijah Must Come First? // JBL. 1981. Vol. 100. N 1. P. 75–86; *Smith D.* Jewish Proselyte Baptism and the Baptism of





John // *Restoration Quarterly*. Abilene (Tex.), 1982. Vol. 25. N 1. P. 13–32; *Davies S. L.* John the Baptist and Essene Kashruth // *NTS*. 1983. Vol. 29. N 4. P. 569–571; *Allison D. C.* Elijah Must Come First // *JBL*. 1984. Vol. 103. N 2. P. 256–258; *Fleddermann H.* John and the Coming One (Matt 3:11–12/Luke 3:16–17) // *SBL.SP*. 1984. Vol. 23. P. 377–384; *Fitzmyer J. A.* More About Elijah Coming First // *JBL*. 1985. Vol. 104. N 2. P. 295–296; *Horsley R. A., Hanson J. S.* Bap-dits, Prophets, and Messiahs. Minneapolis, 1985; *Nodet E.* Jésus et Jean-Baptiste selon Josephé // *RB*. 1985. Vol. 92. N 3. P. 321–348; N 4. P. 497–524; *Reicke B.* The Historical Setting of John's Baptism // *Jesus, the Gospels and the Church* / Ed. E. P. Sanders. Macon, 1987. P. 209–224; *Riesner R.* Bethany beyond Jordan (John 1. 28): Topography, Theology and History in the Fourth Gospel // *Tyndale Bulletin*. Camb., 1987. Vol. 38. P. 29–63; *Ernst J.* Johannes der Täufer: Interpretation, Geschichte, Wirkungsgeschichte. B.; N. Y., 1989; *idem.* Johannes der Täufer – der Lehrer Jesu? Freiburg i. Br.: Basel; W., 1994; *Ottilinger A.* Vorläufer, Vorbild oder Zeuge?: Zum Wandel des Täuferbildes im Johannes-evangelium. St. Ottilien, 1991; *Webb R. L.* John the Baptist and Prophet: A socio-historical study. Sheffield, 1991; *idem.* John the Baptist and His Relationship to Jesus // *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research* / Ed. B. D. Chilton, C. A. Evans. Leiden, 1994. P. 179–229; *Ayoub M. M.* The Qur'an and its Interpreters. Albany, 1992. Vol. 2; *Cohen S. J. D.* Is «Proselyte Baptism» Mentioned in the Mishnah?: The Interpretation of m. Pesahim 8. 8 (= m. Eduyot 5. 2) // *Pursuing the Text* / Ed. J. C. Reeves, J. Kampen. Sheffield, 1994. P. 278–292; *Häfner G.* Der verheissene Vorläufer: Redaktionskritische Untersuchung zur Darstellung Johannes des Täufers im Matthäusevangelium. Stuttg., 1994; *Meier J. P.* A Marginal Jew. N. Y.; L., 1994. Vol. 2: Mentor, Message, and Miracles; *Tilly M.* Johannes der Täufer und die Biographie der Propheten: Die synoptische Täuferüberlieferung und das jüdische Prophetenbild zur Zeit des Täufers. Stuttg., 1994; *Collins A. Y.* The Origin of Christian Baptism // *Eadem.* Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism. Leiden; N. Y., 1996. P. 218–238; *Kazmierski C. R.* John the Baptist: Prophet and Evangelist. Collegeville (Minn.), 1996; *Taylor J. E.* The Immerser: John the Baptist within Second Temple Judaism. Grand Rapids (Mich.), 1997; *Finegan J.* Handbook of Biblical Chronology. Peabody (Mass.), 1998; *Yamasaki G.* John the Baptist in Life and Death: Audience-Oriented Criticism of Matthew's Narrative. Sheffield, 1998; *Ave-marie Fr.* Ist die Johannestaufe ein Ausdruck von Tempelkritik?: Skizze eines methodischen Problems // *Gemeinde ohne Tempel* / Hrsg. B. Ego, A. Lange, P. Pilhofer. Tüb., 1999. S. 395–410; *Rudolph K.* The Baptist Sects // *The Cambridge History of Judaism* / Ed. W. Horbury, W. D. Davies, J. Sturdy. Camb., 1999. Vol. 3: The Early Roman Period. P. 471–500; *Stegemann H.* Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus: Ein Sachbuch. Freiburg i. Br. etc., 1999; *Hartmann M.* Der Tod Johannes des Täufers: Eine exegetische und receptionsgeschichtliche Studie auf dem Hintergrund narrativer, intertextueller und kulturanthropologischer Zugänge. Stuttg., 2001; *Müller Chr. G.* Mehr als ein Prophet: Die Charakterzeichnung Johannes des Täufers im lukanischen Erzählwerk. Freiburg i. Br., 2001; *Bovon F.* Luke 1: A Commentary on

the Gospel of Luke 1:1–9:50 / Transl. Chr. M. Thomas. Minneapolis, 2002; *Chilton B. D.* John the Baptist: His Immersion and His Death // *Dimensions of Baptism: Biblical and Theological Studies* / Ed. S. E. Porter, A. R. Cross. L., 2002. P. 25–44; *Evans C. A.* The Baptism of John in a Typological Context // *Ibid.* P. 45–71; *Müller U. B.* Johannes der Täufer: Jüdischer Prophet und Wegbereiter Jesu. Lpz., 2002; *Rippin A.* Yahya ibn Zakariyya // *EI*. 2002. Vol. 11. P. 249; *Dunn J. D. G.* Jesus Remembered. Grand Rapids; Camb., 2003; *Murphy C. M.* John the Baptist: Prophet of Purity for a New Age. Collegeville, 2003; *Theissen G., Merz A.* Gerichtsverzögerung und Heilsverkündigung bei Johannes dem Täufer und Jesus // *Idem.* Jesus als historische Gestalt: Beitr. z. Jesusforschung / Hrsg. A. Merz. Gött., 2003. S. 229–255; *Dapaah D. S.* The Relationship between John the Baptist and Jesus of Nazareth: A critical study. Lanham (MD), 2005; *Kelhoff J. A.* The Diet of John the Baptist: «Locusts and Wild Honey» in Synoptic and Patristic Interpretation. Tüb., 2005; *Rothschild C. K.* Baptist Traditions and Q. Tüb., 2005; *Charlesworth J. H.* John the Baptizer and the Dead Sea Scrolls // *The Bible and the Dead Sea Scrolls: The 2<sup>nd</sup> Princeton Symp. on Judaism and Christian Origins* / Ed. J. H. Charlesworth. Waco (Tex.), 2006. Vol. 2: The Dead Sea Scrolls and the Qumran Community. P. 1–35; *Klawans J.* Purity, Sacrifice, and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism. Camb.; N. Y., 2006; *Heger P.* Cult as the Catalyst for Division: Cult Disputes as the Motive for Schism in the Pre-70 Pluralistic Environment. Leiden; Boston, 2007; *Luz U.* Matthew 1–7: A comment. / Transl. J. Crouch. Minneapolis, 2007; *Булгаков С., прот.* Друг Жениха (1927) // *Он же.* Малая трилогия. М., 2008. С. 183–389.

А. А. Ткаченко

**Гимнография.** Уже в памятниках древнего иерусалимского богослужения V–VIII вв. имеется ряд памятней И. П.

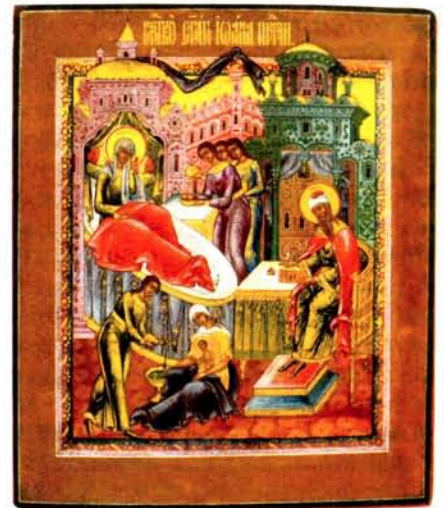
**В иерусалимском Лекционарии,** сохранившемся в груз. переводе, особенное значение имеют 2 праздника в честь И. П.: Рождество (24 июня) и Усекновение главы (29 авг.). 24 июня И. П. назначаются тропарь 8-го гласа «Предтеча, проповедник Христов...», прокимен из Пс 131, чтения Притч 8. 4–11а, Мал 4. 5–6, Деян 13. 17–38, Евр 11. 32–40, аллилуиарий со стихом из Пс 88, Евангелие Лк 1. 57–80, тропарь на умовение рук 8-го гласа «Ты, Креститель...» (*Tarchim-schwili*. Grand Lectionnaire. T. 2. P. 17–18). 29 авг. в начале литургии поется тот же тропарь, что и 24 июня, прокимен из Пс 104, чтения Притч 20. 6–15, Мал 4. 5–6 (то же, что и 24 июня), 4 Цар 13. 14–21, Деян и Евр (те же, что 24 июня), аллилуиарий со стихом из Пс 36, Евангелие Мф 14. 1–12; на умовение рук поется тот же тропарь, что и в начале литургии, или иной, «Святым Духом...»; указана также молитва при перенесении Св. Даров «Бескровную жертву...» (*Ibid.* P. 31–32).

К кругу менее торжественных памятей И. П. относятся: праздник Обретения главы Иоанна Предтечи (26 окт.), память И. П. 15 дек., а также память И. П., соединенные с памятями др. святых (см.

ниже). 26 окт. в иерусалимском Лекционарии повторяется служба 29 авг. (*Ibid.* P. 47). 15 дек. назначаются прокимен из Пс 25 и 7, Евангелие Лк 9. 7–11, др. чтения общие (*Ibid.* P. 56).

Память И. П. отмечается в комплексе с памятями др. святых в следующие дни: 29 сент. вместе с памятью прор. Илии, служба включает: Пс 18, чтения 4 Цар 13. 14–21, Евр 11. 32–40 (часть чтений совпадает с чтениями 29 авг.), Евангелие Мф 4. 12–25 (*Ibid.* P. 41); 15 окт. вместе с неск. пророками, служба включает: Пс 18 (тот же, что и 29 сент.), чтения Быт 50. 15–26, Ис 6. 1–10, Дан 1. 1–21, Евр 11. 32–40, Мф 24. 14–22 (*Ibid.* P. 44–45); 9 мая вспоминают И. П., на этот день приходится праздник, связанный с почитанием мощей ряда святых (*Ibid.* P. 10).

И. П. также упоминается и в др. дни, хотя назначается служба иному святому — напр., 3 июня память И. П. отмечается с памятью прор. Исаии и ряда мучеников, в последовании этого дня прославляется в основном прор. Исаия (*Ibid.* P. 13–14); 20 окт. память И. П. соединяется с памятями св. Фалалея и ап.



Рождество св. Иоанна Предтечи.  
Икона. Кон. XIX – нач. XX в.  
(Самарский епархиальный  
церковно-исторический музей)

Марка, чтения на литургии назначаются в честь апостола (*Ibid.* P. 46).

**Согласно Титикону Великой церкви** IX–XI вв., регулировавшему кафедральное богослужение в К-поле, круг праздников в честь И. П. имеет некоторые отличия от иерусалимской практики. Главными праздниками также являются дни Рождества (24 июня) и Усекновения главы Иоанна Предтечи (29 авг.). 24 июня на Пс 50 назначается тропарь 4-го гласа Ἐρῆς καρποῦται δι' ἀγγέλου τὸ θάρμα (Священник получает через ангела чудо...); на литургии — прокимен из Пс 63, Апостол Рим 13. 11б – 14. 4, аллилуиарий со стихами из Лк 1 (песнь прор. Захарии), Евангелие Лк 1. 1–25,





Св. Иоанн Предтеча Ангел пустыни,  
с житием и избранными святыми.  
Икона. 1-я пол. XVII в. (ГТГ)

77–78, 80, причащен Пс 32. 1 (Mateos. Turison. Т. 1. Р. 318).

29 авг. указан тропарь И. П. на Пс 50 плагального 1-го (т. е. 5-го) гласа Ἦ τοῦ Προδρομοῦ ἑνδοξὸς ἁποτομῆ (Прѣтчево славноє ѱѣсткновѣнїе); на литургии назначаются прокимен из Пс 63, Апостол Деян 13. 25–39, аллилуарий со стихом из Пс 96, Евангелие Мк 6. 14–30, причащен Пс 32. 1 (Ibid. Р. 386).

В др. дни памяти И. П. совершается менее торжественное богослужение или же, как 7 янв. (Собор Иоанна Предтечи), торжественность богослужения обусловлена близостью к празднику Богоявления. 23 сент., на память Зачатия Иоанна Предтечи, повторяется служба 24 июня (Ibid. Р. 42). 29 окт. отмечается память И. П. и апостолов, в этот день вспоминается освящение храма во имя св. апостолов (Ibid. Р. 82). 7 янв., на Собор Иоанна Предтечи, поется праздничное последование, включающее тропарь на Пс 50 2-го гласа Прѣдроче, прорѣта каѡ ѡрѣчю полїта (Предтече, пророче и пустыни житель...) или иной — Μνήμη δικαίου μετ' ἐγκομιῶν (Память праведнаго съ похвалами); на литургии назначается прокимен из Пс 63, Апостол Деян 19. 1–8, аллилуарий со стихом из Пс 91, Евангелие Ин 1. 29–34, причащен Пс 32. 1 (Ibid. Р. 188–190). 23 июля также отмечается память И. П., служба подробно не описана (Ibid. Р. 348).

**В монашеских уставах** — Студийском и Иерусалимском — сохраняется византийский круг праздников в честь И. П. с нек-рыми изменениями. Главными праздниками в честь И. П. по-прежнему являются Рождество (24 июня) и Усекновение главы Иоанна Предтечи (29 авг.). К менее торжественным относятся Зачатие Иоанна Предтечи (23 сент.), Собор Иоанна Предтечи (7 янв.); эти праздники отмечены и в Типиконе Ве-

ликой ц., а также 1, 2 и 3-е Обретения главы Иоанна Предтечи (24 февр. и 25 мая). Поскольку в Студийском монастыре хранилась глава И. П., почитание И. П. и совершение памятей обретений главы Иоанна Предтечи стали особенно торжественными.

Согласно *Студийско-Алексиевскому Типикону* 1034 г., содержащему древнейшую сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, 23 июня (накануне праздника Рождества Иоанна Предтечи) совершалась память Обновления (освящения) притвора во имя Иоанна Предтечи. Последование включает в основном песнопения Обновления, И. П. посвящена только стихира-самогласен на стиховне. 24 июня, на Рождество Иоанна Предтечи, совершается праздничное богослужение; на вечерне поется 1-я «слава» 1-й кафизмы («Блажен муж»), на «Господи, воззвах» указано 9 стихир И. П., совершается вход, читается 3 паремии, указан отпустительный тропарь И. П. 4-го гласа Прѣдроче и прѣдртче; утренняя совершается с пением «Бог Господь», по кафизме — седален И. П., степенны, прокимен из Пс 54, читается Евангелие нач. Лк 1. 24, поется канон И. П., по 6-й песни — кондак И. П. 3-го гласа Неплоды день(с); по 9-й песни — светилен «Небо звездами» (характерен для праздничных дней), указаны стихиры И. П. на хвалитех; служба на литургии совпадает со службой в Типиконе Великой ц., кроме стиха аллилуария из Пс 91 и причастия Пс 111. 6б. Песнопения Октоиха поются 24 июня только в случае совпадения с воскресеньем, со средой или с пятницей.

25 июня называется днем поприаздства Рождества Иоанна Предтечи; последование И. П. соединяется с последованием прмц. Февронии, из праздничных особенностей (т. е. кроме обязательных элементов последования — стихир, канона и седална) сохраняется только пение отпустительного тропаря И. П.; служба на литургии та же, что и в день праздника.

В Студийско-Алексиевском Типиконе отмечается неделя (воскресенье) после Рождества Иоанна Предтечи; последование И. П. соединяется с воскресной службой Октоиха и включает: отпустительный тропарь, канон, стихиры, службу на литургии. Последование рядового святого, чья память приходится в неделю после Рождества Иоанна Предтечи, не поется, за исключением совпадения этого воскресенья с 29 июня или с 1 июля (Пентковский. Типикон. С. 347–350).

28 авг., перед праздником Усекновения главы Иоанна Предтечи, к неспраздничному (с пением на утрени «Аллилуия») последованию прп. Моисея Мурина прибавляются посвященные И. П. канон и стихиры-самогласны. 29 авг. праздничное последование И. П. име-

ет в целом те же особенности, что и 24 июня. 30 авг. совершается поприаздство Усекновения главы Иоанна Предтечи; соединяются последования И. П., Октоиха и св. Филикса; в честь И. П. поются отпустительный тропарь, канон и стихиры (Там же. С. 366–367).

На праздники Обретения главы Иоанна Предтечи (24 февр. и 25 мая) служба имеет одинаковые праздничные особенности. 24 февр. последование И. П. со-



Ап. Тимофей и св. Иоанн Предтеча.  
Икона. Сер.— 2-я пол. XV в. (ЦМУАР)

единяется со службой Октоиха; на вечерне поется «Блажен муж», на «Господи, воззвах» стихиры И. П. исполняются на 6, на стиховне в качестве славника используется самогласен И. П., указан отпустительный тропарь И. П. Пама(т)[ь] правьднн(к)[а]; утренняя совершается с пением «Бог Господь», поются степенны 4-го гласа, прокимен (тот же, что и 29 авг.), Евангелие Лк 7. 17–30, поется канон Октоиха и И. П. (тропари последнего дважды), по 6-й песни — кондак, по 9-й — светилен «Небо звездами», на хвалитех — стихиры И. П., на стиховне утрени, кроме стихир Октоиха, указан самогласен И. П.; на литургии — изобразительны, на блаженнах — 3-я и 6-я песни канона И. П., чтения те же, что и 24 июня. Также обозначены особенности богослужения в случае совпадения 24 февр. с будними днями Великого поста, в частности замечено, что дневная служба (3, 6 и 9-й часы) совершается раньше обычного из-за праздника И. П. 25 февр. — поприаздства Обретения главы Иоанна Предтечи; последование И. П. соединяется со службой рядового святого, совершается служба с «Бог Господь» и тропарем И. П. (если 25 февр. не приходится на будние дни Великого поста); на литургии прокимен, аллилуарий и причащен те же, что и 24 февр., Апостол 2 Кор 4. 6–15, Евангелие Лк 7. 17–30 (Там же. С. 329–330, 345).



К наименее торжественным дням памяти И. П. относятся 7 янв. и 23 сент. 7 янв. празднуются Собор Иоанна Предтечи и память Перенесения его руки из Антиохии. Служба И. П. поется вместе с последованием праздника Богоявления; указан тот же отпустительный тропарь И. П., что и 24 февр.; на утрене в честь И. П. поется 2 канона: один — в честь перенесения руки, другой — в честь Собора Иоанна Предтечи; на литургии на блаженнах — 3-я песнь канона праздника и 6-я канона И. П., служба как в Типиконе Великой ц., причастен Пс 111. 6б (Там же. С. 318–319). На память Зачатия Иоанна Предтечи (23 сент.) соединяются последования И. П. и Октоиха; служба имеет следующие праздничные особенности: на вечерне — «Блажен муж», вход, отпустительный тропарь **Прѣже неражющина неплоды възвесеан са;** на утрене — «Бог Господь», по 9-й песни канона — светилен «Небо звездами»; на литургии — изобразительны, на блаженнах — 3-я и 6-я песни канона И. П., прокимен из Пс 63, Апостол Гал 4. 23–31, аллилуиарий со стихом из Пс 91, Евангелие Лк 1. 5–25, причастен Пс 111. 6б (Там же. С. 284–285).

Тот же круг праздников и торжественное прославление И. П. сохраняются и в др. редакциях Студийского устава, а также в Иерусалимском уставе. Изменения касаются отдельных особенностей службы, уменьшения степени торжественности некоторых праздников относительно других (напр., Рождества Иоанна Предтечи или дней Обретения главы Иоанна Предтечи), а также исчезновения дней пред- и попразднств по сравнению со Студийско-Алексиевским Типиконом, недели после Рождества Иоанна Предтечи. Не фиксируется память Перенесения руки Иоанна Предтечи 7 янв.

В *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в., представляющем малоазийскую редакцию Студийского устава, самым торжественным днем памяти И. П. является 29 авг. — Усекновение главы Иоанна Предтечи. В этот день последование И. П. соединяется со службой Октоиха; на вечерне стихиры на «Господи, воззвах» поются на 8, совершается вход, читается 3 паремии; панихис соединяется с утреней, образуя всенощное бдение; на утрене поется «Бог Господь» с тропарем И. П., после рядовых кафизм — степенны 4-го гласа, прокимен из Пс 131, читается Евангелие; на литургии поются блаженны И. П. (в тексте *Евергетидского Типикона*, по-видимому, говорится об исполнении оригинальных тропарей И. П. на блаженнах; особые блаженны в честь И. П. встречаются в греч. Минеях — см.: *Никифорова А. Ю.* Праздничные блаженны из греч. Миней IX–XII вв. 6-ки мон-ря вмц. Екатерины на Синае // БСб. 2002. Вып. 10. С. 158,

160, 161), чтения те же, что и в Студийско-Алексиевском Типиконе (*Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 496–498*).

Службы в др. дни памяти И. П. — на праздники Рождества (24 июня), Обретений главы (24 февр. и 25 мая) и Зачатия Иоанна Предтечи (23 сент.) — имеют практически одинаковый набор особенностей. Так, 24 июня кафизма на вечерне не стихословится, на утрене поются «Бог Господь» и тропарь И. П.,



Св. Иоанн Предтеча  
и свт. Николай Чудотворец.  
Сошествие во ад.  
Икона. Посл. треть XVI в. (ВГИАХМЗ)

после 9-й песни канона утрени — светилен «Небо звездами»; на литургии на блаженнах — 3-я песнь канона И. П., остальные указания те же, что и в Типиконе Великой ц., кроме причастна Пс 111. 6б (Там же. С. 462–463). 24 февр. на литургии служба та же, что и в Студийско-Алексиевском Типиконе, Апостол 2 Кор 4. 6–15, приводятся дополнительные указания для случаев совпадения 24 февр. с днями Великого поста (Там же. С. 420). 25 мая на литургии служба практически та же, что и 24 февр., Евангелие не указывается, лишь приводится ссылка на месяцеслов Евангелия (Там же. С. 457). 23 сент. отменяется пение на панихис канона И. П. из Октоиха; на литургии — прокимен из Пс 63, Апостол 2 Кор 4. 6–15, аллилуиарий со стихом из Пс 96, Евангелие Лк 1. 5–25, причастен Пс 111. 6б (Там же. С. 282–283).

На Собор Иоанна Предтечи (7 янв.) последование праздника Богоявления соединяется с неск. песнопениями И. П.; кафизма на вечерне не стихословится, совершается вход (ради пения великого прокимна), на «Бог Господь» тропарь И. П. поется на «Слава, и ныне...»; на литургии поются антифоны праздника, чтения те же, что и в Студийско-Алексиевском Типиконе; также помещены

указания об уставе службы в случае совпадения 7 янв. с воскресеньем (Там же. С. 384–385).

В *Мессинском Типиконе* 1131 г., представляющем южноитал. редакцию Студийского устава, главными праздниками И. П. являются Усекновение главы (29 авг.) и Рождество (24 июня), в эти дни поется только последование И. П. (служба Октоиха опускается), обладающее такими праздничными элементами, как паремии на вечерне, пение стихир И. П. на стиховне, 3 антифона на утрене (24 июня — из Пс 91, 96, 111; 29 авг. — из Пс 14, 96, 111), на утрене 24 июня — прокимен из Лк 1 (песнь прор. Захарии, 1. 76 и 1. 68), Евангелие — 2-я половина литургийного чтения, утренняя завершается по праздничному чину пением великого славословия; на литургии антифоны Пс 91, 92, 94 (припев к 3-му — тропарь И. П.), чтения те же, что и в *Евергетидском Типиконе* (*Arranz. Turisop. P. 159–161*). 29 авг. служба на литургии та же, что и в Типиконе Великой ц., с причастном Пс 111. 6б. На следующий день, 30 авг., поется последование И. П. в соединении со службой рядового святого (*Ibid. P. 183–184*).

Др. праздники в честь И. П. имеют меньше праздничных особенностей. На Собор Иоанна Предтечи (7 янв.) последование И. П. включает лишь неск. песнопений, к-рые поются вместе с последованием праздника Богоявления; на вечерне и на утрене отменяется стихословие кафизм, на литургии поются вседневные антифоны (из Пс 91, 92, 94), служба на литургии практически та же, что и в Типиконе Великой ц. 7 янв., кроме аллилуиария (со стихом из Пс 96) и причастна (Пс 111. 6б) (*Ibid. P. 103–104*). В праздники Зачатия Иоанна Предтечи (23 сент.) и Обретения главы Иоанна Предтечи (24 февр. и 25 мая) соединяются последования И. П. и Октоиха, вечерня совершается без кафизмы, на утрене поются «Бог Господь» и тропарь И. П., накануне 23 сент. на повечерии указан канон И. П.; на литургии назначаются изобразительны, на блаженнах поется 6-я песнь канона И. П. 23 сент. на литургии указаны прокимен из Пс 63, Апостол Рим 13. 11с — 14. 4, аллилуиарий со стихом Лк 1. 68, Евангелие Лк 1. 5–25, причастен Пс 111. 6б (*Ibid. P. 29–30*). 24 февр. и 25 мая служба на литургии та же, что и в *Евергетидском Типиконе*, кроме аллилуиария (со стихом из Пс 84) (*Ibid. P. 123–124, 154*).

Устав службы в дни памяти И. П. в *Грузия Мтацминдели Типиконе* сер. XI в., представляющем афоно-итал. редакцию Студийского устава, имеет в целом те же праздничные особенности, что и в южноитал. Типиконах, с нек-рыми отличиями в чтениях на литургии и с др. указаниями. 24 июня на утрене присутствует указание, что греки поют 19-ю ка-





Часовня на месте обречения главы св. Иоанна Предтечи, Иерусалим. Между 1890 и 1910 гг.

физму с припевом «Аллилуия», т. е. совершают утреню с полиелеем (Кекелидзе. Литургические груз. памятники. С. 235, 251, 253–254, 263, 265, 271–272).

Иерусалимский устав в целом наследует систему праздников в честь И. П., зафиксированную в Студийском уставе. На главные праздники — Рождество (24 июня) и Усекновение главы (29 авг.) — совершается всенощное бдение. В Тактиконе Никона Черногорца XI в. эти праздники отнесены к разряду великих наряду с двенадцатью праздниками и памятью апостолов Петра и Павла (Тактикон. Почаев, 1795. Л. 17; Бенешевич В. Н., изд. Тактикон Никона Черногорца. Пг., 1917. Вып. 1. С. 61) — вполн. это указание было включено в слав. редакции Иерусалимского устава (см. гл. 47 совр. изданий Типикона). В слав. Типиконах с XVI в. оба праздника обозначаются знаком ⚡ (см. ст. Знаки праздников месяцеслова). Во всех редакциях Иерусалимского устава эти 2 праздника имеют по дню поспраждства, однако в Типиконе термин «поспраждство» не употребляется. В эти дни поется только последование И. П., хотя указания на добавление канона Октоиха 24 июня встречаются в некоторых ранних редакциях Иерусалимского устава (см., напр.: Sinaït. gr. 1094, XII–XIII вв. (Lossky. Турп-

соп. Р. 220), серб. Типикон Никодима 1319 г. (Миркович. Типикон. С. 111а) и др.), а слав. Типикон XIV в. (по ркп. ГИМ. Син. № 329) назначает канон Пресв. Богородице из Октоиха и 24 июня, и 29 авг. В др. редакциях Иерусалимского устава на утрене в эти дни назначается канон Пресв. Богородице на 6 и И. П. на 8 или же только И. П. на 14. Указание на канон Пресв. Богородице характерно для греч. памятников: в греч. печатных Типиконах — 24 июня (см. издания: Венеция, 1545, 1577, 1685 и др.); в совр. греч. изданиях Миней — 29 авг. В слав. памятниках указание на канон Пресв. Богородице встречается как 24 июня, так и 29 авг. вплоть до XVII в. В Типиконе 1682 г. этих указаний нет, пение исключительно канонов И. П. становится специфическим признаком праздничности этих дней (наряду с днем памяти апостолов Петра и Павла 29 июня), отличающим их от дней памяти святых, к-рым назначается всенощное бдение (со знаком ⚡).

Др. дни памяти И. П. имеют меньше праздничных черт: 7 янв. (Собор Иоанна Предтечи) на вечерне совершается вход (ради великого прокимна, произносимого на вечерне в день Богоявления), утреня имеет праздничное окончание; поется прежде всего последование Богоявления — устав службы сходен с уставом службы 26 дек., когда празднуется Собор Пресв. Богородицы, с тем отличием, что 7 янв. песнопений в честь И. П. поется больше; служба И. П. на литургии та же, что и в Мессинском Типиконе.

24 февр. и 25 мая, дни памяти Обречения главы Иоанна Предтечи, являются в Иерусалимском уставе полиелейными праздниками со всеми особенностями этого типа дней. На вечерне читаются паремии, на утрене и литургии чтения практически те же, что и в Студийско-Алексиевском Типиконе 24 февр. (Апостол 2 Кор 4. 6–15; 25 мая аллилуйярий со стихом из Пс 96).

23 сент. (Зачатие Иоанна Предтечи) основным признаком торжественности является праздничное окончание утрени. В рус. Типиконах с XVI в. этот день обозначался знаком ⚡, а начиная с исправленного московского издания 1682 г.— ⚡

(этот же знак используется и в нек-рых дониконовских изданиях, напр. в Часослове 1652 г.). В XVII в. в службе

Рака с десницей св. Иоанна Предтечи в ц. Рождества Пресв. Богородицы в Цетинском мон-ре, Черногория



23 сент. появились вечерние стихиры на стиховне и седалны (возможно, в связи с общим изменением ус-

тава славословных святых), сначала в изданиях Юго-Зап. Руси (см., напр.: Миней праздничная. Львов, 1651), в русских — в кон. XVII в. (в Типиконе с 1682, в Минейх с 1690).

12 окт. празднуется Перенесение десницы И. П. в Гатчину в 1799 г. В 1800 г. была издана служба в честь этого события, ее текст опубликован в Минейх расширенного состава, издаваемых с 1979 г. (см.: Миней (МП). Окт. С. 307–325). Последование 12 окт. содержит максимальное количество песнопений и рассчитано на совершение всенощного бдения; песнопения новые, не совпадающие с песнопениями более ранних служб И. П. Кроме того, это последование включает ряд песнопений в честь Спасителя и Пресв. Богородицы (в честь икон Божией Матери), что характерно для ряда служб, составленных в синодальный период (см. последования на *викториальные дни*). На вечерне назначаются паремии (1-я — Исх 14. 16а, 21а, 21с, 22–23, 27а, 28–29а; 2-я — 3 Цар 8. 22–23а, 27b–30; 3-я — Прем 4. 7, 16–5. 7, общая пророка); на утрене — прокимен из Пс 131, Евангелие Лк 7. 17–30. На литургии служба та же, что и 24 февр. (в совр. издании Миней ошибочно указано апостольское зачало 106 вместо 176).

Структура будничных последований Октоиха, сложившаяся к X в., предусматривает пение гимнографических последований И. П. во вторник. Последования (на все 8 гласов) включают стихиры, канон и седалны и соединяются с покаянными последованиями 8 гласов, что отражено в большинстве рукописей и печатных изданий Октоиха, включая современные (см.: Лозовая И. Е. Древнерусский нотированный Параклит XII в. М., 2009. С. 38 и далее). В процессе создания слав. аналогов визант. богослужебных книг болг. гимнографы также составляли циклы песнопений в честь И. П. (см.: Крашенишкова О. А. Древнеславянский Октоих св. Климента, архиеп. Охридского. М., 2006).

**Современное последование** на праздник Рождества Иоанна Предтечи (24 июня) в рус. и греч. печатных изданиях Миней включает следующие элементы: отпустительный тропарь 4-го гласа Προφήτα καὶ Πρόδρομο τῆς παρουσίας Χριστοῦ (Прроче и предтече пришествiа хртова); кондак 3-го гласа на подобен «Дева днесъ» Ἡ πρὶν στεῖρα σήμερον (Прежде неплоды днесь); с икосом; канон 4-го гласа, составленный Иоанном Монахом, ирмос: Τριστάτας κραταίους (Трiстаты крѣпкіа); нач.: Ως ὄρθρος εὐπρεπῆς (Якв зтро бггльпно); канон 4-го гласа авторства Андрея Критского, ирмос: Τῷ ὀδηγῆσαντι λάλα· (Наставльшем древал); нач.: Ἡ σιωπὴ τοῦ πρεσβύτου (Молчаніе старцо — греч. текст сохр. только в рукописях; см.: АНГ. Т. 10. Р. 178–235); в греч. Миней содержится иной канон 1-го гласа



с именем автора (Георгия) в богородичных с акростихом Κοινῆς χαρᾶς Πρόδρομον εὐφρημῶ πόθῳ (Общей радости Предтечу восхваляю любовью), ирмос: Ἀνοίξω τὸ στόμα μου: (ᾨκέρξῃς ἀστὰ μοῦ); нач.: Κοσμεῖται τὴν χάριν νῦν (Украшает благодать ныне); 3 цикла стихир-подобнов и 20 стихир-самогласнов; 5 седальнов; светилен. 25 июня последование И. П. состоит из тех же отпустительного тропаря и кондака, что и 24 июня; канона плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, составленного Иоанном Монахом, ирмос: Βάδῃ προσέδῃ; нач.: Ἰηλὰ ἡβὰ ἡμῶν (в греч. Минее этого канона нет, содержится только ссылка на его наличие в рукописях); 3 стихир-самогласнов и цикла стихир-подобнов; седальна; светильна.

Последование в день Усекновения главы Иоанна Предтечи (29 авг.) включает: отпустительный тропарь 2-го гласа Μνήμη δικαίου μετ' ἐγκωμίων (Памать праведнаго съ похвалами); кондак плагального 1-го (т. е. 5-го) гласа Ἦ τοῦ Προδρόμου ἔνδοξος ἀποτομή (Прѣчево славноє азѣкновеіиє); с икосом; канон плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: Ὑγρὰν διοδεύσας: (Βάδῃ προσέδῃ ἰκω εὐχιδῃ); нач.: Τὸν ἀπὸ νηδύος στερωτικῆς φανέντα Προφήτην (ᾨ ἄγτροβυ непλῶδιμῃ ἰαβλῆσασ пррѣка); канон плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, творение Андрея Критского, ирмос: Τῷ ἐκτινάξαντι ἐν θαλάσῃ (Не грѣшамъ въ мори); нач.: Τὸ τῆς ἐρήμου κάλλιστον (Πεστῆνι красное σῶμα; в греч. печатных изданиях этого канона нет, он встречается только в рукописях; см.: АНГ. Т. 12. Р. 338–392); канон плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: Τὸν Ἰσραὴλ ἐκ δουλείας: (Ἰηλὰ ᾧ ραβῳτῆ); нач.: Τὸν ὑπὲρ πάντας ἀνθρώπους (Больше всех человек; в рус. Минее отсутствует); 3 цикла стихир-подобнов и 16 стихир-самогласнов; 2 светильна; 6 седальнов (один из к-рых частично совпадает по тексту с седальном 24 июня). 30 авг. повторяется канон И. П., к-рый входит в службу 29 авг., последование И. П. также включает отпустительный тропарь, кондак 4-го гласа на подобен «Явился еси днесь» Ὁ Ἠρώδης πρόδρομε παρανομήσας (Ἠρωδῆς прѣче беззакόноваξ); (в греч. Минее этого кондака нет; см.: Амфилохий. Кондакарий. С. 229), 3 стихир-самогласна, цикл стихир-подобнов, седален, светилен — ряд песнопений, включая отпустительный тропарь, взятые из службы 29 авг.

Последование 1-го и 2-го Обретения главы Иоанна Предтечи (24 февр.) включает: отпустительный тропарь 4-го гласа Ἐκ γῆς ἀνατείλασα ἡ τοῦ Προδρόμου κεφαλή (ᾨ землῖ возсілаши прѣтечева глава); кондак 2-го гласа на подобен «Вышних ница» Προφήτα Θεοῦ, καὶ Πρόδρομε τῆς χάριτος: (Прроче вжій, и прѣче блгодати); с икосом; канон плагального 2-го (т. е. 6-го) гласа, ирмос: Ὡς ἐν ἡλείῳ (Ἰἴκω по сѣхѣ); нач.: Δεῦτε εὐφρημῶ τῇ γλώττῃ (Градіте, блгохвалѣнымъ азыкомъ); 3 цикла стихир-подобнов и 4 самогласна; 4 се-

дальна (один из них выступает в качестве отпустительного тропаря И. П. 25 мая); светилен.

25 мая, в день 3-го Обретения главы, последование И. П. составляют отпустительный тропарь 4-го гласа Ὡς θεῖον θησαύρισμα: (Ἰἴκω вжѣственоє сокровище; — он же седален 24 февр.); кондак плагального 2-го (т. е. 6-го) гласа на подобен «Еже о нас» Ὁ φωτοφανῆς καὶ θεῖος ἐν κόσμῳ στύλος: (Свѣтоавлѣнный и вжтвенный въ мѣрѣ стѣлп); с икосом; канон плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: Ἀρματῆλάτην Φαραῶν: (Κολεσνιцеγονίτελλα φараῶνα); нач.: Φωνὴν τοῦ Λόγου γεγωνῶς: (Гласъ слова вывѣ); 3 цикла стихир-по-



Св. Иоанн Предтеча.

Рельеф трона архиеп. Максимиана, 546–556 гг. (Архиепископский музей, Равенна)

добнов, 4 самогласна; 4 седальна; 2 светильна. Все стихир-самогласны, цикл стихир-подобнов, 2 седальна совпадают с аналогичными песнопениями 24 февр. Кроме того, отпустительный тропарь 24 февр. присутствует в последовании 25 мая в качестве седальна по 1-м стихословии, и наоборот: тропарь 25 мая — в качестве седальна по 1-м стихословию в последовании 24 февр.

Последование Зачатия Иоанна Предтечи (23 сент.) включает: отпустительный тропарь 4-го гласа Ἦ πρόφην οὐ τίκτουςα, στεῖρα εὐφράνητη: (Πέρφῃε не ραждѣиошлῃ неплῶды возвесеісѣ); кондак 1-го гласа на подобен «Лик ангельский» Εὐφραίνεται λαμπρῶς: (Веселітсѣ свѣтл); с икосом; канон плагального 2-го (т. е. 6-го) гласа, ирмос: Ὡς ἐν ἡλείῳ: (Ἰἴκω по сѣхѣ); нач.: Τῆς στερεουούσης ψυχῆς μου (Неплῶдствѣиошлῃ дшнῃ моє);

3 цикла стихир-подобнов и 3 самогласна; 3 седальна; светилен.

В последовании Собора Иоанна Предтечи (7 янв.) собственно И. П. посвящены: отпустительный тропарь 2-го гласа Μνήμη δικαίου μετ' ἐγκωμίων (Памать праведнаго съ похвалами; — тот же, что и 29 авг.); кондак плагального 2-го (т. е. 6-го) гласа Τὴν σωματικὴν σου παρουσίαν: (Πλοτскаγῶ твоеγῶ пришествїа); с икосом; канон 2-го гласа, творение Феофана, с акростихом Βαπτιστὰ Χριστοῦ, τοῦς ἐπαίνους μου δέχου (Крестителю Христов, хваления моя приими), ирмос: Τῷ τὴν ἄβατον κυμαίνομένην θάλασσαν: (Не προχοδιμῶє волнѣиεєє море); нач.: Βαπτίζομενον τῷ τῶν παθῶν μου κλύδωνι (Πο грѣжаєма мл страстѣй вѣрею); цикл стихир-подобнов и 3 самогласна; светилен.

А. А. Лукашевич

В рукописях сохранились многочисленные каноны И. П., не вошедшие в совр. богослужебные книги. 23 июня, на предпраздствие Рождества Иоанна Предтечи, известны 3 канона, составленные Феофаном Начертанным, Иосифом Песнописцем и Исидором I, патриархом К-польским, соответственно (Тацеїѳ. Σ. 223–224). 24 июня, на Рождество Иоанна Предтечи, — канон, составленный Андреем Критским, со 2-й песнью и его различные варианты (АНГ. Т. 10. Р. 177–242), канон авторства Георгия Никомидийского и 3 анонимных (Тацеїѳ. Σ. 225). 25 июня, на попраздствие Рождества Иоанна Предтечи, — канон, составленный Феодором Студитом (Ibid. Σ. 226). 29 авг., на Усекновение главы Иоанна Предтечи, — канон, составленный Андреем Критским, со 2-й песнью в различных вариантах (АНГ. Т. 12. Р. 338–395), 2 канона авторства Иоанна Монаха, канон, составленный Георгием Никомидийским, канон, автором к-рого является Симеон Логофет, и др. (Тацеїѳ. Σ. 273–275). Также известны каноны И. П. на Обретение (24 февр.) и Положение (29 окт.) главы Иоанна Предтечи (АНГ. Т. 6. Р. 375–387; Тацеїѳ. Σ. 74). 23 сент., на Зачатие Иоанна Предтечи, — канон авторства Георгия Никомидийского (АНГ. Т. 1. Р. 307–316) и 2 анонимных (Тацеїѳ. Σ. 48–49). 7 янв., на Собор Иоанна Предтечи, — 5 канонов, составленных Георгием Никомидийским, 2 — Иоанном Мавроподом, и др. (Ibid. Σ. 146–149).

Также в рукописях сохранился отсутствующий в совр. богослужебных книгах кондак И. П. 2-го гласа Ὡς αὐλὸς ὄργάνου βοαῖς: (Как труба органная не бывает прекраснее от звуков, и звезда не делается светлее от лучей солнечных...; см.: Pitra. Analecta Sacra. Т. 1. Р. 547–548; Амфилохий. Кондакарий. С. 68–69 (отд. паг.)).

Э. П. Л.

Мощи И. П. Из евангельского текста известно, что глава И. П. осталась у Иродиады, а тело его за-





Св. Иоанн Предтеча.  
Мозаика юж. лонгета  
ц. Богородицы Паммакаристоc  
(Фетхие-джами) в К-поле. Ок. 1315 г.

брали ученики и похоронили (Мф 14. 1–12). Поэтому у этих реликвий разные истории.

По свидетельству блж. *Иеронима Стридонского* (IV в.), И. П. был похоронен в Севастии, столице пров. Самария (*Hieron. In Mich. // PL. 25. Col. 1156*). Франц. исследователь Ш. Дюканж объясняет перенесение мощей из Махерона (крепость к востоку от Мёртвого м.), где был обезглавлен святой, в Севастию тем фактом, что провинция Самария не находилась под управлением Ирода Антипы, и ученики святого, желая спасти тело И. П. от дальнейшего поругания, сумели переправить его в этот город (*Du Cange. 1665. P. 171–172*). Согласно одному из апокрифических сказаний, тело И. П. погребла его мать, прав. Елисавета, под гробницей его отца, прав. Захарии (*Vassiliev A. Anecdota graeco-byzantina. M., 1893, 1992<sup>p</sup>. Pars 1. P. 3–4*). Самые ранние упоминания о гробнице в Севастии относятся к кон. IV — нач. V в. Так, церковные историки *Филосторгий*, *Руфин Аквилейский* и *Феодорит*, еп. Кирский, сообщают, что во время правления имп. *Юлиана Отступника* (360–363) могила святого была разорена, а тело сожжено и прах развеян по ветру

(*Philost. Hist. eccl. VII 4; Rufin. Hist. eccl. // PL. 21. Col. 536; Theodoret. Hist. eccl. // PG. 82. Col. 1092*). Руфин повествует о том, что язычники рассыпали сожженные мощи И. П. в поле, однако некие монахи из обители Филиппа в Иерусалиме, став свидетелями кощунства, собрали фрагменты и унесли их в мон-рь. Настоятель Филипп послал диак. Юлиана с мощами И. П. к свт. *Афанасию I Великому*, архиеп. Александрийскому, к-рый принял святыню и «прозорливо сохранил ее для будущих поколений» (*Rufin. Hist. eccl. II 28 // PL. 21. Col. 536*). *Феодор Дафнопат* (X в.) интерпретировал этот рассказ иначе: в речи на перенесение десницы И. П. в Антиохию он сказал, что тело не было сожжено, его вовремя успели заменить другим, а мощи святого тайно переправили в Александрию, где они и хранились до окончания гонений (*ActaSS. Iun. T. 4. P. 739–743*).

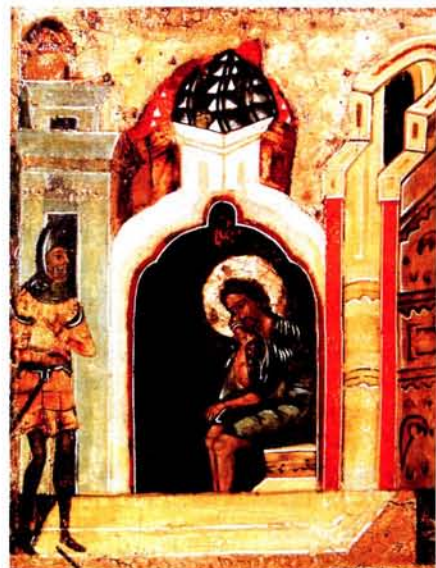
Вероятно, после уничтожения мощей И. П. сохранившиеся фрагменты были перенесены не только в Александрию, но и в другие места. Так, в 377 г. некий Флавий Рааман, римский офицер (*ordinarius*), основал мартирий И. П. близ современного сел. Эр-Рамтанья на Голанских высотах. По мнению ряда исследователей, в мартирии хранились останки И. П., доставленные сюда после осквернения гробницы в Севастии (*Sivan H. Pales-*



Погребение св. Иоанна Предтечи.  
Клеймо юж. ворот  
Флорентийского баптистерия.  
Мастер А. Пизано. 1330 г.

*tine in Late Antiquity. Oxf.; N. Y., 2008. P. 102–103; Fowden E. K. The Barbarian Plain: St. Sergius between Rome and Iran. Berkeley; Los Ang., 1999. P. 146–149.*

Вскоре после уничтожения мощей И. П. его гробница в Севастии была восстановлена, к ней совершались паломничества. Ок. 404 г. блж. Иероним, описывая паломничество св. Павлы к святыням Палестины в 385–386 гг., рассказывает о мартирии И. П., пророков Елисея и Авдия в Севастии, где совершалось множество исцелений, в т. ч. бесноватых (*Hieron. Ep. 108. 13 // PL. 22. Col. 889*). В послании 386 г. Иероним упоминает о том, что в Севастии почитаются останки (*cineres* — возможно, имеется в виду прах от сожженных мощей) И. П., пророков Елисея и Авдия (*Ibid. 46. 12 // PL. 22. Col. 491*). В лат. переводе «Ономастикона» Евсевия Кесарийского, осуществленном блж. Иеронимом, появилось добавление о том, что в Севастии «погребены мощи св. Иоанна Крестите-



Св. Иоанн Предтеча в темнице.  
Клеймо иконы «Св. Иоанн Предтеча  
Ангел пустыни, с житием»  
Ок. 1551 г. (ЯМЗ)

ля», хотя в оригинальном греч. тексте эта фраза отсутствует (*Euseb. Onomast. S. 154–155*).

С V в. церковная традиция связывала Севастию с местом кончины святого (ВНГ, N 834; *Theodos. De situ Terrae Sanctae. 2 // CCSL. 175. P. 115*). Считалось, что здесь же находились дворец Ирода Антипы и темница, в к-рую был заключен И. П.

Сведения паломников о хранящейся в Севастии реликвии противоречивы. Мн. путешественники говорят о теле И. П. (напр., Петр Диакон из мон-ря Монте-Кассино (XI в.), заимствовавший сведения из несохранившихся частей паломничества Эгерии



381–383 гг. (*Petr. Diac. De loc. sanct.* // PL. 173. Col. 1128; рус. пер.: ППС. 1889. Т. 7. Вып. 2(20). С. 195)), другие — о прахе И. П. (*Иоанна Фоки* Сказание вкратце о городах и странах от Антиохии до Иерусалима, также Сирии, Финикии и о св. местах Палестины кон. XII в. // ППС. 1889. Т. 8. Вып. 2(23). С. 39–40), нек-рые — только о пустом гробе (напр., рус. игум. Даниил («Хождение» игум. Даниила в Св. Землю в нач. XII в. СПб., 2007. С. 97).

В 1145 г. насельники монастыря, построенного в Севастии крестосцами, обрели серебряный реликварий, в котором находились фрагменты мощей И. П. вместе с пеплом и углями. Подробности этого события неизвестны, о нем сообщает Иерусалимский патриарх Вильгельм I в окружном послании (1145) (*Regesta Regni Hierosolymitani* / Ed. R. Röhrich. Oeniponti, 1893. N 235; *Le Roux de Lincy A., Bruel A.* Notice historique et critique sur dom Jacques de Breul, prieur de Saint-Germain-des-Prés // *Biblioth. de l'École des chartes*. P., 1868. Vol. 29. P. 492–493), а также аббат Николай из Исландии (ок. 1150 — *Николай, аббат. Дорожник* / Пер.: Е. А. Мельникова // ДГВЕ, 1999. М., 2001. С. 404).

Вскоре части этих реликвий были переданы на Запад в обмен на финансовую поддержку для реконструкции ц. Иоанна Предтечи в Севастии (*Kanaan-Kedar N.* The Cathedral of Sebaste: Its Western Donors and Models // *The Horns of Hattin*. Jerusalem; L., 1992. P. 99–120; *Pringle D.* The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem: A Corpus. Camb.; N. Y., 1998. Vol. 2. P. 285). В 50-х гг. XII в. Франциск де ла Рош, еп. Акры, получил от Севастийского еп. Райнерия частицы мощей И. П., к-рые были посланы им в мон-рь Флорен (в совр. Бельгии) и в ц. св. Иоанна в Льеже.

Впосл. на обладание прахом И. П. претендовало неск. церквей. Одна из них — кафедральный собор св. Лаврентия в Генуе, куда, согласно традиции, прах был перенесен в 1098 г. из *Мир Ликийских* и где от него совершилось множество чудес. Наличие этой святыни в городе избавило жителей от эпидемии чумы. Существует также версия, что в X в. прах святого был перенесен из Александрии в монастырь прп. Макария Великого (см. *Макария святого монастыря* коптский), где был сокрыт

много веков и вновь обретен лишь в 1978 г., во время реконструкции обители. Прах И. П. был найден вместе с прахом прор. Илии в соответствии с описаниями, обнаруженными в монастырской б-ке и относящимися к XI–XVI вв. Ныне он находится в церкви монастыря в деревянной раке (*Kamil J.* Christianity in the Land of the Pharaohs: The Coptic Orthodox Church. L.; N. Y., 2002. P. 49–51).

**Левая рука И. П.** В описаниях гробницы И. П. в Севастии, оставленных паломниками Теодорихом (ок. 1170) и Иоанном Фокой (1185), упоминается левая рука святого (*Theodoricus. De locis sanctis*. 43 // *Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum*. Jerusalem, 1980. Vol. 2. P. 374; *Иоанна Фоки* Сказание вкратце о городах и странах от Антиохии до Иерусалима, также Сирии, Финикии и о св. местах Палестины кон. XII в. // ППС. 1889. Т. 8. Вып. 2(23). С. 39–40). По-видимому, после 1187 г. эта реликвия была перенесена из Севастии в *Иоанна Предтечи монастырь на Иордане*. К 1335 г. относится 1-е упоминание о находящейся там левой руке И. П., заключенной в кипарисовый ковчег (*Le pèlerinage du moine augustin Jacques de Vérone* (1335) // *Revue de l'Orient latin*. 1895. Vol. 3. P. 211). Примерно в это же время *Стефан Новгородец* (1348 или 1349) при описании святынь К-поля сообщил, что левая рука И. П. хранилась в этом монастыре (*Majeska G. P.* Russian Travelers to Constantinople in the 14<sup>th</sup> and 15<sup>th</sup> Cent. Wash., 1984. P. 45. (DOS; 19)). Испанский посол Руй Гонсалес де Клавихо писал, что видел левую руку святого в монастыре св. Иоанна Предтечи в Петре (*Клавихо Р. Г., де.* Дневник путешествия ко двору Тимура в Самарканд в 1403–1406 гг. СПб., 1881. С. 52), однако он ошибся, вероятно спутав руку И. П. с другой святыней — рукой Иоанна Ктитора, основателя монастыря. О ней упоминал Стефан Новгородец, специально обращая внимание на то, что это не рука И. П. Очевидно, такое ложное мнение было распространено уже в его время, подобные указания встречаются и в позднейших работах, например у греческого автора архим. Герасима (Смирнакиса) при описании монастыря Дионисия на Афоне (см. *Дионисия преподобного монастыря*) (*Σμυρνάκης*. 1988. Σ. 511).

Существует документ 1602 г., где сообщается, что ок. 1323 г. некий паломник принес левую руку И. П. в Перпиньян (город на юге Франции, недалеко от испан. границы, в то время находился в испан. владении). В 1407 г. был созван совет епископов, на котором была подтверждена подлинность этой реликвии. На ковчеге сохранилось несколько греческих надписей, стихов, прославляющих И. П. У святыни совершалось множество чудес, прежде всего исцелений от различных болезней (*ActaSS. Iun.* Т. 4. P. 773–776). Эта реликвия хранится в кафедральном соборе Перпиньяна.

**Десницу И. П.**, по преданию, отделил от остальных мощей ап. и евангелист Лука и перенес в Антиохию, где она и хранилась на протяжении мн. веков. Во время гонений имп. Юлиана Отступника жители спрятали ее в одной из городских башен, а впосл. она снова была помещена в храм и от нее совершалось множество исцелений. Одно из чудес часто приводится в источниках (напр., у Феодора Дафнопата), а также пересказывается нек-рыми путешественниками (напр., Клавихо), что свидетельствует о его большой популярности в Византии. За городом поселился страшный змей, которому язычники каждый год приносили в жертву девушек. Отец одной из девушек, христианин, накануне жертвоприношения пришел в храм И. П., чтобы поклониться его мощам и умолить святого спасти дочь. При этом он не просто приложился к деснице святого, но тайно откусил фалангу пальца и вынес ее из храма во рту. Когда он бросил ее в пасть змею, тот издох. Узнав об этом, множество язычников обратилось в христианство, а на месте этого события была построена ц. во имя Иоанна Предтечи, где впосл. и находилась десница святого; ее доставали из ковчега в праздник Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня и по ней предсказывали урожайность года. Постройку этой церкви связывают с правлением имп. Феодосия I Великого (379–395). Историки сообщают, что помимо десницы в этот храм был перенесен и прах И. П. (*Du Cange*. 1665. P. 178).

В VII в. Антиохия была завоевана арабами и христиане хотели тайно вывезти десницу из города. Как пишет историк Иоанн Скилица, это удалось сделать только в правление





Св. Иоанн Предтеча.  
Икона. 1105/06 гг. (Византийский  
музей культурного центра  
им. архиеп. Макариоса, Никосия)

имп. Константина VII Багрянородного (912–959): рука была привезена в Халкидон неким диаконом по имени Иов, святыню встретил на корабле патриарх и доставил в К-поль (*Scyl. Hist.* P. 245). Там она была положена во дворце, о чем также упоминает в речи Феодор Дафнопат. Свт. Антоний, архиеп. Новгородский, во время паломничества в К-поль в 1200 г. видел десницу И. П. в «Златых Палатах», т. е. в Большом имп. дворце (Книга Паломник. С. 19). Аноним Меркати и Таррагонский Аноним называют более конкретное место нахождения святыни — дворцовую ц. Пресв. Богородицы Фаросской. Аноним Меркати писал о «руке целиком», а не только о кисти (Описание святынь Константинополя в лат. рукописи XII в. / Пер.: Л. К. Масиель Санчес // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 440; Таррагонский Аноним «О граде Константинополе»: Лат. описание реликвий К-поля XI в. / Пер.: Л. К. Масиель Санчес // Реликвии в искусстве и культуре восточнохрист. мира. М., 2000. С. 158–159).

В Византии десницей И. П. освящали воду на праздник Крещения Господня, она была одним из атрибутов, используемых в чине постав-

ления на царство императоров (об этом сообщают Антоний Новгородский и Аноним Меркати, см. также: *Kalavrezou.* 1997. P. 73–74).

В XIV в. десница И. П. хранилась в мон-ре Пресв. Богородицы Перивлепты в К-поле, о чем свидетельствуют рассказы многих рус. паломников: Стефана Новгородца, Игнатия Смолянина, дьяка Александра и диака. Зосимы (*Majeska G. P. Russian Travelers.* 1984. P. 278). В 1403 г. святыню показывали в этом мон-ре Руй Гонсалесу де Клавиho (*Клавиho P. G., de.* Дневник путешествия. 1881. С. 57).

После завоевания К-поля турками (1453) десница нек-рое время хранилась в султанской сокровищнице, а в 1484 г. султан Баязид II передал ее в дар великому магистру родосских рыцарей-иоаннитов Пьеру Обюссону, желая завоевать их расположение при заключении мирного договора. Об этом известно из переписки султана с магистром ордена иоаннитов, опубликованной Гийомом Каурсеном в 1496 г. в составе «Родосской истории» (*Caorsin G. Rhodiarum historia* (1480–1489). Ulm, 1496; ActaSS. Iun. T. 4. P. 769–772). После захвата Родоса турками в 1523 г. святыня была перенесена на Мальту. Сохранились описания реликвии: это была кисть с 3 пальцами, украшенная в XV в. золотом и драгоценными камнями. Она, в частности, упоминается историком Дж. Ф. Абелой в «Описании Мальты» 1647 г.

После того как российский имп. Павел I стал гроссмейстером Мальтийского ордена, десница И. П., часть Животворящего Креста и Филермская икона Божией Матери были привезены в 1799 г. с Мальты в Россию, в орденскую капеллу в Гатчине. В честь этого события был установлен праздник 12 окт. и составлена особая служба. В том же году святыни были перенесены в ц. Спаса Нерукотворного в Зимнем дворце и ежегодно 12 окт. привозились обратно в Гатчину на 10 дней, где выставлялись в построенном императором храме во имя ап. Павла.

Согласно распространенному преданию, после Октябрьской революции 1917 г. десницу вместе с др. святынями вывезли из России сначала в Эстонию, затем в Данию, где жила имп. Мария Феодоровна. После ее смерти десница И. П. была переправ-

лена в Берлин, а потом передана кор. Югославии Александру I Карагеоргиевичу. Во время нем. оккупации Югославии реликвия была перенесена в мон-рь Острог в Черногории. В 1951 г. десницу реквизируют и отправили в Титоград (ныне Подгорица, Черногория), затем в хранилище гос. Исторического музея в г. Цетине. С 1978 г. десница находилась в ризнице Цетинского мон-ря. В 1993 г. она вновь была выставлена для поклонения, а в 2006 г. святыню провезли по 10 городам России, Белоруссии и Украины.

Отсутствие достоверной информации о святыне в межвоенный и послевоенный период дало повод для возникновения легенды, отразившейся в одном из рассказов А. М. Ремизова о том, что десница И. П. была разбита прикладом винтовки одним из матросов во время штурма Зимнего дворца.

Согласно зап. традиции, повествующей о судьбе десницы И. П., во время завоевания К-поля крестоносцами она была отправлена Нивелоном, еп. Суасонским, во Францию в аббатство Сен-Жан-де-Винь. Об этом упоминает т. н. Суасонский Аноним, участник 4-го крестового похода, составивший описание реликвий, к-рые были вывезены из К-поля (*Andrea A. J. Contemporary Sources for the 4th Crusade.* Leiden; Boston, 2000. P. 236). Затем лат. имп. Балдуин II (1240–1261) передал ее Оттону де Сикону, а тот принес десницу в цистерцианское аббатство Сито. Возможно, в этом случае речь идет о др. части руки. По мнению болландиста Д. Папebroxa, в документах, сообщающих о передаче руки, имеется в виду плечевая кость, а не кисть с перстами (ActaSS. Iun. T. 4. P. 768–770).

На обладание десницей И. П. претендует также кафедральный собор в Сиене. На драгоценном реликварии этой святыни имеется кириллическая надпись с упоминанием св. Саввы, архиеп. Сербского, к-рый, по преданию, привез мощи из поездки в Никею, где он в 1219 г. был поставлен в архиепископы (см.: *Бачић А.* О деснице св. Ивана Крестителя са старосрпским натписом у Сиени // ПКЖИФ. 1929. Књ. 9. С. 71–82). Согласно др. версии, десницу передал городу папа Пий II в 1464 г.

По местному преданию монастыря Дионисиат на Афоне, десница И. П. была подарена этой обители в 1810 г.



драгоманом Порты Янакаиём, тайно забравшим ее из султанской сокровищницы и принявшим постриг в этом мон-ре (*Порфирий (Успенский), еп.* Первое путешествие в Афонские мон-ри и скиты. М., 2006. С. 490–491).

Существует также мнение, что десница И. П. находится в музее дворца Топкапы в Стамбуле. Как утверждает исследовательница И. Калаврезу, она действительно хранилась в сокровищнице султанов, затем была передана на Родос, но впоследствии при завоевании Родоса турками была возвращена в султанский дворец. Эта десница заключена в серебряную оправу в форме руки, и на ней сохранилась греч. надпись: «Эта рука Иоанна Крестителя» (*Kalavrezou.* 1997. P. 69).

В мон-ре И. П. на о-ве Бургаз (Антигони) близ Стамбула находится частица десницы святого, по преданию, переданная мон-рю свт. *Мефодием I*, патриархом К-польским (843–847).

В визант. период помимо перста И. П., хранившегося в Студийском мон-ре, упоминались перст, привезенный в VI в. паломницей Феклой из Маврианы (Сен-Жан-де-Морьен) в Сапаудию (Савойю) (PL. 71. Col. 719), и перст, перенесенный из К-поля в Киев в правление Владимира Мономаха (см. подробнее в разд. «Почитание И. П. у юж. славян и на Руси»). В наст. время персты И. П. находятся в кафедральном соборе ап. Иоанна Богослова в Никосии (Кипр), в *Ватопеде* и в *Иоанна Предтечи ските* близ Верии (оба подарены Дионисиатом), в мон-рях *Варлаама* и св. Стефана в Метеорах, в мон-ре св. Власия в Трикале в Коринфии и в мон-ре святых Таксиархов на о-ве Серифос.

**Глава И. П.** является самой почитаемой частью мощей святого. Согласно евангельскому тексту, она оказалась в руках у Иродиады (Мф 14. 11). Боясь воскресения И. П., она положила главу в сосуд и тайно закопала в одном из поместий Ирода, не желая, чтобы тело и глава святого были погребены вместе. Существовали различные предания о месте захоронения главы И. П. Согласно одному из них, оно находилось в Иерусалиме, на *Елеонской горе*, однако в Сказании Иоанна Фоки местом 1-го обретения главы и соответственно захоронения ее Иродиадой назван г. Севастия (*Иоанна Фоки* Сказание вкратце. 1889. С. 40). Со-



Св. Иоанн Предтеча.  
Фрагмент «Четырехчастной» иконы.  
1-я треть XV в. (ГТГ)

гласно др. традиции, главу И. П. выкрала у Иродиады и погребла прав. *Иоанна*, благочестивая жена Хузы, домоправителя Ирода. О дальнейшей судьбе главы И. П. сообщают визант. сказания. Предположительно во время правления равноап. имп. Константина I Великого (306–337) (такая датировка указывается, напр., в Речи на обретение главы И. П., приписываемой прп. Феодору Студиту; см.: *Du Cange.* 1665. P. 234) ее нашли 2 монаха, пришедшие в Иерусалим для поклонения св. местам. Во сне им явился И. П. и указал на место, где была скрыта его глава. На обратном пути из Иерусалима они повстречались с неким горшечником из Эмесы, оставившим свой город и отправившимся на заработки. Этому горшечнику во сне также явился святой и повелел забрать у монахов свою главу, что тот и сделал. Т. о. реликвия оказалась в Эмесе, где сперва хранилась в семье горшечника, а затем передавалась из рук в руки благочестивыми жителями города. Однажды она попала к мон. Евстафию, к-рый был арианитом. Он обманывал жителей Эмесы, приписывая все чудеса и исцеления, происходившие от этой реликвии, своей святости и истинности исповедуемых им догматов. Когда его обман раскрылся, он был изгнан из города. Уходя, Евстафий спрятал главу в некоей пещере, в к-рой вскоре по-

селились монахи, не знавшие о скрытой реликвии, а затем здесь был основан мон-рь (*ActaSS. Iun.* Т. 4. P. 716–718; *Du Cange.* 1665. P. 208–215).

В 452 г., во время правления имп. Маркиана, глава была обретена игум. мон-ря архим. Маркеллом и положена еп. Эмесы Уранием в монастырской церкви. Сохранился рассказ об этом событии, составленный игум. Маркеллом (*ActaSS. Iun.* Т. 4. P. 724–728). О том же обретении главы, однако с несколько иными подробностями, сообщается в Житии прп. Матроны, принадлежащем прп. Симеону Метафрасту (PG. 116. Col. 933–934). Это событие праздновалось в Византии и ныне празднуется РПЦ 24 февр. как 2-е Обретение главы И. П. В этот день святыня была торжественно положена в монастырской церкви, а обнаружена архим. Маркеллом на 6 дней раньше — 18 февр. В этот день Церковь отмечает 1-е Обретение главы И. П. Под ним подразумевается обретение ее 2 монахами в Иерусалиме.

В Четьих-Минеях свт. Димитрия Ростовского в повествовании о 1-м и 2-м обретении содержится также рассказ о некоем пресв. Иннокентии, к-рый пришел на Елеонскую гору и решил построить там церковь. При строительстве он нашел главу И. П. в сосуде и с великими почестями хранил ее в церкви. После его смерти храм пришел в запустение, и вновь святыня была обнаружена 2 монахами. Однако это сообщение не подтверждается древними источниками. Вероятно, автор основывался на соч. «Лавсаик» Палладия, еп. Еленопольского, где упомянут пресв. Иннокентий, к-рый был придворным имп. Константина Великого, а в 383–385 гг. подвизался на Елеонской горе. В источнике говорится о «мощах Иоанна Предтечи», хранившихся в часовне в мон-ре Иннокентия, однако нельзя с уверенностью утверждать, какая именно частица мощей имелась в виду (*Palladius.* Lausiac. § 44). Хронология, приведенная у свт. Димитрия Ростовского, также неточна, т. к. Иннокентий жил в Иерусалиме в кон. IV в., а монахи оказались там в нач. IV в.

Кроме приведенной выше агиографической традиции о 2 обретениях главы И. П. существуют сведения, подтверждающие др. версию ранней истории этой святыни. Церковный историк *Созомен* (V в.) сообщает, что она была найдена в Иеруса-



лиме при имп. Валенте (364–378) монахами, сторонниками ереси Македония. Они провели нек-рое время в Иерусалиме, а затем отправились в Киликию, взяв с собой найденную реликвию. Узнав об этом, имп. Валент приказал перенести главу святого в К-поль. Но это не удалось осуществить: чудесным образом мулы, везшие повозку со святыней, остановились у дер. Пантхий недалеко от Халкидона, и было невозможно заставить их сдвинуться с места. Тогда глава была оставлена в ближайшей дер. Косилаон. Имп. Феодосий I Великий (379–395) прибыл в эту деревню и перевез главу в К-поль, где она была положена в ц. во имя Иоанна Предтечи в Евдоме, специально воздвигнутой императором для святыни (*Sozom. Hist. eccl. VII 21*). По сообщению исследователя Р. Жанена, это была древнейшая церковь, посвященная И. П. в К-поле. Ее постройка относится приблизительно к 391 г., а перенесение туда главы святого произошло 12 марта 392 г. (*Janin. Églises et monastères. P. 413*).

Рассказ Созомена противоречит традиц. версии о 1-м обретении главы И. П., и, по мнению Ш. Дюканжа, уже в средневизант. период эта история не была широко известна, т. к. нахождение святыни в К-поле в IV в. не упоминается ни в одном Синаксаре или в Минологии (*Du Cange. 1665. P. 13, 31*). Известно также, что главы уже не было в церкви в Евдоме во время правления имп. св. Юстиниана I (527–565), к-рый перестроил эту церковь (или построил новую в том же районе; см.: *Janin. Églises et monastères. P. 413*), и для ее освящения была привезена глава И. П. из Эмесы, а затем возвращена обратно. Об этом событии упоминает Феодор Дафнопат в речи на перенесение десницы И. П. (*ActaSS. Iun. T. 4. P. 741*). Существуют разные взгляды на то, как связаны между собой эти 2 рассказа об обретении главы И. П. Дюканж считал, что речь не могла идти об одной и той же святыне, и больше доверял сообщению Созомена (*Du Cange. 1665. P. 49*). По мнению болландистов, эти версии не противоречат друг другу: возможно, глава оказалась в К-поле в кон. IV в., а затем, во время волнений, происходивших в столице после ссылки свт. Иоанна Златоуста (404), вывезена в Эмесу, где и была вновь обретена в 453 г. (*ActaSS. Iun. T. 4. P. 720*).

В Эмесе глава И. П. находилась в церкви мон-ря Спилеон (дословно «пещера»; речь идет о пещере, в которой жил арианин Евстафий еще до основания мон-ря) до 761 г., когда она была торжественно перенесена в собор во имя Иоанна Предтечи, воздвигнутый в Эмесе специально для этой святыни. Об этом сообщается в Хронографии Феодана Исповедника, где сказано также, что глава еще находилась в этом соборе во время написания сочинения (т. е., ок. 810) (*Theoph. Chron. P. 431*). Через нек-рое время святыня была перенесена в г. Команы (неизвестно,



Реликвиарий с частью главы св. Иоанна Предтечи (сокровищница храма Пресв. Богородицы в Амьене, Франция)

о каких Команах идет речь — Каппадокийских или Понтийских). Уже в VII в. Эмеса была завоевана арабами, и, вероятно, из-за усилившихся притеснений христиан главу забрали из города и перенесли в более безопасное место. В связи с господствовавшей тогда ересью *иконоборчества* глава не была положена ни в одной из церквей в Команах, а была спрятана. После восстановления иконопочитания в 843 г. во время правления имп. Михаила III (842–867) и его матери св. Феодоры она вновь была обретена чудесным образом. Свт. *Игнатий*, патриарху К-польскому, в видении было ясно описано место, в к-ром сокрыта глава И. П. Посланные патриархом люди обрели ее именно там, где он указал. Святыня была перенесена в К-поль, встречена императором и патриархом и положена в церкви имп. дворца. Об этом повествуется в Речи на обретение главы И. П., приписываемой прп. Феодору Студиту (*ActaSS. Iun. T. 4. P. 734–735*). Данное обре-

тение главы И. П. называется 3-м и празднуется 25 мая (день, когда святыня была привезена в К-поль).

Затем глава была поделена на неск. частей (согласно различным версиям, на 2 или на 7 частей, вероятно, во время правления имп. *Константина IX Мономаха*; см.: *Majeska G. P. Russian Travelers. 1984. P. 278; Kalavrezou. 1997. P. 68*), к-рые хранились в храмах К-поля. Лицевая часть находилась в ц. Пресв. Богородицы во Влахернах, где ее видел Антоний Новгородец в 1200 г., верхняя часть черепа — в *Студийском монастыре* (об этом пишут Антоний Новгородец и Аноним Меркати), где хранились также «власы Иоанна Крестителя... и перси и перст его и зуб» (*Книга Паломник. С. 22*).

После лат. завоевания К-поля в 1204 г. неск. фрагментов главы И. П. были вывезены крестоносцами на Запад, прежде всего лицо святого. Согласно преданию, каноник из Пикиньи Валлон де Саргон нашел главу И. П. на серебряном блюде в развалинах одного дворца. На блюде была надпись, подтверждавшая принадлежность этой святыни И. П. В 1206 г. глава была доставлена в г. Амьен (Пикардия), где ее встретил еп. Ричард Герберойский (*ActaSS. Iun. T. 4. P. 745–747*). В 1220 г. было начато строительство кафедрального собора в Амьене, в к-ром впосл. была положена святыня. Во время *Французской революции 1789–1799* гг. ее спас от поругания мэр города, укрыв в своем доме. После революции она вновь была возвращена в собор, где хранится до сих пор. С XIII в. Амьен являлся местом постоянных паломничеств, его посещали короли Франции Людовик IX Святой, Филипп III Смелый, Карл VI, Карл VII. У главы святого совершалось множество чудес.

Др. часть главы И. П. была вывезена вместе с десницей святого в Суасон еп. Нивелоном, о чем сообщается в Хронике Суасонского Анонима (*Andrea A. J. Contemporary Sources. 2000. P. 262*). Также частицы главы И. П. находились в Париже (в часовне Сент-Шапель; см.: Реликвии в Византии и Др. Руси: Письменные источники / Ред.-сост.: А. М. Лидов. М., 2006. С. 215–216), в Венеции, в Лионе и в др. городах (*Du Cange. 1665. P. 145–150*). Кроме того, в средние века существовало предание, что глава И. П. после 2-го обретения была перенесена



в Александрию, а оттуда во Францию в мон-рь Сен-Жан-д'Анжели неким мон. Феликсом во времена правления кор. Пипина III Короткого (751–768). Множество чудес связано с этой святыней, самое известное – воскрешение 20 капитанов короля, убитых в одном из сражений. Об этом писали мн. зап. авторы, в т. ч. Готфрид из Витербо (XII в.). Однако, как доказал Дюканж, эта святыня была главой не И. П., а св. Иоанна Эдесского (Ibid. 1665. P. 66–79). Ныне на обладание главой святого претендует также ц. Сан-Сильвестро ин Капите в Риме; часть святыни хранится в музее дворца Топкапы в Стамбуле вместе с частицей десницы И. П.

Частицы главы И. П. хранятся в ц. св. Иоанна Предтечи в Иерусалиме, в музее Резиденции в Мюнхе-



Св. Иоанн Предтеча.  
Роспись эскинартекса  
кафоликона мон-ря св. Иоанна Предтечи  
близ г. Серес.  
XIX в.

не (где собраны сокровища баварских королей), в афонских мон-рях Хиландар, Дохиар, Ставропигита (челюсть) и в др. В мон-ре прп. Дионисия хранится часть мозга И. П. в виде восковой массы, а также, по преданию, там до XVIII в. находилась глава И. П., подаренная мон-рю валахским господарем Нягое Басарабом в XVI в. Во время русско-тур. войны монахи везли главу в метохий мон-ря на о-ве Айос-Эфстратиос для освящения воды и встретились с турецким военным кораблем, который забрал святыню (по др. версии, глава была украдена пиратами из-за драгоценной раки); затем она была передана султану Мустафе III и хранилась в его сокровищнице до 1845 г., после чего находилась в мечети Омейядов в Дамаске (Порфирий (Успенский), *en*. Первое путешествие.

2006. С. 513; *Σμυρνάκης*. 1988. Σ. 513). Согласно араб. традиции, часть главы И. П., почитаемая ныне в мечети Омейядов, была найдена во время постройки мечети в VIII в. халифом аль-Валидом I (на ее месте до араб. завоевания была христ. базилика во имя Иоанна Предтечи).

В средневековье были известны др. святыни, связанные с И. П. Волосы святого, привезенные из сир. похода имп. Иоанном I Цимисхием, были подарены, согласно Хронографии Акоба Санаинци, арм. вардапету Пандалеону (*Arutunova-Fidanjan V. Relics in the Armenian-Byzantine Relationship: Political and Religious Aspects // Реликвии в искусстве и культуре восточнохристианского мира*. М., 2000. С. 50–52). В к-польских церквях хранились прядь волос, запечатанная в иконе И. П. во Влахернах, др. прядь волос, увенчанный крестом жезл И. П., часть одежды и обуви – в ц. Пресв. Богородицы Фаросской в Большом дворце, зуб – в ц. св. Иоанна Предтечи и др. (Книга Паломник. С. 19, 22; Описание святынь К-поля. 1996. С. 440, 449). Кровь И. П. неоднократно упоминается в разных источниках (напр., среди святынь Великой Лавры – Сказание о Св. Афонской Горе игумена рус. Пантелеимонова мон-ря Иоакима и иных святогорских старцев / Сообщ.: архим. Леонид (Кавелин). СПб., 1882. С. 9). В наст. время кровь И. П. хранится в мон-рях *Ксенофонта преподобного*, *Эсфимен* и в Халкинской богословской школе в Стамбуле, кровь и земля с места Усекновения главы И. П. – в *Иоанна Предтечи мон-ре* близ Сереса. Части мощей находятся в *Иверском мон-ре* (крупный фрагмент), в мон-рях Ватопед (часть десницы) и *Пантократор*, в *Русском вмч. Пантелеимона мон-ре* на Афоне, в *Киккском монастыре* (Кипр), в *Большом Метеорском мон-ре* (часть левой руки), в мон-ре св. Иоанна Предтечи (Макринос) близ Мегары (частица левой руки с кровью), ц. св. Георгия «деи Гречи» в Венеции и др.

Т. А. Артохова,  
А. А. Королёв

**Почитание И. П. на правосл. Востоке и в Византии. Храмостроительство.** Древнейшие храмы, посвященные И. П., были построены на Св. земле в местах, упоминаемых в его жизнеописании. Ранний период жизни И. П. связан с *Айн-Каремом* и его окрестностями. На месте



Кормление ангелом  
прав. Елисаветы с младенцем Иоанном.  
Возвращение в Иерусалим.

Клеймо иконы  
«Св. Иоанн Предтеча Ангел пустыни».  
1-я четв. XVII в.  
(ГМЗК)

дома прав. Захарии, где произошла встреча Пресв. Богородицы с прав. Елисаветой и находившийся в ее чреве И. П. приветствовал Спасителя («взыграл младенец во чреве ее»), уже в V–VI вв. находился храм, построенный к скале и включавший пещерное жилище Захарии и Елисаветы. При постройке новой церкви в XII в. храм был превращен в крипту. Здание перестраивалось и в 1861 г. Существующий там в наст. время храм мон-ря Посещения, или Магнификат («Величит душа моя Господа», 1938–1940, 1947–1955), построен над криптой, в к-рой находится св. источник, по преданию, забивший в момент встречи Пресв. Богородицы с прав. Елисаветой. Туда же была перенесена часть скалы, раступившейся и укрывшей Елисавету с младенцем И. П. от воинов Ирода. В Айн-Кареме на фундаментах визант. храма V–VI вв. воздвигнут католич. мон-рь Рождества Иоанна Предтечи. Постройку V–VI вв. в IX в. сменила визант. купольная базилика, расширенная в XII в., реконструированная в XVII в. и претерпевшая ряд перестроек во 2-й пол. XIX в. Место рождения И. П. в левом приделе отмечено резной мраморной звездой с лат. надписью: «Hic Praecursor



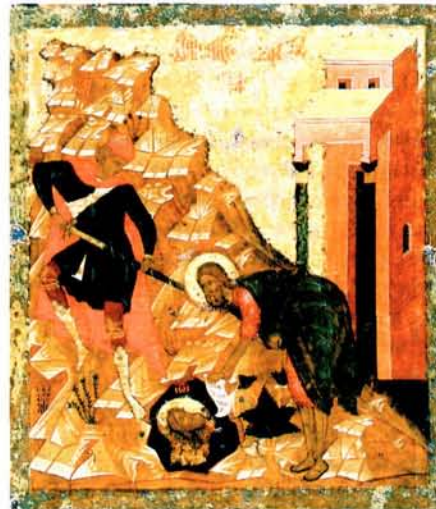
Domini natus est» (Здесь родился Предтеча Господень), над которой установлен небольшой мраморный престол. По преданию, пуст. Иоанна Предтечи в Айн-Кареме основана в визант. период на месте, где, согласно «Протоевангелию Иакова», расступившаяся скала укрыла Елисавету и где И. П. провел 1-й год жизни. Здесь также находится чудотворный источник И. П., изведенный из скалы ангелом. Визант. храм был разрушен во время персид. нашествия. В наст. время пустынь принадлежит францисканцам, но арендуется франц. униатами. Условно именем И. П. была названа пещера в Эвен-Сапире близ Айн-Карема (исследована в 1999–2005 С. Гибсоном), использовавшаяся ранними христианами. На обнаруженных в ней примитивных рисунках, видимо, изображен И. П. Камень, с к-рого И. П. произнес 1-ю проповедь, находится около входа в собор *Горненского мон-ря*.

Группа св. мест, связанных с И. П., находится близ места крещения Господня на Иордане: на зап. берегу — мон-рь Иоанна Предтечи; на вост. берегу — археологическая зона в долине *Харрар* (Вади-эль-Харрар), в т. ч. руины ц. во имя Иоанна Предтечи, построенной имп. Анастасием (491–518) близ почитавшегося в тот период места Крещения, пещера, в к-рой подвизался И. П., с сооруженной вокруг входа в нее т. н. Пещерной церковью VI в. (лавра Сапсас или Сафсафас) на Тель-эль-Харраре, и источник И. П.

Известны места почитания И. П., связанные с его казнью и погребением. По одному из преданий, усекновение и захоронение главы И. П. произошло в Севастии (Самария, в 10 км к северо-западу от Наблуса). Совр. исследователи, принимая свидетельство Иосифа Флавия (*Ios. Flav. Antiq. XVIII 5. 2*), считают наиболее вероятным местом казни И. П. крепость Махерон (ныне дер. Мукавир, Иордания) (найдена в 1806, раскопки 1936 г.), где уже в IV в. существовал мученик Иоанна Предтечи. Севастия же находилась по соседству с Еноном, где проповедовал И. П., и была связана с именем основавшего ее Ирода (но не Ирода Антипы, а Ирода Великого). Благодаря этой традиции в Севастии было воздвигнуто 2 храма во имя Иоанна Предтечи: один на холме, возле дворца Ирода Антипы, другой — у подножия холма, с вост. стороны, в совр. сел.

Сабастия. Храм, расположенный на холме, был построен в VI в. на месте темницы, где произошел казнь И. П. и где, по одной из версий, вполн. была обретена его честная глава. Руины существующей ныне крестово-купольной церкви относятся к XII в. В сев.-вост. углу был устроен придел с криптой, в которой, согласно Иоанну Фоке (1185), была обретена глава И. П.

Храм у подножия холма упоминается уже в IV в.; вполн. он многократно перестраивался. Он был воздвигнут на месте погребения И. П. и являлся кафедральным собором Севастии. Со времен крестоносцев считалось, что здесь также находилась темница И. П. В сер. XII в. крестоносцы построили большую 3-нефную базилику, превращенную Салах-ад-Дином в мечеть. Существующая ныне мечеть кон. XIX в. Наби-Яхья (Пророк Иоанн) и др. мусульм. постройки занимают лишь часть прежнего храма. В крипту, где,



*Усекновение главы св. Иоанна Предтечи. Средник житийной иконы. 60–70-е гг. XVI в. (ГРМ)*

по преданию, находилась гробница И. П., ведет лестница из небольшого здания с куполом в северной части прежнего собора. Сохранившиеся каменная дверь и 6 погребальных ниш дают основание предполагать, что крипта устроена в рим. гробнице II–III вв. по Р. X.

На Елеонской горе, на месте обретения главы И. П. в IV в., был сооружен мученик. В наст. время там находится построенная в 1910 г. часовня Обретения главы св. Иоанна Предтечи на территории *Елеонского Вознесенского русского монастыря*, от древней церкви сохранилось

3 фрагмента мозаичных полов, а также арм. надпись с именем еп. Иакова (по мнению Е. С. Лукьяновой, она на неск. веков моложе и лишь «вписана» в более древние напольные мозаики (*Loukianoff E. S. «Ο Ἐλαίωv». Le Caire, 1939. P. 3, 8. (Mémoires présentés à l'Inst. d'Égypte; 42)*). Отдельно выделено мозаикой на полу углубление, где лежала честная глава И. П.

О распространенности посвящения церковей И. П. можно судить уже по тому, что арм. автор VII — нач. VIII в. Анастас Вардапет называет в одном только Иерусалиме 3 арм. мон-ря и храм во имя этого святого (*Тер-Мкртичян Л. X. Армянские источники о Палестине V–XVIII вв. М., 1991. С. 94–95*). Древнейший из них был воздвигнут на средства царя из династии Аршакидов, т. е. до 428 г. (Там же. С. 14). Из иерусалимских церковей, построенных в честь Иоанна Предтечи, с т. зр. истории и археологии наиболее интересна церковь, основанная в сер. V в. имп. *Евдокией* и расположенная к югу от храма Гроба Господня на ул. Христианского квартала. Нынешнее здание воздвигнуто на визант. руинах в IX–XI вв. купцами из Амальфи (оно включило апсиду и часть стены визант. церкви); храм сер. V в., находящийся в крипте под совр. церковью, в плане представляет собой триконх. В XII в. церковь была центром ордена иоаннитов (госпитальеров), а вполн. снова перешла к православному. Главная святыня — икона «Честная Глава Иоанна Предтечи» с частью его лобной кости, вставленной в золотую оправу. Эта реликвия, приобретенная Иерусалимским патриархом *Досифеем II Нотарой* (1669–1707), ранее принадлежала визант. императорам, а затем груз. царям и валахским господарям.

В V в. в Дамаске была построена базилика, посвященная И. П., перестроенная вполн. в мечеть Омейядов (по др. версии, мечеть была построена на месте разрушенной базилики). В 529–533 гг. была воздвигнута ц. во имя Иоанна Предтечи в Герасе.

В К-поле существовало не менее 36 храмов и мон-рей во имя Иоанна Предтечи, самые известные из которых — мон-ри Студийский, Липса, Петра, церкви в Евдоме и Сфоракии.

*Н. Н. Лисовой, Т. А. Артюхова*  
**Агиографические сочинения, посвященные И. П.** В честь И. П. было составлено значительное число агиографических сочинений (более

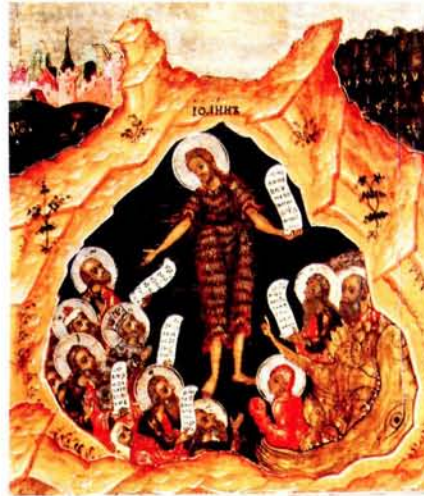


30: ВHG, N 831–867m). Среди них большое количество апокрифических Житий (Passio; ВHG, N 831–835; 837с — 838d); авторство многих не установлено, однако существуют Жития, приписываемые ап. Иоанну Марку (ВHG, N 834) и Евриппу, ученику И. П. (ВHG, N 833е). Автором ряда сочинений, посвященных И. П.,



Св. Иоанн Предтеча.  
Роспись ц. св. Бесребников  
в Кастории, Греция. Кон. XII в.

считается прп. Симеон Метафраст (X в.; ВHG, N 835–837е). Самые ранние рукописи, содержащие Житие святого, датируются IX–X вв. Кроме того, к агиографическому циклу в честь И. П. относятся Сказания и Речи об обретении и перенесении мощей: об обретениях главы, приписываемые преподобным Симеону Метафрасту (ВHG, N 840), Феодору Студиту (ВHG, N 841, 842) и др. (ВHG, N 839, 842a, 842d, 848k, 858z, 861u); об обретении десницы авторства Феодора Дафнопата (ВHG, N 849). Сохранилось также много Речей в честь праздников, посвященных И. П., похвальных слов и гомилий. Из них более 20 приписывается свт. Иоанну Златоусту (ВHG, N 842v, 843k, 843n, 843t, 843v, 847с, 847i — 848d и др.). Среди др. известных авторов этих сочинений можно назвать Василия, архиеп. Селевкии Исаврийской (V в.; ВHG, N 862), свт. Андрея,



Проповедь св. Иоанна Предтечи в аду.  
Клеймо иконы «Св. Иоанна Предтеча  
Ангел пустыни». Ок. 1700 г.  
(УИХМ)

архиеп. Критского (VII–VIII вв., ВHG, N 861, 862m), Иоанна Ксуфилина (Младшего) (XI в.; ВHG, N 843x), К-польских патриархов Германа II (1223–1240; ВHG, N 843y) и Иоанна XIII Глику (1315–1319; ВHG, N 847е), Фому Маистра (XIII–XIV вв.; ВHG, N 843с), свт. Григория Паламу (ок. 1296–1357; ВHG, N 846), имп. Мануила II Палеолога (1391–1425; ВHG, N 865v) и др. Кроме того, существуют агиографические сочинения, посвященные И. П., с необычной тематикой, напр. гомилия о сошествии И. П. во ад, приписываемая Евсевию, еп. Александрийскому, или Евсевию, еп. Эмесскому.

Помимо агиографических сочинений, непосредственно посвященных И. П., святой и его чудеса часто упоминаются в др. произведениях этого жанра, напр. в «Луге духовном» Иоанна Мосха (PG. 87. Col. 2852–2853). Чудеса совершались как в поствизант. период (напр., спасение мон-ря прп. Дионисия на Афоне от разграбления пиратами или чудо на о-ве Хиос (1740), когда в праздник Собора Иоанна Предтечи обрушившейся крышей были задавлены турки, к-рые хотели превратить в мечеть церковь, посвященную святому), так и в наст. время — одному из соборных старцев Иверского мон-ря, запротившему Паисию Святогорцу построить каливу в овраге близ скита св. Иоанна Предтечи, ночью явился И. П. и избил его, о чем старец поведал братии (Исаак, иером. Житие Старца Паисия Святогорца. М., 2006. С. 182–183).

**Праздники в честь И. П.** Православная Церковь помимо 2 великих праздников в честь И. П. — Рождества (24 июня) и Усекновения главы (29 авг.) — отмечает также Зачатие Иоанна Предтечи (23 сент.), Собор Иоанна Предтечи (7 янв.) и дни памяти Обретения его честной главы (24 февр. и 25 мая). Рождество и Зачатие Иоанна Предтечи праздновались уже соответственно в IV и V в. на Востоке и на Западе христ. мира, даты этих празднований были отсчитаны от дня Рождества Христова на основании евангельских свидетельств о рождении И. П. на 6 месяцев ранее Спасителя (ср.: Лк 1. 26–56). В связи с этим в нек-рых древних груз. и сир. календарях Рождество Иоанна Предтечи отмечено 25 июня (Кекелидзе. Литургические груз. памятники. С. 367; Garitte. Sa-lendrier Palestino-Georgien. P. 74; т. наз. Сирофиникийские Минеи IX–X вв. — Болотов В. В. Следы древних месяцесловов Поместных Церквей // ХЧ. 1893. Ч. 1. № 1/2. С. 188), а Зачатие Иоанна Предтечи в лат. Мартирологах — 24 сент. (MartHieron. P. 125). Совр. исследователи считают Зачатие Иоанна Предтечи праздником к-польского происхождения, первоначально он совпадал с праздником новолетия, перенесенным ок. 462 г. с 23 на 1 сент. Богослужение по Студийскому Типикону предусматривало также совершение предпразднества и попразднества Рождества Иоанна Предтечи (Τομειῶν. Σ. 223–224, 226. N 685–687, 693). Свидетельства о празднике Усекновения главы И. П. восходят к V в., т. к. точная дата его казни была неизвестна, предполагают, что празднование было приурочено ко дню освящения церкви в Севастии, где хранилось тело И. П. (ActaSS. Iun. T. 4. P. 706). В. В. Болотов выдвинул предположение, что этот праздник был установлен Александрийской Православной Церковью в противовес празднованию александрийского Нового года, отмечавшегося 29 сент. (Болотов В. В. Михайлов день: Почему собор св. архистратига Михаила совершается 8 ноября? // ХЧ. 1892. Ч. 2. С. 596), см. подробнее в статье Рождество Иоанна Предтечи, Усекновение главы Иоанна Предтечи.

Празднование 7 янв. установлено на следующий день после Богоявления, или Крещения Господня. В визант. календарях оно называется Собор (σύναξις) Иоанна Предте-



чи, в сирийских — память или «похвала» И. П. (Болотов В. В. Следы древних месяцесловов. 1893. С. 187; Un Martyrologe et douze Ménologies syriaques / Éd. F. Nau. P., 1912. P. 31,



Крещение Господне.  
Икона. Кон. XIV в.  
(собрание Греческой Патриархии  
в Иерусалиме)

37. (РО; Т. 10. Fasc. 1)). Армянская Церковь отмечала этот праздник в 1-ю пятницу после Крещения, Сиро-яковитская — в воскресенье за 2 недели до Рождества Христова.

В некоторых визант. календарях к 7 янв. приурочено празднование перенесения десницы И. П. из Антиохии в К-поль в 956 г. (SynCP. Col. 375–376). В новогреч. сб. «Новый Лимонарион» в этот же день помещено чудо И. П. на Хиосе в 1740 г. (см. выше, в разд. «Агиографические сочинения, посвященные И. П.»).

24 февр. отмечаются 1-е и 2-е Обретение честной главы И. П. (в IV в. на Елеонской горе 2 монахами-паломниками и 24 февр. 452 в Эмесе архим. Маркеллом). Некоторые византийские календари приурочивают к 24 февр. и 3-е Обретение главы И. П. при свт. Игнатии, патриархе К-польском, напр., Минологий имп. Василия II (PG. 117. Col. 325).

В ряде визант., груз. и сир. календарей также встречается память Обретения и «положения» главы И. П. в ц. Иоанна Предтечи в Эмесе 27(26) окт. 452 г. (Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 201; Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 2. С. 333; Кекелидзе. Канонарь. С. 140; Он же. Литургические груз. памят-

ники. С. 381; Un Martyrologe. 1912. P. 35, 47; Tarchnischvili. Grande Lctionnaire. Т. 1. P. 47; Garitte. Calendrier Palestino-Georgien. P. 100).

РПЦ учредила празднование 12 окт. перенесения в Гатчину с Мальты десницы И. П.

Согласно Типикону Великой ц. и Синаксарию К-польской ц., праздничные службы 23 сент., 7 янв., 24 февр., 24 июня и 29 авг. (последние 3 с литией от Св. Софии) совершались в ц. св. Иоанна Предтечи в к-польском квартале Сфоракий (Mateos. Турпон. Т. 1. P. 42, 188, 238, 318, 386). В соч. «О церемониях византийского двора» Константина VII Багрянородного указано, что торжественная служба в день Усекновения главы Иоанна Предтечи совершалась в Студийском монастыре, где в то время хранилась его честная глава (Constantini Porphyrogeniti De Ceremoniis Aulae Byzantinae / Ed. J. J. Reiske. Bonn, 1829. Vol. 1. P. 562–563. (CSHB; 9)).

В груз. и арм. календарях V–VIII вв., ориентированных на древнейший Иерусалимский Святогробский Типикон, Рождество и Усекновение главы Иоанна Предтечи отмечались в ц. св. Иоанна Предтечи, построенной при Иерусалимском патриархе Иоанне III (516–524) на окраине Иерусалима, а память И. П. вместе с прор. Елисеем (14 июня и 29 сент.) — в ц. св. Иоанна Предтечи, построенной ок. 383–385 гг. пресв. Иннокентием (бывш. вельможей равноап. имп. Константина I Великого) на Елеонской горе, рядом с мон-рем прп. Мелании Старшей, где покоились мощи И. П. (Кекелидзе. Канонарь. С. 117, 126, 135; Renoux. Lctionnaire arménien. P. 359; Tarchnischvili. Grande Lctionnaire. Т. 2. P. 15, 17, 31, 41; Garitte. Calendrier Palestino-Georgien. P. 72, 74, 87, 93).

Кроме того, в груз. календарях, следующих иерусалимской традиции, указаны памяти И. П. вместе с апостолами Петром, Павлом, Филиппом, Фомой и прор. Исаией (9 мая), с прор. Исаией (3 июня), с первомч. Стефаном и прор. Захарией (18 июля), с первомч. Стефаном (25 июля), с пророками Исаией, Иезекиилем, Даниилом, патриархом Иосифом и 3 вавилонскими отроками (15 окт.), с ап. Марком (20 окт.), с прор. Илией, ап. Филиппом, архангелами Михаилом и Гавриилом (14 нояб.), а также праздник освящения церкви во имя Иоанна Пред-

течи, построенной патриархом Иоанном III (15 дек.) (Кекелидзе. Канонарь. С. 115, 120, 139, 142, 146; Tarchnischvili. Grande Lctionnaire. Т. 2. P. 10, 12, 22, 23, 44, 46, 51, 56; Garitte. Calendrier Palestino-Georgien. P. 65, 70, 79, 97, 98, 104, 110).

Э. П. А., Т. А. Артюхова

**Народное почитание И. П.** Обряды со значительными пережитками язычества связаны с праздником Рождества Иоанна Предтечи (24 июня), к-рый совпадает с летним солнцестоянием и сохраняет в народной традиции черты культа солнечного божества. Костры, называемые огнями св. Иоанна, зафиксированы в Зап. Европе с VII в., в Византии — с XI в. В Греции через костры обычно прыгали по 3 раза. Считалось, что девушки, перепрыгнувшие через 7 или 9 костров в разных кварталах, вскоре удачно выйдут замуж. В этих кострах принято сжигать вайи, цветы, украшавшие распятие и плащаницы, первомайские венки. Прыгая через костер, в руке держали камень и произносили заговор от головных болей, ломоты и т. п. На угли клали чеснок и раздавали дольки как обереги для сохранения здоровья.

На праздник Рождества Иоанна Предтечи гадали, совершали обряды долготеления и собирали лечебные травы, к-рые, как считалось, имели в этот день особую целительную силу.

Гадание на судьбу, из-за к-рого этот праздник получил прозвания κλήδωνας (от κλήδών — прорицание), известно с XII в. (Κοῦκουλές Φ. Βυζαντινὸν βίος καὶ πολιτισμὸς. ἄθῆνα, 1948. Т. 1/2. Σ. 170). Оно заключалось в том, что каждый из гадающих опускал в сосуд с заговоренной водой к-л. предмет (кольцо, цепочку, серьгу, пуговицу, монету), а затем при прочтении двустихий одетая невестой девушка (в некоторых регионах она обязательно должна была носить имя Мария) вынимала одну за другой эти вещи. В более поздний период известны др. гадания: с расплавленным свинцом, влитым в холодную воду, с пеплом от праздничного костра, зеркалом и др.

День Усекновения главы Иоанна Предтечи (29 авг.) считается траурным. Помимо предназначенного церковным уставом поста народные поверья призывают воздерживаться от плодов и фруктов, напоминающих кровь (черные виноград, инжир и ежевика), и от фруктов, которые

требуется разрезать ножом (арбуз). В нек-рых местах даже хлеб не режут ножом.

В этот день молятся Иоанну Предтече об избавлении от малярии. Считается, что первым, заболевшим лихорадкой, был Ирод. Больные, чтобы избавиться от недуга, привязывали лоскутки своей одежды к деревьям, которые росли близ церквей, освященных во имя Иоанна Предтечи. В нек-рых местах считали, что в этот день прекращается эпидемия чумы.

**Э. П. А.**

Лит.: *Du Cange Ch. Du F. Traité historique du chef de S. Jean-Baptiste*. P., 1665; *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 7, 54, 156, 190, 263; Т. 3. С. 14, 83–85, 194–195, 231, 343–344, 390–391, 423–424; *Berendts A. Die handschriftliche Überlieferung der Zacharias- und Johannes-Apokryphen*. Lpz., 1904; *Πολίτης Ν. Γ. Παράδοσις*. Ἀθήνα, 1904. N 188; *idem. Λαογραφικά σύμμετκα*. Ἀθήνα, 1920. Т. 1. С. 86–88, 140–141; *Горовиц-Лубинкович М.* Претечина десница и друго крупнисьє Првоченаног // *Старицар*. Београд, 1936. Књ. 5/6. С. 105–144; *Οικονομίδης Δ. Β. Ἰωάννης, ὁ Πρόδρομος καὶ Βαπτιστὴς τοῦ Κυρίου*. Λαογραφία // *ΘНΕ*. Т. 6. С. 1127–1131; *Stramare T. Giovanni Battista: Culto, Santuari e Feste; Reliquie* // *BibISS*. Vol. 6. Col. 606–616; *Meinardus O. F. A. A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church* // *Oriens Chr.* 1970. Bd. 54. S. 198–199; *Σιδυράκης Γ.* Τὸ Ἅγιον Ὄρος. Ἅγιον Ὄρος, 1988. С. 446, 488, 507–508, 511–513, 572, 617; *Λουκάτος Δ. Σ.* Τὰ κάλοκαρινά. Ἀθήνα, 1992. С. 43–64. (Λαογραφία-Παράδοση; 3); *Kalavrezou I. Helping Hands for the Empire: Imperial Ceremonies and the Cult of Relics at the Byzantine Court* // *Byzantine Court Culture from 829 to 1204* / Ed. H. Maguire. Wash., 1997. P. 53–79; *Aubert R. Jean le Baptiste: Culte* // *DHGE*. Т. 27. Col. 841–844.

**Почитание И. П. на Западе.** Наиболее ранние сведения о празднованиях, установленных в честь И. П. на лат. Западе, относятся к 1-й пол. V в. В италийской редакции Иеронимова Мартиролога (1-я пол. V в.) указано 3 дня памяти святого: Рождество (24 июня), Зачатие (24 сент.) и Усекновение главы Иоанна Предтечи (29 авг.). Все 3 празднования в разное время были заимствованы с Востока, местом их происхождения, возможно, была Севастия, на что указывают упоминания этого города в Мартирологе.

Наиболее значим был праздник Рождества Иоанна Предтечи, названный следующим образом: «В Палестине, в Севастии, плотское рождество Иоанна Крестителя» (MartHieron. Comment. P. 333). Л. Дюшен обратил внимание на то обстоятельство, что дата празднования была установлена в соответствии с евангельским указанием на рождение Иоанна за 6 месяцев до Рождества Христова

(Лк. 1. 36 — см.: *Duchesne*. 1898. P. 259). Вероятно, память И. П. 24 июня была известна на Западе уже во 2-й пол. IV в. Предположение П. Жунеля о рим. происхождении праздника (*Journel*. 1977. P. 248) скорее всего является необоснованным. Сохранилось 11 гомилий блж. Августина, посвященных этому празднику (*Aug. Serm.* 196, 287). Августин упоминал о повсеместном распространении празднования Рождества Иоанна Предтечи (*Ibid.* 293). В канонах Собора в Агде (506) Рождество Иоанна Предтечи называется среди важнейших праздников (*Concilia Galliae a. 314 — a. 506* / Ed. C. Munier. Turnholti, 1963. P. 202. (CCSL; 148)). С VI в. известен обычай поститься перед этим днем, о чем говорится в Веронском сакраментарии. О 14-дневном посте упоминается также в постановлениях Собора в Зелигенштадте (1023 — *Hefele, Leclercq. Histoire des Conciles*. Т. 4. P. 922). В XIII в. Вильгельм Дуранд сообщал о 3-недельном посте, установленном, по его мнению, в память о подвижнической жизни И. П. в пустыне.

В ранних рим. литургических книгах — Веронском сакраментарии и Сакраментарии Григория Великого (VI–VII вв.) — сохранились сведения о праздновании Рождества Иоанна Предтечи. Вечером 23 июня в баптистерии при Латеранской базилике совершалась 1-я праздничная месса, после которой следовала вигилия. 2-я месса совершалась на рассвете 24 июня, еще одну отправляли в обычное время (*Sacramentarium Leonianum* / Ed. Ch. Feltoe. Camb., 1896. P. 28–32; *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem aachener Urexemplar* / Hrsg. H. Lietzmann. Münster, 1958<sup>2</sup>. S. 76–77). Образцом для этого распорядка послужило празднование Рождества Христова, когда, по обычаю, также совершались 3 мессы. По этой причине праздник 24 июня называли «летним Рождеством» (*Amalar. Lib. offic.* IV 40; *Durand. Rationale*. VII 13). Вероятно, обычай служения 3 месс имел рим. происхождение, т. к. в испано-мосарабской традиции он неизвестен (*Férotin M. Le Liber Mozarabicum Sacramentarium*. R., 1995<sup>1</sup>. Col. 348–353, 748–749, 822–824). Этот обычай существовал до XI в., в последнее время он сохранился только в литургических книгах обряда архиепископства Брага (Португалия) (*Missale Bracarense*.

R., 1924. P. 637–642). В XI в. в монастырях Санкт-Галлен и Клуни засвидетельствована октава праздника (напр.: *Uldaricus. Antiquiores Consuetudines Cluniacensis monasterii* // PL. 149. Col. 680). В XIV–XV вв. этот обычай получил широкое распространение, в октаву Рождества совершалось также воспоминание обрезания И. П. В ночь на 24 июня, после праздничной вигилии, устраивались народные гуляния, зажигали огни св. Иоанна, как это было в дохрист. времена. Однако зажигание огня толковали с богословской т. зр. как образ И. П., символизирующий «предшественника истинного Света», т. е. Иисуса Христа (*Joannes Beletus. Rationale divinarum officiorum*. 137 // PL. 202. Col. 141). Возникли особые обряды благословения огней (напр., «Благословение клириками огней вне церкви» — см.: *Leclercq H. Feux de la Saint-Jean* // DACL. Т. 5. Col. 1466–1470). В тридентских богослужебных книгах Рождество Иоанна Предтечи отмечалось как праздник класса «duplex» с октавой, к-рая также имела статус «duplex» (*Missale Romanum ex decreto SS. Concilii Tridentini restitutum*. Ratisbonae, 1894<sup>7</sup>. P. XXXVIII).

Праздник Усекновения главы Иоанна Предтечи 29 авг. упоминается в Иеронимовом Мартирологе: «В пров. Палестине, в г. Севастии память св. Иоанна Крестителя, который пострадал при царе Ироде» (MartHieron. Comment. P. 474). В этот же день отмечалась также память прор. Елисея, особо почитавшегося в Севастии, что свидетельствует о палестинском происхождении праздника. П. Жунель, указывая на наличие обеих памятей в рим. евангелиарии 645 г., предполагал, что праздник был введен в Риме, при папе *Теодоре I* (642–649), к-рый был выходцем из Палестины (*Journel*. 1977. P. 282). Более вероятно, что празднование в честь И. П. и прор. Елисея было введено на Западе уже в 1-й пол. V в., однако получило меньшее распространение, чем память Рождества Иоанна Предтечи. Напр., оно упоминается в рим. сакраментарии Геласия (VII в. — *The Gelasian Sacramentary* / Ed. H. A. Wilson. Oxf., 1894. P. 196), однако отсутствует в большинстве др. ранних литургических книг. В тридентском Миссале праздник имел статус «duplex» (*Missale Romanum*. 1894<sup>7</sup>. P. XLI).



*Дионисий Малый* перевел на лат. язык греч. повесть об обретении главы Иоанна Предтечи (*Inventio capitis S. Iohannis Baptistae*; BHL, N 4290–4292), другой латинский перевод включен в хронику Марцелина (*Croke B. Count Marcellinus and His Chronicle*. Oxf.; N. Y., 2001. P. 204–205). Глава И. П. в ц. Сан-Сильвестро впервые косвенно упоминается в 1194 г. (*MartRom. Comment. P. 367*).

Под 24 сент. в Иеронимовом Мартирологе отмечено празднование Зачатия Иоанна Предтечи (указание на крепость Махерон (*Macheronta castello*) как место этого события, по мнению И. Делеэ, является более поздней глоссой — *MartHieron. Comment. P. 525*). Память известна в греч. традиции (под 23 сент. — *SynCP. Col. 71*) и, вероятно, была заимствована с Востока. Дата праздника установлена в связи с Рождеством Иоанна Предтечи (за 9 месяцев до 24 июня). Память Зачатия Иоанна Предтечи не получила широкого распространения, в ранних литургических книгах она отсутствует. В испано-мозарабской традиции 24 сент. праздновалось Усекновение главы Иоанна Предтечи (*Férotin. Le Liber Mozarabicus Sacramentorum*. 1995<sup>r</sup>. P. LI, 437–442, 834–835). Память Зачатия Иоанна Предтечи была упразднена в 1478 г. по указанию папы Римского *Сикста IV*.

Помимо 3 основных праздников, упомянутых в Иеронимовом Мартирологе, в различных источниках сохранились сведения о др. памятных днях, связанных с И. П. Напр., в итальянской редакции Мартиролога упоминается местное празднество в Аквилее (Италия) в память принесения реликвий И. П., апостолов Андрея и Луки и вмц. Евфимии (*MartHieron. Comment. P. 486*). В установлениях стационарной литургии г. Туроны (ныне Тур, Франция), к-рые относятся к эпохе еп. Перпетуя (458/9–488/9), указаны 2 праздника в честь И. П., 1-й (*natale sancti Iohannis*) между Богоявлением и Кафедрой Петра, т. е. в янв. или февр., не имел аналогов в зап. традиции. Праздник 24 июня, которому предшествовал период поста, назван памятью мученичества И. П. (*passio sancti Iohannis*). Богослужение в этот день совершалось в баптистерии (*Greg. Turon. Hist. Franc. X 31. 6*). В испано-мозарабской традиции помимо Рождества и Усекнове-



Крещение Господне.  
Мозаика Арианского баптистерия  
в Равенне. Ок. 520 г.

ния главы Иоанна Предтечи, известен праздник Обретения главы святого 24 февр. (*Férotin. Le Liber Mozarabicus Sacramentorum*. 1995<sup>r</sup>. P. XLVI). В Мартирологе Беды (1-я пол. VIII в.), положившем начало традиции составления «исторических» мартирологов, перечислено 4 праздника — Обретение главы (24 февр.), Рождество (24 июня), Зачатие (24 сент.) и Усекновение главы Иоанна Предтечи (29 авг.) (см.: *Quentin*. 1908. P. 48–49, 52, 54). Эти же праздники указаны в получившем широкое распространение Мартирологе Узуарда (2-я пол. IX в. — *MartUsuard // PL. 123. Col. 791; 124. Col. 187, 411, 501*). Праздник 24 февр. был введен в римско-франк. литургическую традицию Бедой, к-рый изложил историю обретения главы И. П. в «Толковании на Евангелие от Марка» (*Beda. In Marc. II 6 // PL. 92. Col. 192–193*). В то же время в галликанской традиции праздновалось только 2 дня памяти И. П. — Рождество (24 июня) и Усекновение главы (24 сент.) (*Missale Gothicum // The Ancient Liturgies of the Gallican Church / Ed. J. M. Neale. Burntisland, 1855. P. 121–122, 124–125; Das irische Palimpsestsakramentar im Clm 14429 der Staatsbibliothek München / Hrsg. A. Dold, L. Eizenhöfer. Beuron, 1964. S. 71–72*). В Англосаксонском Мартирологе (2-я пол. IX в.), так же как и в Иеронимовом Мартирологе, указано 3 дня памяти И. П. — Рождество, Зачатие и Усекновение главы (*An Old English Martyrology / Ed. G. Herzfeld. L., 1900. P. 102, 104, 156, 176*). В XVI в. кард. Цезарь *Бароний*, основываясь на Мартирологе Узуарда, включил в Римский Мартиролог 3 дня памяти святого — 24 февр. (1-е Обретение гла-

вы), 24 июня (Рождество) и 29 авг. (Усекновение и 2-е Обретение главы).

На Западе во имя И. П. первоначально освящались в основном алтари, расположенные в баптистериях. В самых ранних баптистериях (напр., Латеранский баптистерий в Риме, IV — 1-я пол. V в.) алтари, вероятно, отсутствовали, однако мн. подобные сооружения украшались фресками или мозаиками на тему Крещения Господня, где фигурировал И. П. (напр., Православных (сер. V в.) и Арианский (ок. 520) баптистерии в Равенне). Алтарь во имя И. П. (вместе с алтарем св. Иоанна Богослова) находился в баптистерии при базилике св. Петра в Ватикане, построенном во 2-й пол. IV в. Из ранних баптистериев, посвященных И. П., известен также баптистерий в Пуатье (Франция; IV в., перестроен в нач. VI в.). В ряде случаев посвящение И. П. переходило с баптистерия на близлежащую церковь (кафедральный собор св. Иоанна в Лионе, к-рый ранее был посвящен первомч. Стефану). С V в. известно об освящении церквей во имя И. П. (Равенна, сер. V в.; Монца, кон. VI в.). В 1-й пол. VI в. св. Бенедикт посвятил И. П. храм основанного им мон-ря Сублак (ныне Субиако), что было связано с особым почитанием святого среди монахов. В средние века и новое время было основано множество монашеских орденов и конгрегаций, названных в честь И. П.; самый известный из них — Иерусалимский, Родосский и Мальтийский орден св. Иоанна (1048, см. *Мальтийский орден*).

К VII в. относятся сведения о наименовании Латеранской базилики, кафедрального собора Рима, в честь И. П. и ап. Иоанна Богослова. В Зальцбургском перечне рим. церквей (ок. 640) упомянута «базилика Константина, она же Спасителя, она же называется и св. Иоанна» (*Hülse Ch. Le Chiese di Roma nel Medio Evo. Firenze, 1927. P. 3*). Сведения о наименовании базилики в честь св. Иоанна содержатся в ряде источников VII–VIII вв. (повесть о низложении и ссылке папы *Мартина I* (649–655) (BHL, N 5594); Айнзидельнский итинерарий (VIII в.) — *Ulrichs C. L. Codex urbis Romae topographicus. Wirceburgi, 1871. P. 75*), однако в текстах официального характера (напр., *Liber Pontificalis*) базилика называется храмом Спасителя (см.: *Krautheimer R. et al. Corpus basilicarum christianarum Romae.*



Vat., 1977. Т. 5. Р. 10–11). Полное наименование церкви засвидетельствовано в документе 1152 г.: «...Святейшей патриархии, базилики Господа Спасителя, что зовется Константиновой, а равно блаженного Иоанна Крестителя и Иоанна Евангелиста» (*Blaauw S., de. Cultus et Decor: Liturgia e architettura nella Roma tardoantica e medievale. Vat., 1994. Р. 204*). Среди святынь, хранившихся в главном алтаре базилики, были прах и кровь И. П., а также принадлежавшая ему туника из верблюжьей шерсти (*Ibid. Р. 235*). Вероятно, наименование в честь святых перешло на Латеранскую базилику с расположенного при ней баптистерия, где папа *Иларий* (461–468) воздвиг капеллы во имя святых И. П. и ап. Иоанна Богослова (*LP. Vol. 1. Р. 242; Journel. 1977. Р. 371–372*). Ист.: *BHL, N 4290–4315; Breuil A. Du culte de S. Jean-Baptiste et des usages qui s'y rattachent // Mémoires de la Société des antiquaires de Picardie. 1845. Т. 8. Р. 155–244; Duchesne L. Origines du culte chrétien: Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne. P., 1898<sup>2</sup>. P. 259–260; Iozzi O. Le insigni reliquie del Battista in Roma e in Viterbo. R., 1907; Quentin H. Les martyrologes historiques du moyen âge. P., 1908; Gori P. Le feste fiorentine attraverso i secoli. Firenze, 1926. Vol. 1: Le feste per S. Giovanni; Flicoteaux E. La Noël d'été et le culte de S. Jean-Baptiste. Bruges, 1932; Van Gennepe A. Manuel de folklore français contemporain. P., 1949. Vol. 1. Pt. 4. P. 1727–2130; Baumstark A. Liturgie comparée. Chevetogne, 1953<sup>3</sup>. P. 180, 202, 205–206; Penco G. S. Giovanni Battista nel ricordo del monachismo medioevale // StMon. 1961. Vol. 3. P. 7–32; Journel P. Le culte des saints dans les basiliques du Latran et du Vatican au 12<sup>e</sup> siècle. R., 1977. P. 247–248, 252, 282–283, 371–372, 377–379.*

**А. А. Королёв**

**Почитание И. П. у южных славян и на Руси.** Тексты, посвященные праздникам в честь И. П. и связанным с его именем дням триодного и седмичного циклов, очень рано стали переводить на слав. язык, нек-рые переводились неоднократно. Так, трижды в древнейший период переводилось Слово Епифания Кипрского на Великий четверг о сошествии И. П. во ад («Что се, днесь безмолвие много на земли...»), представленное в различных вариантах в глаголическом *Клоцевом сборнике* (перевод связывается с деятельностью св. равноап. Мефодия, тот же текст помещен в позднейшем кириллическом *Михановича Гомилиарии*), Супрасльской Минее XI в. и в «Германовом сборнике» 1358–1359 гг. (*Иванова-Мирчева Д., Икономова Ж.* Хомилията на Епифаний за слизането в ада: (Неизвестен старобългар-



*Св. Иоанн Предтеча.  
Фреска ц. Спаса Преображения  
на Ильине ул. в Вел. Новгороде.  
1378 г. Мастер Феодан Грек*

ски превод). София, 1975. С. 12–37). К числу переводов, выполненных, вероятно, в X в. в Болгарии, относится Слово, составленное также на Великий четверг Евсевием, еп. Александрийским («Возлюблении, добро есть рещи, каково есть благовещние Предтеча во ад...»), и содержащееся в древнерусском Успенском сборнике (кон. XII – нач. XIII в.) и в Гомилиарии Михановича (фрагментарно), а также в сборнике 1-й пол. XIV в. (ГИМ. Хлуд. № 55 – анонимное «Слово о пророках Иоанне и Данииле»).

На Зачатие и на Рождество Иоанна Предтечи было переведено Слово свт. Иоанна Златоуста с начальными словами «Любленици, доровременен днешний день...» (*Иванова. 2008. С. 220, 550*), на Усекновение главы – Слово того же автора, начинающееся «Паки Иродия бесится, паки мятется» и встречающееся уже в Гомилиарии Михановича (Там же. С. 620–622). Большинство этих текстов получило известность в рус. книжности.

В XII в. в составе нестишного Пролога в качестве чтения на Собор Иоанна Предтечи и на память перенесения его десницы в К-поль было переведено чудо с перстом святого, с помощью к-рого некий пресвитер уничтожил змея, требовавшего человеческих жертвоприношений (*Она же. 2003*). Краткий рассказ получил широкое распространение в средневек. слав. книжности (в особенности в древнерусской), в XVI в. вошел в состав ВМЧ.

Ок. сер. XIV в. (1343?) болг. книжниками были переведены Поучения на Рождество и на Усекновение главы Иоанна Предтечи в составе Учительного Евангелия патриарха Каллиста («патриаршего гомилиария»). Начиная с заблудовского издания Ивана Фёдорова и Петра Мстиславца (1569) они неоднократно публиковались в XVI–XVII вв. в составе этого календарного сборника, переиздававшегося также старообрядцами на протяжении посл. четв. XVIII – 1-й трети XIX в. В посл. трети XIV в. в К-поле или непосредственно в Болгарии книжниками из окружения свт. *Евфимия*, патриарха Тырновского, был переведен 10-томный сборник Студийского мон-ря, включавший сочинения как минейного, так и триодного циклов. При этом были выполнены новые переводы уже известных текстов, посвященных И. П., и переводы похвальных слов и поучений (прежде всего минейные гомилии прп. Феодора Студита и апокрифическое Житие и Усекновение главы Иоанна Предтечи, приписываемое ап. Марку), до того в слав. традиции отсутствовавших (см.: *Она же. 2008. С. 220–221, 474–477, 536–537, 549–558, 619–624*). В это же время (не позднее кон. XIV в.) на слав. язык были переведены (скорее всего также болг. книжниками) синаксарные чтения (Сказания) для Октоиха и в их числе Синаксарь на вторник, посвященный И. П. Текст представлен уникальным списком посл. четв. XV в. в составе большого богослужебного сборника с уставными чтениями (РГБ. МДА. Фунд. № 77 («Минья общая»). Л. 89), возможно, троцкого происхождения, принадлежавшего свт. *Серапиону*, архиеп. Новгородскому и Псковскому, а также копией с него 3-й четв. XVI в. (РГБ. Троиц. Фунд. № 804. Л. 87–87 об.). Это синаксарное Сказание, как и весь цикл, остается неопубликованным и неисследованным.

В кон. IX – 1-й четв. X в., уже в начальный период слав. лит-ры, в Болгарии был создан ряд учительных и похвальных слов на праздники, посвященные И. П. Равноап. *Климент Охридский*, еп. Словенский, написал получившие широкое распространение в рукописной традиции Похвальные слова на память прор. Захарии и о Рождестве Иоанна Предтечи (*Климент Охридски. 1970. Т. 1. С. 158–185*) и Похвалу И. П., помещаемую обычно в качестве чтения





на праздник Богоявления (Там же. С. 378–396). В исследовательской традиции (прежде всего болгарской) этому автору на основании стилистических наблюдений принято атрибутировать также Похвальное слово на Зачатие Иоанна Предтечи с начальными словами: «Понеже убо преблагый Бог человеколюбец не презре рода человека...» (Там же. 1977. Т. 2. С. 35–51), Похвальное слово на Обретение главы Иоанна Предтечи с началом: «Бысть в дни Ирода царя глас к Иоанну, Захариину сыну...» (Там же. С. 260–268), 2 Похвальных слова на Рождество Иоанна Предтечи (с начальными словами: «Солнцу сему хотящи видимоу изити ис предела...» и «Присно текый источник Божества и непрестанно напаяя пресохшую неверьством сухоту...» — Там же. С. 370–407) и краткое Поучение на тот же праздник в составе учительной части Пролога (Там же. С. 408–415). В рукописной традиции все эти тексты анонимны либо приписаны свт. Иоанну Златоусту, и вопрос об их авторстве не решается однозначно (*Станчев, Попов*. 1988. С. 64–65. № 52, 59, 63; С. 75–76. № 16, 21–22), однако их глубокая древность (не позднее XI–XII вв.) не вызывает сомнений. Большинство этих текстов (за исключением Слова на Обретение главы Иоанна Предтечи) получило широчайшее распространение в славянской средневековой рукописной традиции.

В кон. XIV или в нач. XV в. *Григорий Цамблак* написал Поучения на Рождество и Усекновение главы Иоанна Предтечи, вошедшие в его авторский сборник-торжественник «Книга, глаголемая Цамблак» и в XVI в. включенные свт. Макарием, митр. Московским, в состав ВМЧ.

Слав. книжниками создавались также Поучения, посвященные И. П., для седмичного цикла богослужения, приуроченные ко вторнику. Между 1061 и 1063 гг. иноком *Григорием Философом*, прибывшим на Русь с *Георгием*, митр. Киевским, был написан в Киеве цикл седмичных Поучений, читавшихся «по пению Параклита», в к-ром Слово на вторник посвящено И. П. Вероятно, между сер. и посл. четв. XV в. была создана 2-я редакция цикла, приспособленная для Минеи общей, и не позднее посл. четв. того же столетия — 3-я, представленная в упомянутом выше сборнике МДА. № 77 (Слова, посвященного И. П., изменения коснулись мало).

В ряде западноукр. Прологов XVI–XVII вв. под 7 янв. содержится Сказание о перенесении перста И. П. из К-поля в Киев. Эта реликвия была положена в киевском Купшином (в нек-рых списках — Кукшином или Купльшином) мон-ре на р. Сетомль (*Т[урилов] А. А., Г[алко] В. И.* Сказание о принесении перста Иоанна Крестителя // Письменные памятники истории Древней Руси. СПб., 2003. С. 220–221). Согласно проложному Сказанию, перенесение перста произошло в 6600, т. е. в 1092 г. Эта дата неполная (в записи лет отсутствуют десятки и единицы), и наиболее вероятно, что Сказание было составлено в правление Владимира Мономаха (1113–1125). В Сказании не говорится, кто был дарителем этой святыни и кому она предназначалась. Скорее всего перст был частью десницы И. П., находившейся в Большом дворце К-поля. Хотя известен также перст этого святого, хранившийся в Студийском мон-ре (Книга Паломник. С. 22), главный храм к-рого был освящен во имя Иоанна Предтечи. Поскольку с десницей были связаны представления о венчании на царство визант. императоров, то перенесение перста в Киев не могло не иметь политической окраски (*Флоря Б. Н.* К генезису легенды о «дарах Мономаха» // ДГСССР, 1987. М., 1989. С. 188). Учитывая тесные связи Владимира Мономаха с Византией, можно именно его считать инициатором этой акции. Однако в 1147 г., во время дискуссии о поставлении Киевским митр. *Климента Смолятича*, Черниговский еп. *Онуфрий* считает, что для чина поставления в митрополиты достаточно того, что «глава у насъ есть святаго Климента (сщмч. *Климента*, папы Римского.— *Авт.*), якоже ставять греци рукою святаго Ивана», умалчивая о персте И. П. в Киеве (ПСРЛ. 2000. Т. 2. Стб. 341).

В течение XVI–XVII вв. частицы мощей И. П. привозились на Русь 7 раз, в т. ч. часть руки, часть главы, часть правой лопатки (*Каптерев Н. Ф.* Характер отношений России к правосл. Востоку в XVI и XVII ст. Серг. П., 1914. С. 77–78). Часть главы И. П. была привезена в Москву в 1634 г. греком Андроником Ранкавеем (Там же. С. 97), часть руки из обители вмц. Евфимии в Вифинии была подарена в 1694 г. Гавриилом, митр. Халкидонским (ее подлинность заверена грамотой К-польского патриарха *Каллиника*) (Там же. С. 85).

В рус. книжности XVI–XVIII вв. получили распространение чудеса И. П., связанные с историей построения посвященного ему храма на Торгу (или на Опоках) в Новгороде (Повесть «о варяжской божнице», или «о посаднике Добрыне», сохранившаяся в неск. редакциях; см.: СККДР. Вып. 2. Ч. 2. С. 225–227). Согласно этому сказанию, во времена посадника Добрыни немцы, торговавшие в Новгороде, просили у местных жителей разрешения построить церковь («божницу», «ропату») во имя апостолов Петра и Павла «по своей вере», но не получили на это согласия горожан и архиепископа. По совету подкупленного ими посадника послы стали угрожать уничтожением правосл. церквей в тех зап. городах, где новгородцы вели торговлю. Устрашенные этим «старосты купецкие и гости новгородские» упростили владыку и др. горожан дать согласие на эту постройку. Немцы выбрали для нее место в центре города, на Торговой пл. (Торгу), где стояла деревянная ц. во имя Иоанна Предтечи, посадник приказал перенести ее на др. место. Ночью пономарю ц. Иоанна Предтечи было предсказано некое чудо, к-рое должно было совершиться на следующий день на мосту. Пономарь известил об этом горожан; собралось множество людей, желающих увидеть чудо. Когда посадник со своими людьми сел в судно, налетел вихрь, поднял «насад» на высоту более 2 сажени и ударил о воду. Добрыня пошел ко дну, а бывших с ним удалось спасти. Тело посадника извлекли из реки с большим трудом, и за свое лукавство он не удостоился правосл. погребения.

В основе повести лежит предание, зафиксированное, как сказано в конце текста, со слов игум. *Никола-Островского* монастыря *Сергия* в самом начале XVI в. (см.: *Охотина-Линд Н. А.* Сказание о Валаамском монастыре. СПб., 1996. С. 142–143; ср.: СККДР. Вып. 2. Ч. 2. С. 226; *Бобров*. 2003. С. 149–151). Несмотря на достаточно позднюю дату записи, рассказ имеет признаки исторической достоверности. Латинская («варяжская») церковь на Торгу неоднократно упоминается в Новгородской летописи, первый раз в связи с пожаром 1152 г. Посадник *Добрыня*, умерший в 1117 г., — исторически реальное лицо. По мнению *В. Л. Янина* (*Янин В. Л.* Новгородские посадники. М., 1962. С. 88),





повесть в общих чертах может отражать ситуацию с перенесением ц. Иоанна Предтечи (с 1184 ставшей соборной) в 10-х гг. XII в. на новое место. «Повесть о ропате» продолжает сюжет с отдельным заголовком («О той же ропате»). После постройки лат. церкви ее заказчики без согласования с архиепископом наняли иконописцев написать на юж. стене ропаты образ Спасителя «на прелесты христианом и на соблазн». Когда работа была закончена и открыта для обозрения, пошел дождь с градом и уничтожил изображение.

Особая редакция повести, возникшая не ранее сер. XVI в., неисследованная и неизданная, содержится в сборнике рубежа XVI и XVII вв. РНБ. Погод. № 1570. Л. 190 об.—193 об. (см.: *Бычков*. 1882. С. 46–47). При сохранении общей сюжетной канвы главным персонажем здесь является не посадник Добрыня, а «пяतिकонецкий сотский» по имени Фарлук, к-рого немцы подкупили и «научили втай латынской вере». Заметно усилен фольклорный элемент, в частности иноземцы дважды дают Фарлуку по бочке серебра и по бочке золота. После того как на ропате был написан Деисус, «русские люди, смотря на образ, учали к той ропате и к пению приходити, и смута в людех почала бысть великая для их прелестново пения и арганново игранья». В 10-х гг. XVIII в. одна из редакций повести была включена в сборник с антииконоборческим трактатом «Солнце Пресветлое» (НБ МГУ. Инв. № 10535–22–71).

Рассказ о чудесном явлении И. П. в Устюге татарскому баскаку Буге, принявшему в 1262 г. Православие (ПСРЛ. Т. 37. С. 30, 70, 104–105, 110, 129), составил основу местного предания о создании Предтеченского мон-ря (см. *Иоанн и Мария Устюжские; Иоанна Предтечи жен. мон-рь* в Вел. Устюге).

Особое покровительство И. П. (наряду с Пресв. Богородицей) и его чудотворного образа донским казакам, взявшим в 1637 г. и оборонявшим от турок в 1641 г. крепость Азов, является лейтмотивом в популярном в XVII–XVIII вв. цикле повестей об «Азовском сидении» (СККДР. Вып. 3. Ч. 3. С. 61–71; с предшествующей библиографией). В заключительной части «исторической» повести И. П. и Пресв. Богородица являются казакам во сне и предсказывают им победу при штурме города.

Начальная часть т. н. особой повести об Азове носит название «Повесть о чудесах Божиих, святого пророка и Предтечи Иоанна и прочих святых» и близка в жанровом отношении к сказаниям о чудотворных иконах. Ее основу составляет современная событиям запись о чудесах в Азове, когда от образа И. П. в одноименной церкви 24 дек. 1640 г. истекли «слезы от очию до конца брады своея» (это чудо упом. в т. н. документальной и поэтической повестях об Азове), а во время крестного хода с иконой прозрел казак Евтропий (Там же. С. 65).

Оригинальные слав. службы в честь И. П. в составе служебных или праздничных Миней неизвестны; возможно, для этих целей могли в ряде случаев использоваться соответствующие каноны Октоиха. Для седмичного круга богослужения (Октоиха) равноап. Климентом, еп. Охридским, не позднее 916 г. был написан цикл из 8 канонов (каноны гласов 3, 4 и 7 не сохр.) для исполнения во вторник с авторским акростихом-подписью: «К-Л-И-М-Е-Н-Т-А» по тропарям песней 8–9-го канона 1-го гласа (см.: *Крашенинникова*. 2006. С. 39–51, 103–152). Вероятно, уже на рубеже X и XI вв. тексты получили известность на Руси. Подобно др. древнейшим слав. гимнографическим сочинениям, созданным учениками св. равноапостольных Кирилла и Мефодия, они сохранялись в слав. богослужебном обиходе до повсеместного распространения Иерусалимского устава (в сер. XIV в. у юж. славян, на рубеже XIV и XV вв. в Сев.-Вост. Руси, во 2-й четв. XV в. в Новгороде и Пскове). Служба на перенесение десницы И. П., написанная Феодором Дафнопатом, содержится уже в древнейших рус. списках Миней служебных (*Мурьянов*. 1991. С. 69–103; *Суботин-Голубовић*. 1995).

Дни памяти И. П. занимают видное место в слав. народных календарях разных стран, отмечая границы, связанные со сменой сезонов, со временными запретами или с наступлением определенных периодов активности животных и демонических существ. Собор Иоанна Предтечи (7 янв.) в Болгарии (Странджа) считается пределом периода зимнего разгула волков. Для защиты от волков в Далмации соблюдались запреты на прядение, ткань, шитье шерстяными нитками и на забой скота от дня памяти прор. Даниила (17 дек.)

до Собора Иоанна Предтечи (Славянские древности. 1999. С. 420–421). Рождество Иоанна Предтечи (24 июня; Иван Купала) у мн. народов считается началом лета и символическим открытием купального сезона. По полесскому поверью, праздник Ивана Купалы отмечается потому, что на этот день приходится «полугодие» от Рождества Христова (*Белова О. В., Петрухин В. Я.* Фольклор и книжность: Миф и исторические реалии. М., 2008. С. 38–39). День памяти Усекновения главы Иоанна Предтечи (29 авг.; Иван Полеток, Иван Главосек) признается началом осени, в Болгарии считается, что с этого времени вода становится непригодной для купания.

И. П. является одним из наиболее часто упоминаемых (обычно вместе с Иисусом Христом и Богоматерью) новозаветных персонажей в составе древнерус. заговоров (см.: Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. М., 2002 (по указ.); *Топорков А. Л.* Русские заговоры из рукописных источников XVII – 1-й пол. XIX в. М., 2010 (по указ.)). К нему обращаются с просьбой об избавлении от нечистой силы, порчи, лихорадки, кровотечения, золотухи, судорог у детей, гнева начальства, болезней скота. Традиционно И. П. считается исцеляющим от болезней головы. У сербов И. П. почитается как покровитель кумовства и побратимства.

Среди слав. фольклорных сюжетов, посвященных И. П., особого внимания заслуживает записанная в Черногории архаическая народная песня «Царь Дуклиян и Иоанн Креститель». По сюжету И. П. был побратимом царя Дуклияна (имя, отразившееся и в одном из средневек. названий Черногории (Диоклея, Дукля), восходит к рим. имп. Диоклетиану). Однажды названные братья играли у моря, при этом И. П. подбрасывал яблоко, а Дуклиян – свою золотую корону (символ солнца). Яблоко упало в море, и царь, чтобы утешить побратима, бросился за ним в пучину. Тогда И. П. полетел на небо и спросил Бога, может ли он поклясться Его именем, чтобы отнять у царя корону. Тот ответил, что он может клясться чем угодно, но только не Божиим именем. Дуклиян вынырнул с яблоком, и побратимы продолжили игру. И. П. нарочно бросил яблоко в море и начал скорбеть и жаловаться. Царь согласился вновь нырнуть на дно, но попросил





названного брата трижды поклясться, что тот не тронет короны. В ответ И. П. поклялся именем Божиим. Дуклиян положил корону под шапку и приставил ворона ее стержень. Когда он нырнул, И. П. заморозил море и схватил корону. Ворон закаркал; услышав это, царь проломил 12 слоев льда и вышел на сушу. Он погнался за И. П. на огненных крыльях, настиг его у небесных врат и схватил за ногу. С тех пор у людей на ноге выемка. Симпатии певца явно на стороне нечестивого Дуклияна, к-рый помогает побратиму в беде, тогда как последний (несмотря на благую цель) выведен вором, обманщиком и клятвопреступником. Предполагается, что эта песня, отмеченная, по мнению исследователей, чертами глубокой древности, испытала влияние раннебогомилских (манихейских) воззрений, согласно к-рым И. П. — лжепророк и ангел зла (*Савић-Ребац*. 1951; *Голенищев-Кутузов*. 1963. С. 6–8; *Он же*. 1973. С. 250–252).

О мон-рях Болгарии до XVIII–XIX вв. сохранились лишь отрывочные сведения, однако можно полагать, что их посвящение во имя И. П. было достаточно редким. Для Сербии периода национальной независимости наблюдается сходная картина. Неизвестно ни одного мон-ря во имя И. П., основанного представителями правящих династий Неманичей, Лазаревичей и Бранковичей либо крупными удельными правителями (см.: *Марковић*. 1920). Ситуация существенно не изменилась и в эпоху тур. владычества (см.: *Зиројевић* О. Цркве и манастири на подручју Пећке патријаршије до 1683 г. Београд, 1984). При этом известно, что основатель династии великий жупан Стефан Неманя (прп. *Симеон Сербский*), согласно его Житию, посылал богатые дары в ц. Иоанна Предтечи в Иерусалиме (*Стефан Првовенчани*. Сабрана дела. Београд, 1999. С. 42, 154). Архиеп. Печский Даниил II (1324–1337) построил храм в честь иконы Божией Матери «Одигитрия Царьградская», один из приделов к-рого был посвящен И. П. В правление царя Стефана Душана один из его вельмож, Иванко Пробештичевич, построил в г. Штип ц. Иоанна Предтечи, после 1350 г. пожертвованную его внуками мон-рю *Хиландар* (*Марковић*. 1920. С. 101, 111–112).

На Руси посвящение монастырей И. П. было достаточно распростра-

нено: известны не менее 38 обителей, основанных до XVIII в. (*Зверинский*. Т. 1. № 208, 209, 218, 222–224, 387; Т. 2. № 839–844, 1079–1081; Т. 3. № 1614–1618, 1644–1652, 1918–1926), однако среди них весьма немного древних и прославленных.

Храмы, посвященные И. П. (приуроченные к разным праздникам в его честь), имеются в большинстве рус. городов. В Новгороде храм И. П. на Опоках (или на Торгу), известный с нач. XII в., служил центром объединения крупных купцов, торгующих воском («Иванское сто»). Лит.: *Бычков А. Ф.* Описание церковно-слав. и русских рукописных сборников имп. Публичной б-ки. СПб., 1882<sup>2</sup>. Ч. 1. С. 46–47; *Никольский А. И.* Сказания о двух новгородских чудесах из Жития св. Иоанна Предтечи // ИОРЯС. 1907. Т. 12. Кн. 3. С. 98–116; *Марковић В.* Правосл. монаштво и ман-ри у средњевек. Србији. Сремски Карловци, 1920. Горњи Милановац, 2002<sup>2</sup>; *Савић-Ребац А.* О народној песми «Цар Дуклијан и Крститељ Јован» // 36. радова / Ин-т за проучавање књижевности. Београд, 1951. Књ. 1. С. 253–273; *Шмидт С. О.* Предания о чудесах при постройке новгородской ропаты // Историко-археол. сб.: К 60-летию А. В. Арциховского. М., 1962. С. 319–325; *Голенищев-Кутузов И. Н.* Эпос сербского народа. М., 1963. С. 6–8; *он же*. Славянские литературы: Ст. и исслед. М., 1973. С. 250–252; *Климент Охридски*. Събрани съчинения. София, 1970. Т. 1. С. 35–51, 158–185, 378–396; 1977. Т. 2. С. 259–268, 370–415, 451–470; *Рыбина Е. А.* Повесть о новгородском посаднике Добрыне // АЕ за 1977. М., 1978. С. 79–85; *Станчев К., Попов Г.* Климент Охридски: Живот и творчество. София, 1988. С. 64, 65, 74–76; *Мурянов М. Ф.* Страницы гимнографии Киевской Руси // Традиции древнейшей слав. письменности и языковая культура вост. славян. М., 1991. С. 69–143 (то же // *Он же*. История книжной культуры России: Очерки. М., 2008. Ч. 2. С. 128–161); *Суботин-Голубовић Т.* Теодор Дафнопат — византијски химнограф X в. у словенском рукописном наслеђу // ЗРВИ. 1995. Кн. 34. С. 41–50; *Юочева М.* Новооткрити химнографски произведения на Климент Охридски в Октоиха // *Palaeobulgarica*. 1999. № 3. С. 3–12; Славянские древности: Этнолингвист. словарь / Общ. ред.: Н. И. Толстой. М., 1999. Т. 2. С. 420–421; *Бобров А. Г.* «Повести древних лет» // ТОДРЛ. 2003. Т. 54. С. 140–141, 149–151, 160–161; *Иванова К.* Чудото със змея, девица и десница на Йоан Крстител — един непрочуен средневек. текст // *Slavia Orthodoxa: Език и култура: Сб. в чест на проф. Р. Павлова*. София, 2003. С. 171–181; *она же*. *Bibliotheca hagiographica Balcano-Slavica*. София, 2008 (по указ.); *Кршенишковица О. А.* Древнеслав. Октоих св. Климента, архиеп. Охридского. М., 2006. С. 7–9, 39–51, 103–152, 355, 359.

А. А. Турилов

**Иконография.** Исключительное почитание И. П. в странах христ. мира повлияло на формирование обширной и разнообразной иконографии святого. Первые изображения И. П. появились в раннехристианском искусстве в композициях «Крещение Господне», наибо-

лее ранняя находится в рим. катакомбах Каллиста (1-я пол. III в.). И. П. изображался средовеком, с черными длинными волнистыми волосами и бородой, во власянице, возлагающим десницу на главу Иисуса Христа и со свитком (или с посохом, увенчанным крестом) в левой руке. Так И. П. представлен на т. н. Арльском саркофаге (IV в., Музей античного Арля); на мозаике баптистерия Право-



Крещение Господне.

Мозаика баптистерия Православных в Равенне. Сер. V в.

славных в Равенне (сер. V в.); на пластине кафедры Максимиана (VI в., Архиепископский музей в Равенне); на реликварии из Санкта-Санкторум (ок. 600, Музей Ватикана) и на мн. др.

Самый ранний из известных индивидуальных образов святого — икона «Св. Иоанн Предтеча» из мон-ря вмц. Екатерины на Синае (Музей искусств им. Б. и В. Ханенко, Киев) датируется 2-й пол. VI в. (?) (о датировке см.: *Этингоф*. 2005. Кат. 1. С. 542). И. П. представлен в рост, облачен во власяницу и в гиматий, в левой руке держит свиток с надписью по-гречески: «Се, Агнец Божий...», в верхней части иконы в медальонах справа и слева помещены оглавные изображения Спасителя и Богоматери.

В X–XI вв. образ И. П. был включен в деисусную композицию, где он показан со склоненной головой в молении Спасителю; одет в хитон и гиматий (или хитон и милоть). До XII в. изображение И. П. помещали справа от Иисуса Христа (Деисус на Арбавилском триптихе, X в., Лувр, Париж), с XIII в. — в правой части композиции, слева от Спасителя (мозаика в юж. галерее собора Св. Софии К-польской, 1261–1282, и мн. др.).

В системе декорации крестово-купольного храма образ И. П. занимал важное место: изображение святого помещалось в барабане центрального купола среди ветхозаветных пророков, поскольку И. П. знаменовал собой «пророков предел, начало апостолов» (Стихира на литии в день Рождества И. П. — Миняя (МП). Июнь. Ч. 2. С. 293). Кроме





Св. Иоанн Предтеча.  
Икона. VI в. (?)  
(Музей искусств им. Б. и В. Ханенко,  
Киев)

того, в средневизант. период сложилась традиция посвящения И. П. диаконника (реже жертвенника). По мнению ряда исследователей, на возникновение этой традиции повлияло размещение чтимой святыни, честной главы И. П. после ее 3-го обретения в IX в., в орактории Студийского мон-ря в К-поле (см.: *Walter Ch. Art and Ritual of the Byzantine Church*. L., 1982. P. 183; *Царевская*. 1999. С. 63). В таких случаях изображение святого в конхе апсиды часто дополнялось житийным циклом на ее стенах, напр. росписи храмов: Св. Софии в Охриде, Македония (сер. XI в.), новгородских Рождества Пресв. Богородицы Антониева мон-ря

(1125), Благовещения на Мячине (в Аркажах) (1189) и Спаса на Нередице (1199), Св. Софии в Трапезуиде (Трабзоне), Турция (1260–1270), Богородицы Одигитрии в Пече, Сербия (ок. 1337).

В византийском искусстве образ И. П. обогащался символикой, раскрывавшей различные аспекты служения святого и его почитания. Результатом этого процесса стало формирование в кон. XIII в. иконографии «Св. Иоанн Предтеча Ангел пустыни» (см.: *Haring*. 1922; *Mâle*. 1951; *Daen*. 1970; *Walter*. 1989). В ее сложении выделяется несколько этапов. В X–XI вв. существовала сцена «Моление св. Иоанна Предтечи в пустыне», где



Св. Иоанн Предтеча в пустыне,  
с 3 сценами жития. Икона.  
Кон. XII в.  
(мон-рь вмц. Екатерины на Синае)

представлен момент призвания И. П. на служение: святой изображен в молитвенной позе на фоне гористого ландшафта (впервые на фресках Каппадокии в Токалы-килисе (капелла 7) в Гереме, кон. X в.). В сер. XI в. в миниатюрах появилось изображение И. П. с секирой на неплодном дереве — иллюстрация слов святого (Лк 3. 9), нередко помещаемых на свитке в его руке (Минологий на

подне», как, напр., на 3-частной иконе XII в. «Крещение Господне. Пятидесятница. Успение» из мон-ря вмц. Екатерины на Синае). На рубеже XI и XII вв. было выполнено мозаичное изображение И. П. с усекновенной главой на фасаде монастырского храма св. Георгия в Палермо (не сохр.). Сопроводительный текст связывал новый тип иконографии И. П. с обретением и почитанием его св. главы: «Ты видишь, о Слове Божий, что делают те, которые не терпят обличения своей темноты; смотри: они скрыли в земле мою главу, отрубив мечом. Но так же, как Ты явил ее из темного места на свет, молю Тебя, спаси в житии тех, которые почитают мою святую икону» (воспроизведен на англ. яз. в кн.: *Walter*. 1980. С. 78). Изображение главы И. П. на его моленных образах было заимствовано из иконографии «Обретение честной главы св. Иоанна Предтечи», формирование которой также происходило в этот период.

В XII в. появились также образы «Св. Иоанн Предтеча в пустыне», на к-рых все перечисленные иконографические элементы (пустыня, секира на неплодном дереве, свиток с текстом, глава в сосуде) были соединены в едином пространстве с образом молящегося святого: на фреске ц. Благовещения на Мячине в Вел. Новгороде; на иконах из мон-ря вмц. Екатерины на Синае («Св. Иоанн Предтеча в пустыне, с 3 сценами жития», кон. XII в.; «Св. Иоанн Предтеча в пустыне», 1-я пол. XIII в.). В кон. XIII в. эта схема была дополнена изображением крыльев. Самый ранний образ крылатого И. П. сохранился на фресках ц. прп. Ахиллия, еп. Лариссы, в Арилье, Сербия (1296), и на крышке реликвария со св. рукой И. П. (нач. XIV в., кафедральный собор г. Перпиньян, Франция), принесенного доминиканцами из Греции в 1323 г.: крылатый И. П. представлен в рост, держащим в левой руке чашу с главой, в правой — раскрытую книгу с текстом (деталь, к-рая вполсл. не будет повторяться). Изображение поясняется надписью: «Ты носишь крылья, потому что ты был равен ангелам; будучи не земным, ты пребывал в земной материн, как сказал Спаситель» (цит. по: *Каменнов*. 1887. Июль. С. 302). Первоисточником изображений крылатого И. П. является пророчество Малахии: «Вот, Я посылаю Ангела Моего, и он приготовит путь предо Мною...» (Мал 3. 1), к-рое в НЗ соотносится с личностью И. П. (Мф 11. 10; Мк 1. 2; Лк 7. 27). Согласно святоотеческому толкованию, И. П. стал обладателем естества, равного ангельскому, вслед своего аскетического подвига: «...он жил почти подобно ангелам... тело его... хотя и дерзновенно сказать, уподобилось тому первоначально слепленному Творцом из земли... не знавшему естественных потребностей телу,



Деисус.  
Фрагмент Арбавийского  
триптиха. X в.  
(Лувр, Париж)

янов. *Baltim. gr. 521. Fol. 48v*, XI в.; *минологий Служебного Евангелия. Vat. gr. 1156. Fol. 287r*, 3-я четв. XI в.) (примерно в то же время секира была включена в композицию «Крещение Гос-





Св. Иоанн Предтеча в пустыне.  
Икона. 1-я пол. XIII в.  
(мон-рь вмц. Екатерины на Синае)

в котором отпечатлен был ангельский образ, несколько не отличавшийся от тончайшей тени вследствие чрезмерного воздержания. Кожа богоблагодатная, богоданная и издававшая великое благоухание от духа, цвела на нем и при-



Св. Иоанн Предтеча Ангел пустыни,  
с житием. Икона. XVI в. (НГХМ)

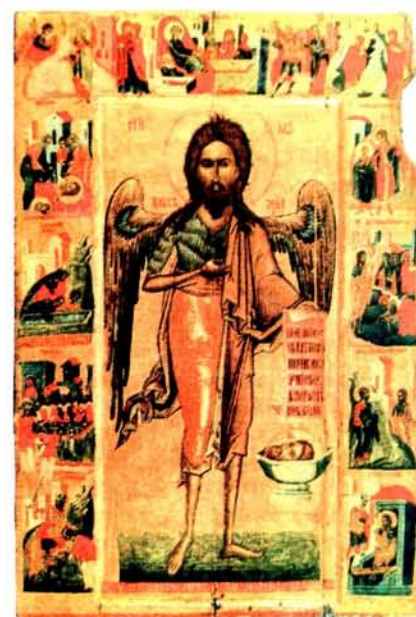
крывала его, как бы не отщепившая плоть тучную и вещественную, но будучи как бы смешана и созерцаема на некоей невещественной сущности, не составленной из стихий. Волосы... прикрывали это ангеловидное и озаряемое благодатями Духа лицо» (Слово прип. Феодора Дафнопата на перенесение из Антиохии

досточтимой и честной руки святого славного пророка и Крестителя Иоанна / Изд. и пер.: В. В. Латышев // ППС. 1910. Т. 20. Вып. 2(59). [Ч. 1]. С. 57–76. [Пункт] 20).

Изображения И. П. Ангела пустыни создавались в XIV–XV вв., напр. икона из ц. Зачатия св. Иоанна Предтечи с. Городище близ г. Коломны (кон. XIV – нач. XV в., ГТГ). Однако наиболее широкое распространение данный иконографический тип получил в древнерус. искусстве XVI–XVII вв. Можно выделить неск. изводов указанной иконографии, на всех И. П. с крыльями представлен фронтально или в небольшом развороте. 1. И. П. благословляет правой рукой, в левой держит развернутый свиток, напр., на иконах «Св. Иоанн Предтеча Ангел пустыни»: из ц. Зачатия св. Иоанна Предтечи с. Городище; с житием в 16 клеймах (XVI в., ЯМЗ); с житием в 14 клеймах (2-я пол. XVI в., АМИИ); XVI в. (СПГИАХМЗ); кон. XVI в. из Ярославля (ГТГ); с житием в 18 клеймах из Борисоглебской ц. в г. Балахне Нижегородской обл. (XVI в., НГХМ). Текст на свитке И. П., как правило, один и тот же: «Се, Агнец Божий...»; на иконе из церкви с. Городище текст начинается со слов: «Покайтесь, приближи бо ся...» 2. Благословляющий жест правой руки И. П. сохраняется, в левой руке – свиток и посох; данный извод представлен на болгарской иконе «Св. Иоанн Предтеча Ангел пустыни, с 13 клеймами жития» из с. Желёво (ныне Андартико, Греция) (1595, ГИМ); на иконе из костромского Ипатьевского монастыря (80-е гг. XVI в., ГТГ). 3. И. П. правой рукой благословляет, в левой держит посох и чашу с главой (свиток отсутствует), напр., на камее из сардоника, 1-я пол. XVI в., и на резном каменном образке, XVI в. (оба – ГОП; *Постникова-Лосева*. 1976); на иконе из мон-ря Дечаны, Сербия (1609; *Татиш-Буриш*. 1973. С. 40–50). 4. И. П. благословляет правой рукой, в левой – чаша с главой и свиток (посоха нет) на иконе из собрания А. И. Анисимова (1-я четв. XVI в., ГТГ); на иконе с 24 клеймами жития из Благовещенского собора Сольвычегодска (кон. XVI – нач. XVII в., СИХМ); на иконе из собрания П. Д. Корина (30-е гг. XVII в., ГТГ, Музей-квартира П. Д. Корина). 5. В левой руке И. П. совмещены все 3 атрибута – чаша, свиток и посох на иконе «Св. Иоанн Предтеча Ангел пустыни» из с. Высокие Поляны Рязанской обл. (нач. XVI в., РязХМ); на иконе из Стефанова Махрищского монастыря (60-е гг. XVI в., ЦМиАР); на иконе с житием в 24 клеймах из ц. свт. Николая Чудотворца в Мясниках в Москве (1-я четв. XVII в., ГМЗК).

В сер.– 2-й пол. XVI в. появился новый вариант иконографии И. П.: в руках святого изображался сосуд не с главой,

а с евхаристическим Агнцем – Младенцем Христом. Впервые такое изображение было выполнено на миниатюре из иллюминированного «Слова на Зачатие св. Иоанна Предтечи», сохранившегося в составе т. н. Егоровского сборника (РГБ. Ф. 98. № 1844. Л. 186, сер. XVI в.), а позже получило распространение в иконописи (напр., икона «Св. Иоанн Предтеча Ангел пустыни, со сценами жития и избранными святыми», 1-я пол. XVII в., ГТГ). Евангельское свидетельство И. П. о Христе: «...вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира» (Ин 1. 29), осмысленное в евхаристическом контексте, было передано в образе лежащего в чаше Предвечного Младенца. Этой иконографии предшествовали раннехристианские образы И. П., указующего на Иисуса Христа в виде ветхозаветного агнца, которые были запрещены



Св. Иоанн Предтеча Ангел пустыни,  
с житием. Икона. 1595 г. (ГИМ)

82-м прав. Трульского Собора (691–692): «На некоторых честных иконах изображается перстом Предтечевым показуемый, агнец, который принят во образ благодати, чрез закон показуя нам истинного Агнца, Христа Бога нашего» (*Никодим [Миша]*, еп. Правила. Т. 1. С. 574–575). В искусстве Византии изображения Агнца на иконах были заменены свитком в руках И. П. с надписью: «Се, Агнец Божий». Изображение Младенца Христа на диске было заимствовано из композиций на литургическую тему «Иже херувимы», «Великий вход», «Да молчит всякая плоть» и т. д., возникших в палеологовском искусстве и широко известных в XVI в. В период позднего средневековья образ крылатого И. П. включали в различные сюжетные композиции: «София Премудрость Божия» (иконы «София Премудрость



Божия» из Вологды, кон. XVI в., ГГЕ; «София Премудрость Божия, со сценой преломления хлеба ап. Петром и с Похвалой Богоматери», 2-я пол. XVI в., ГММК), «Предста Царица» (икона из бывш. с. Капотня под Москвой, 2-я пол. XVII в., ГМЗК), а со 2-й пол. XVII в.—



Св. Иоанн Предтеча с ехаристическим Агнецом.

Мишюрта из «Слова на Зачатие св. Иоанна Предтечи»

из т. н. Егоровского сборника.

Сер. XVI в. (РГБ. Ф. 98. № 1844. Л. 186)

«О Тебе радуется...», причем образ И. П. помещался в центре группы святых под изображением Пресв. Богородицы (фреска в ц. свт. Афанасия Александрийского в Арбанаси, Болгария, 1667; икона из



ц. Успения Пресв. Богородицы Александрова Куштского монастыря, нач. XVIII в., ВОКМ), и др.

В средневизант. искусстве получили распространение образы И. П., в к-рых, как и в типе крылатого И. П., но иными средствами подчеркивался аскетизм

святого. Он изображался без хитона, лишь в одной перекинутой через плечо власянице, к-рая едва прикрывала его истощенную плоть. Правой рукой И. П. осенял себя крестным знамением, в левой руке держал посох, увенчанный процветшим крестом: «Св. Иоанн Предтеча в пустыне» в росписи ц. Благовещения на Мячине (1189); «Св. Иоанн Предтеча» в росписи мон-ря Студеница, Сербия (1208–1209); на иконах «Св. Иоанн Предтеча в пустыне, с 3 сценами жития» (кон. XII в., мон-рь вмц. Екатерины на Синае), «Св. Иоанн Предтеча с усекновенной головой и Богоматерью Брефократуса» (3-я четв. XIV в., мон-рь Пантократор на Афоне) (Οἱ Θεσσαυροὶ τοῦ Ἁγίου Ὁρους, Θεσσαλονίκη, 1997. Σ. 81) и на др. Возможно, распространение такой иконографии было обусловлено почитанием И. П. в монастырской среде как одного из родоначальников христ. аскетизма. В XIV–XV вв. был создан поясной вариант данной иконографии, напр. икона из мон-ря Пантократор на Афоне «Св. Иоанн Предтеча» (3-я четв. XIV в.) (Ibid. Σ. 80). Именно такое изображение И. П. стало распространяться на Руси в период правления Иоанна IV Грозного. Происхождение ряда икон И. П. 60–70-х гг. XVI в. данной иконографии было связано с царскими вкладыми в крупные храмы и мон-ри: иконы «Св. Иоанн Предтеча» были вложены в Благовещенский собор Московского Кремля (60-е гг. XVI в., ГММК), в Воздвиженскую ц. Толгского монастыря (ок. 1571, ЯХМ), в Николо-Угрешский монастырь (60–70-е гг. XVI в., ГМЗК), в Успенский собор Рязани (РязХМ).

**Иконография праздников.** Память И. П. отмечается православной Церковью несколько раз в год. Сложившуюся иконографическую традицию имеют праздники: Зачатие Иоанна Предтечи (23 сент.), Рождество Иоанна Предтечи (24 июня), Усекновение главы Иоанна Предте-

«Предста Царица». Икона. 2-я пол. XVII в. (ГМЗК)

чи (29 авг.), Собор Иоанна Предтечи (7 янв.), 1-е и 2-е Обретение главы Иоанна Предтечи (24 февр.), 3-е Обретение главы Иоанна Предтечи (25 мая); праздник Перенесения десницы Иоанна Предтечи в Гатчину, состоявшегося в 1799 г., был отмечен 12 окт. 1800 г. и собственной иконографией не имеет.

Иконография зачатия И. П. восходит к ранневизант. искусству: изображения на резных вратах ц. Санта-Сабина в Риме

(ок. 430); на мозаиках ц. Санта-Мария Маджоре в Риме (ок. 432–440); на фресках кафедрального собора в Порече, Хорватия (543–553); на амулах (кон. VI в., мон-рь Боббио); на миниатюрах из Еван-



Св. Иоанн Предтеча с усекновенной головой и Богоматерью Брефократуса. Икона. 3-я четв. XIV в. (мон-рь Пантократор на Афоне)

гелия Раввулы (Laurent. Plut. I 56, 586 г.). В визант. памятниках до XII в. иконография праздника Зачатия Иоанна Предтечи представлена как «Благовестие Захарии» в соответствии с текстами Евангелия от Луки и *Иакова Протоэвангелия*: кадящий Захария и арх. Гавриил изображались в полный рост, стоящими напротив друг друга, на фоне жертвенника ветхозаветного храма. В ряде сир. манускриптов на жертвеннике было изображение связанного Агнца, как в Ватиканском (Vat. syr. 559. Fol. 5r, 1219–1220 гг.) и Лондонском Четвероэвангелиях (Lond. Brit. Lib. Add. 7170. Fol. 12v, ок. 1220 г.).

К XII в. относится возникновение др. извода «Благовестия Захарии», в к-ром Захария изображается в молении и ангел слетает к нему с неба, впервые этот извод встречается на фресках жертвенника Преображенского собора Мирожского монастыря в Пскове. Такой же извод представлен на фресках ц. Богородицы Перивленты (свт. Климента) в Охриде (1295–1296), ц. св. Георгия в Старо-Нагоричино в Македонии (1317–1318), кафоликона монастыря св. Иоанна Предтечи близ Серр (Серреса, Греция) (между 1333 и 1345), ц. св. Фанурия (Валсамонеры) на Крите (1408, 1425).

В нач. XIII в. появилась новая композиция зачатия Иоанна Предтечи — «Целование Захарии и Елисаветы», к-рая впервые встречается в клейме иконы «Св. Иоанн Предтеча, с житием в 15



клеймах» из мон-ря вмц. Екатерины на Синае (нач. XIII в.): родители И. П. изображаются в объятии на фоне архитектуры, подобно иконографии «Целование» праведных Иоакима и Анны, апостолов Петра и Павла. В искусстве визант. мира «Зачатие св. Иоанна Предтечи — Целование» не получило широкого распространения и встречается в некоторых памятниках палеологовского времени: в росписях ц. св. Апостолов в Фессалонике (1310–1314); в мозаиках баптистерия Сан-Марко в Венеции (1342–1354). На Руси первоначально был воспринят полнофигурный извод «Благовестия Захарии», как на фресках боковой апсиды собора Св. Софии в Киеве. Однако упомянутая выше фреска собора Мирожского монастыря свидетельствует о том, что в рус. искусстве уже в XII в., т. е. раньше, чем в Византии, мог быть использован и 2-й извод, со слетающим ангелом. На фресках ц. Рождества Христова на Красном поле в Вел. Новгороде (XIV в.) сцена зачатия И. П. разделена на 2 эпизода: «Явление Ангела Захарии» и «Моление Захарии и Елисаветы».



Св. Иоанн Предтеча.  
Икона. 60-е гг. XVI в. (ГММК)

ты». В 1-й композиции представлен полнофигурный извод «Благовестия Захарии»; во 2-й — Захария и Елисавета изображены в полуобороте друг к другу, их руки подняты в молении. Такое изображение зачатия И. П. в искусстве Византии не было известно. Подобная композиция встречается единственный раз



Зачатие св. Иоанна Предтечи.  
Икона. 2-я пол.— кон. XV в. (ЦМиАР)

на поствизант. иконе «Св. Иоанн Предтеча Ангел пустыни, с житием» из храма Св. Троицы в Этрополе в Болгарии (XVII в.). В ц. Успения на Городке в Звенигороде (ок. 1400) и в Успенском соборе во Владимире (1408) зачатие И. П. представлено во 2-м варианте «Благовестия Захарии» — со слетающим ангелом.

В кон. XV — нач. XVI в. на Руси стал известен и 3-й извод иконографии праздника Зачатия св. Иоанна Предтечи — «Целование Захарии и Елисаветы». Так, на иконе «Зачатие св. Иоанна Предтечи» из церкви с. Новокотова Молоковского р-на Тверской обл. (ЦМиАР) представлены Захария с Елисаветой в объятии, рядом — взрослый И. П., как «плод чрева» св. родителей (Смирнова, Лаурина, Гордиенко. 1982. С. 298–299). В XVI в. в древнерус. житийных циклах И. П. появилась тенденция к более подробному иллюстрированию сюжета «Зачатие св. Иоанна Предтечи», что привело к сложению своеобразного «зачатьевского цикла» (Бродовая. 2005). Первым памятником такого рода стали фрески жертвенника собора Рождества Пресв. Богородицы на Возмище в Волоколамске (ок. 1540), где представлены «Благовестие Захарии» в 2 эпизодах и «Целование Захарии и Елисаветы». С сер. XVI в. получили широкое распространение житийные иконы И. П., на к-рых «зачатьевский цикл» мог состоять из 3–5 сцен. Так, в составе клейм иконы «Св. Иоанн Предтеча Ангел пустыни, с житием» из Благовещенского собора Сольвычегодска (кон. XVI — нач. XVII в., СИХМ) присутствуют «Моление и жертвоприношение Захарии в Иерусалимском храме», «Благовестие Захарии», «Немотствующий Захария», «Целование Захарии и Елисаветы» и примыкающая к ним «Встреча Марии и Елисаветы». Самое большое

количество сцен представлено в иллюстрированном Житии И. П. в т. н. Егоровском сборнике: теме «Зачатие св. Иоанна Предтечи» посвящено 25 миниатюр (Там же). В XVI в. на Руси иконография «Зачатие св. Иоанна Предтечи» претерпевала изменения. Популярность приобрела сцена «Целование Захарии и Елисаветы», в древнюю визант. композицию которой было включено изображение ложа — бытовой детали, переводящей идею встречи, приветствия (по-славянски «целования») к значению собственно зачатия. Судя по



Рождество св. Иоанна Предтечи.  
Усклечение главы св. Иоанна Предтечи.  
Обречение главы св. Иоанна Предтечи.  
Миниатюра из Минология. 1063 г.  
(ГИМ. Греч. № 9/382. Л. 210 об.)

составу сцен житийных циклов И. П. XVI — 1-й пол. XVII в., именно «Целование Захарии и Елисаветы» понималось в эту эпоху как изображение момента зачатия И. П. Праздничные иконы «Зачатие св. Иоанна Предтечи» в этот период также создавались по иконографии «Целования», напр. икона из Ипатиевского мон-ря (кон. XVI в.).

Композиция «Рождество св. Иоанна Предтечи» впервые зафиксирована на фресках ц. Св. Софии в Охриде (сер. XI в.), а также на миниатюрах 2-й пол.— кон. XI в.: из Минология (ГИМ. Греч. № 9/382. Л. 210 об., 1063 г.); из Четвероевангелия (Paris. gr. 74. Fol. 106v, 2-я пол. XI в.; Bodl. Clark. 10. Fol. 78r, 4-я четв. XI в.); из Лекционария (Ath. Dionys. 587. Fol. 154v, 3-я четв. XI в.); из Минология (Paris. gr. 1528. Fol. 197r, XII в.); из Четвероевангелия (Ath. Vatop. 975. Fol. 120v, кон. XI в.; Vat. Palat. gr. 189. Fol. 152r, XI в.). В средне- и поздневизантийскую эпоху изображение «Рождество св. Иоанна Предтечи» стало центральным в цикле детства И. П. (свод визант. памятников с изображением «Рождества св. Иоанна Предтечи» см.: Κατωστόη. 1998.



Σ. 48). Основа композиции — изображение лежа с возлежащей прав. Елисаветой — восходит к иконографии «Рождества», заимствованной христианами из античных типологических циклов в эпоху поздней античности (Grabar A. *Les voies de la création en iconographie chrétienne*. P., 1994. P. 182–185, 219–228). При адаптации традиционной схемы к предтеченскому циклу в нее был включен дополнительный эпизод — «Наречение имени Иоанна Захарией», ико-



Св. Иоанн Предтеча.  
Роспись барабана ц. вмч. Феодора  
Стратилата на Рыцью в Вел. Новгороде.  
1378 г.

нография к-рого известна с IV в. и впервые встречается в скульптуре Латеранского саркофага (IV в., Латеранский музей, Рим). В развитых житийных циклах этот эпизод мог составлять отдельное клеймо: на синайской иконе «Св. Иоанн Предтеча, с житием в 15 клеймах» (нач. XIII в.), в баптистерии св. Иоанна Предтечи на о-ве Кос (нач. XIII в.), а также в клейме иконы «Св. Иоанн Предтеча, с житием в 16 клеймах» из Троицкой ц. с. Нёнокса Архангельской обл. (2-я пол. XVI в., АМИИ). Композицию мог дополнять эпизод «Поднесение младенца Иоанна Захарии», как в ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино (1317–1318); в ц. св. Апостолов в Фессалонике (1310–1314); на фресках ц. Богородицы Перивленты (свт. Климента) в Охриде (1378); в клейме иконы из ц. свт. Николая Чудотворца в Мясниках (1-я четв. XVII в., ГМЗК). В XIV в. в соответствии с тенденцией палеологовского искусства вводить в иконографию бытовые детали в композиции «Рождество св. Иоанна Предтечи» появились изображение сто-

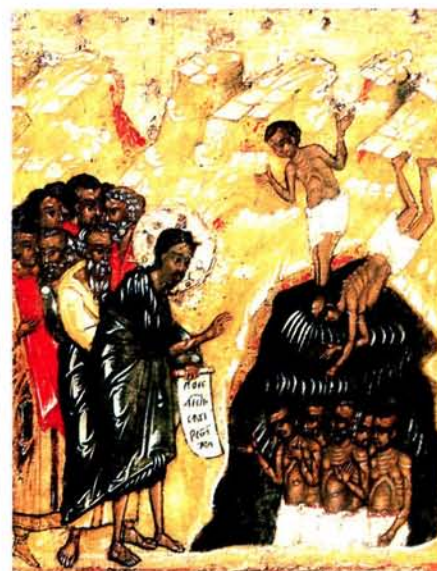
ла с яствами рядом с ложем Елисаветы и сцена «Укачивание младенца» (параллельно такое же добавление было сделано в композицию «Рождество Богоматери»; см.: Лихачева. 1970). В XVI–XVII вв. «Рождество св. Иоанна Предтечи» стало необходимым эпизодом всех житийных циклов святого, оставаясь также темой отдельных праздничных икон: новгородской иконы 1-й четв. XVI в. из Клопского мон-ря; 2 икон-таблеток из ГТГ (2-я пол. XVI в.); иконы из собрания Н. П. Лихачёва (XVI в., ГРМ). На последней иконе в традиц. схему включен возвышающийся над композицией образ И. П. Ангела пустыни, фронтально обращенного к зрителю. Сходное решение встречается на ряде икон XVII в., что, вероятно, было вызвано необходимостью усилить функцию моленного образа на праздничной иконе. Будучи неизменным эпизодом всех сохранившихся житийных икон И. П., композиция «Рождество св. Иоанна Предтечи» сама редко становилась средником иконы, как, напр., иконы «Рождество св. Иоанна Предтечи, с житием» из Покровского собора на Рогожском кладбище в Москве (1-я треть XVI в.). На миниатюрах из т. н. Егоровского сборника помещено развернутое изображение «Рождества св. Иоанна Предтечи», представленное в виде композиции из нескольких сцен: «Омовение младенца Иоанна», «Пострижение волос младенца Иоанна» (очевидно, восходит к «Чинопоследованию восьмого дня» из Требника), «Наречение имени Иоанна Захарией», «Захария благословляет Бога» и «Захария пророчесствует об Иоанне».

Собор св. Иоанна Предтечи отмечается на 2-й день Богоявления как дань памяти святому, крестившему Спасителя. В отличие от др. праздников, посвященных И. П., иконография этого не имеет сюжета, восходящего к определенному эпизоду Жития. Поскольку синаксарь на этот день содержит тексты о деятельности И. П., о его проповеди и крещении народа, иконография праздника Собора св. Иоанна Предтечи не была устойчивой. В средневизант. период в Минологах на день Собора св. Иоанна Предтечи могли помещаться сцены «Св. Иоанн Предтеча в пустыне» и «Крещение народа».

Композиция «Св. Иоанн Предтеча в пустыне» существовала в визант. и древнерус. искусстве в качестве самостоятельного иконного образа и в составе житийного цикла святого, напр.: в клейме 4-частной иконы из ГТГ (кон. XIV — нач. XV в.); на таблетке из собора Св. Софии в Вел. Новгороде (кон. XV в.); в клейме шитой пелены (1499, СПГИАХМЗ); на вологодской иконе из Семингородной пуст. (2-я четв. XV в., ВГИАХМЗ) и на др.

Иконографическая схема сцены «Крещение народа» восходит к изображению

«Крещения Господня», впервые зафиксирована в миниатюрах Четвероевангелия (Paris. gr. 64. Fol. 64v, нач. XI в.) и является одним из наиболее популярных эпизодов житийного цикла И. П.



Крещение народа.  
Клеймо иконы «Св. Иоанн Предтеча  
Ангел пустыни, с житием».  
Ок. 1551 г. (ЯМЗ)

(свод визант. памятников с изображением «Крещения народа» см.: Κατσιώτη. 1998. Σ. 97–99). Композиция обычно включает И. П., совершающего крещение, людей, к-рые стоят в водах Иордана, а также группу иудеев, ожидающих крещения на противоположном берегу (в кратком варианте — без нее); иногда использовались жанровые мотивы. Данная схема соответствует описанию композиции «Собор св. Иоанна Предтечи» в новгородском иконописном подлиннике XVI в.: «Иван Креститель... В реце народы седаты и руси и млады и отроцы. А иный отрок ринулся в реку низ главою, в порцех, а иный отрок снимает с себя платие на край реки» (Иконописный подлинник новгородской редакции по Софийскому списку XVI в. М., 1873. С. 60). Композиция «Крещение народа» могла также совмещаться с эпизодом оглашения крещаемых: на иконе «Св. Иоанн Предтеча Ангел пустыни, с житием в 20 клеймах» из ярославской ц. свт. Николая Чудотворца (Николы Наденна) (ок. 1551, ЯМЗ) И. П. обращается к стоящим в воде людям с благословляющим жестом, левой рукой он держит развернутый свиток с текстом проповеди.

На минейных иконах в XVI–XVII вв. композиция «Крещение народа» обозначалась как икона праздника Собора св. Иоанна Предтечи: на т. н. Ватиканском пентадиптихе (комплект минейных икон с рус. надписями, кон. XVII в., Ватиканская пинакотека); на фрагменте додекадиптиха за дек., янв. и февр. (XVII в.,





*Усекновение главы св. Иоанна Предтечи.  
Икона. XVII в. (ГИМ)*

из собрания Н. П. Лихачёва); на минейной иконе из собрания КДА (XVII в.) и на мн. др.

Иконография «Усекновения главы св. Иоанна Предтечи» восходит к ранневизант. эпохе: миниатюра из Александрийской хроники (ГМИИ. № 310/8, IV–VI вв.) и фрески ц. св. Иоанна Предтечи в Чавушине в Кападокии (сер. – 2-я пол. VII в. или VIII–IX вв.). В посленко-наторборческий период сложились особые, страстные, циклы жития И. П., основной композицией которых была сцена казни святого: на фресках ц. св. Георгия в Панийиристре в Лаконии (2-я пол. X в.); в росписях ц. Епископи на о-ве Санторин (Тира), Греция (ок. 1181);



*Пир Ирода. Усекновение главы св. Иоанна Предтечи.  
Миниатюра из Синопского Евангелия. VI в.  
(Paris. Suppl. gr. 1286. Fol. 10v)*

в 2 циклах на Крите – в парекклизисне св. Иоанна Крестителя ц. св. Василия в Ираклио (1284) и в ц. Панагии в Фоделе (1321); на фресках храма Спаса в Цаленджихе, Грузия (1384–1396);

на фресках ц. св. Иоанна Предтечи на о-ве Родос (сер. XV в.) (свод визант. памятников с изображением «Усекновения главы св. Иоанна Предтечи» см.: *Κατωίωτη*. 1998. Σ. 169–174).

В средневиант. период сложились неск. иконографических изводов «Усекновения главы св. Иоанна Предтечи», получивших широкое распространение в посл. Наиболее традиционным является изображение фигуры склонившегося святого в  $\frac{3}{4}$ -ном повороте, над к-рым воин заносит меч; действие происходит на фоне ландшафта, как представлено на миниатюрах из Минология (ГИМ. Греч. № 9/382, 1063 г.), из Лекционария (Ath. Dionys. 587, 3-я четв. XI в.); на фресках в крипте ц. св. Иоанна Предтечи в Севастии Палестинской (ок. 1185); в росписях ц. св. Апостолов в Фессалонике (1310–1314) и мн. др.

Следующим вариантом иконографии «Усекновения главы св. Иоанна Предтечи» стало изображение совершившейся казни, когда голова отделена от тела, из к-рого изливается кровь; над простертым на земле святым возвышается воин, к-рый вкладывает меч в ножны; миниатюра из Синаксаря Захарии Вагаршакертского под 29 авг. (Кекел. А 648, 1030 г.); икона «Св. Иоанн Предтеча, с житием в 15 клеймах» из мон-ря вмц. Екатерины на Синае (нач. XIII в.); фреска ц. Успения в мон-ре Трескавец в Македонии (между 1334 и 1343) и др.

Реже И. П. изображали стоящим, но уже обезглавленным – момент только что совершившейся казни, его глава в нимбе лежит на земле: росписи ц. свт. Николая Чудотворца в г. Куртя-де-Арджеш в Румынии (сер. XIV в.); ц. св. Фанурия (Валсамонеру) на Крите (1408, 1425). Иногда главу на блюде уносят Саломия или воин; в таком варианте «Усекновение главы св. Иоанна Предтечи» включалось как эпизод в композицию «Пир Ирода» в составе миниатюрных и монументальных повествовательных циклов, напр. на фреске храма Успения мон-ря Трескавец.

В XI–XIV вв. создавались миниатюры, на к-рых И. П. был представлен дважды, до и после казни: святой склонился, покорно ожидая удара мечом, а рядом лежит его уже обезглавленное тело; Саломия держит в руках отсеченную главу И. П.: Четвероангелие (Paris. gr. 74. Fol. 28v, 75v, 3-я четв. XI в.); Четвероангелие царя Ивана–Александра (Lond. Brit. Lib. Add. gr. 39627. Fol. 44v, 103v, 1356 г.).

Древнерус. изображения «Усекновения главы св. Иоанна Предтечи» в домонг. период создавались в визант. традиции. На Руси был воспринят наиболее популярный в Византии извод, где И. П. изображался склоненным, со связанными впереди руками в ожидании удара палача, к-рый занес над ним меч: фрески

в юж. апсиде собора Рождества Пресв. Богородицы Антониева мон-ря в Вел. Новгороде (1125); в жертвеннике Спасо-Преображенского собора Мирожского мон-ря в Пскове (ок. 1140, в поновлении кон. XIX в.); в диаконнике ц. Благовещения на Мячине в Вел. Новгороде (1189).

В XV в. в рус. иконографию «Усекновения главы св. Иоанна Предтечи»



*Усекновение главы св. Иоанна Предтечи.  
Роспись диаконника ц. Благовещения  
на Мячине «в Арках»  
в Вел. Новгороде. 1189 г.*

с образом И. П., ожидающего казни, было сделано важное добавление – изображение главы И. П., лежащей в пещере: икона «Усекновение главы св. Иоанна Предтечи» из иконостаса собора в Каргополе (кон. XV – 1-я пол. XVI в., КМРИ); шитая пелена «Усекновение главы св. Иоанна Предтечи» (90-е гг. XV в., ГИМ). Изображение главы И. П. внутри пещеры (в саркофаге, а в посл. в драгоценном сосуде) было заимствовано из иконографии праздника Обретения главы Иоанна Предтечи (*Бродовая*. «Усекновение главы св. Иоанна Крестителя». 2004. С. 162–177). Соединение указанных сюжетов восходит к текстам служб в дни памяти усекновения и обретения честной главы св. Иоанна Предтечи, где сопоставляются темы казни И. П. как момента наивысшего кеносиса святого и обретения его главы как кульминации его прославления: «Твоего боговещанного гласа, Предтече Иоанне, ни меч посече окаянного прелюбодаяния, Божественную бо свою нам являеши главу от земли» (2-й тропарь 3-й песни канона на праздник 1-го и 2-го Обретения честной главы Иоанна Предтечи; см.: Миняя (МП). Февр. С. 694).

Иконография «Усекновения с обретением честной главы св. Иоанна Предтечи» в древнерус. искусстве XV–XVII вв.





имела широкое распространение: икона «Усекновение главы св. Иоанна Предтечи» (кон. XV — нач. XVI в., ГРМ); клеймо суздальской иконы «Преображение, с праздниками» (1-я пол. XVI в., ГРМ); миниатюра из Учительного Евангелия (РГБ, Ф. 98. № 80. Л. 5, XVI в.); клейма икон «Св. Иоанн Предтеча Ангел пустыни» из ярославской ц. свт. Николая Чудотворца (Никола Наденина) (1551, ЯМЗ) и из Борисоглебской ц. в Балахне (XVI в., НГХМ); срединка иконы «Усекновение главы св. Иоанна Предтечи, с житием» из псковской ц. Богоявления в Бродех (60–70-е гг. XVI в., ГРМ) и мн. др.

Однако в клеймах житийных икон И. П. встречаются и иные варианты



Усекновение главы св. Иоанна Предтечи. Икона. Кон. XV — 1-я пол. XVI в. (КМРИ)

иконографии его казни. Так, на ярославской иконе «Св. Иоанн Предтеча Ангел пустыни, с житием в 16 клеймах» (сер. XVI в., ЯХМ) данная сцена построена по древней византийской схеме: И. П. склонился под занесенным мечом палача, изображения усекновенной главы нет. В клейме иконы «Св. Иоанн Предтеча, с житием в 16 клеймах» из Троицкой ц. с. Нёнокса (2-я пол. XVI в., АМИИ) эта композиция дополняется пустой чашей. На иконе «Св. Иоанн Предтеча Ангел пустыни, с житием в 24 клеймах» из Благовещенского собора Сольвычегодска (кон. XVI — нач. XVII в.) Саломия держит блюдо, на к-рое воин кладет отсеченную главу, тело святого простерто на земле между ними; эта сцена совершенной казни совмещена с эпизодом «Передача главы св. Иоанна Предтечи Иродиаде». Схожая композиция представлена в клейме малороссийской иконы «Св. Иоанн Предтеча, с изображением евангелистов и житием в 4 клеймах» (кон. XVI в., Народный музей в Пшемьсле, Польша). В сюжете передано ис-

торическое событие — момент отсечения главы И. П.; сцена трактуется в повествовательном, «житийном» контексте, в то время как в композициях «Усекновение с обретением» событие имеет вневременной характер. Извод с изображением совершившейся казни становится популярным в кон. XVII—XVIII в., напр. икона «Усекновение главы св. Иоанна Предтечи» из местного ряда Софийского собора в Вологде (XVIII в.). Этому изображению соответствует описание «Усекновения главы св. Иоанна Предтечи» в Сводном иконописном подлиннике XVIII в.: «На Предтече риза от влас велбужих, руки связаны, тело его лежит в темнице, спекулятор стоит над ним гордым образом, в руке держит за власы главу Предтечеву, в другой руке меч обнаженный... Из главы и из тела Предтечева течет кровь и вода, темница об одних дверях, а около ея ограды все темное, понеже ноцию было Усекновение... А в руке пишут свиток, а в нем написано: аз видех и свидетельствовах, се Агнец Божий, вземляй грехи мира, покайтесь, приближи бо ся Царство небесное, уже и секира при корени дерев лежит, всяко убо древо, еже не творит плода добра, посекаемо бывает и во огонь вметаемо» (Филимонов. Иконописный подлинник. С. 432–433).

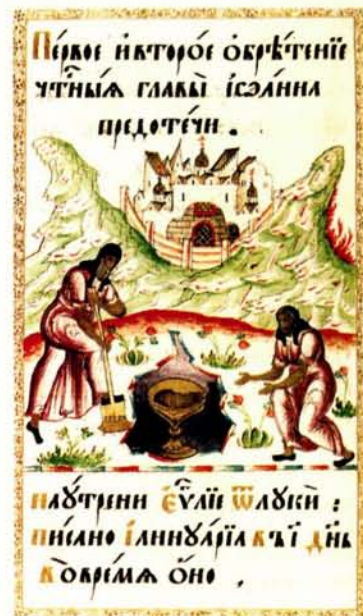
Иконография обретений честной главы св. Иоанна Предтечи складывалась благодаря троекратному обретению главы: в IV в., предположительно в 452 г.,



Погребение тела св. Иоанна Предтечи и обретение главы Иоанновой, женой Хузы. Клеймо иконы «Св. Иоанн Предтеча Ангел пустыни, с житием». Кон. XVI — нач. XVII в. (СИХМ)

ок. 850 г. В Сирийской Церкви после 2-го обретения было введено почитание главы святого, хранившейся в небольшом городке Эмеса (ныне Хомс, Сирия). По другим источникам, глава И. П. уже

в правление имп. Феодосия (379–395) была перенесена в предместье К-поля и хранилась в храме св. Иоанна Предтечи (на 7-й миле) в Хебдомоне. По-видимому, противоречивые сведения о ее



1-е и 2-е Обретение главы св. Иоанна Предтечи.

Миниатюра из Евангелия-апракос. 1693 г. (БАН. Арх. ком. № 339. Л. 831 об.)

местонахождению объясняются тем, что в соответствии с древней христ. традицией глава И. П. достаточно рано (не позднее V в.) подверглась раздроблению. Однако общецерковное и общегос. прославление эта святыня получила только после ее 3-го обретения. В постиконоборческий период глава И. П. была не только перенесена в столицу империи, но и помещена в придворный храм, а также в ораторий Студийского монастыря, к-рый продолжил традицию создания храмов-реликвариев И. П. Были установлены дни литургического празднования памяти обретений честной главы Иоанна Предтечи — 24 февр. и 25 мая.

В визант. искусстве 1-й сформировалась иконография 3-го обретения главы И. П. В X–XI вв. она создавалась по четкой иконографической схеме: в одной части композиции изображение 2 мирян, к-рые выкапывают святыню из черной пещеры, процессия с императором и кадишним патриархом со свитой — в другой (миниатюры из Минология Василия II (Vat. gr. 1613. P. 420) — из Минология (ГИМ. Греч. № 183. Л. 108) и Лекционария (Ath. Dionys. 587. Fol. 148)).

В палеологовскую эпоху в иконографии 3-го обретения изображение момента обретения с копающими юношами было заменено сценой «Перенесение честной главы св. Иоанна Предтечи в Константинополь». Первым подобным



памятником является икона «Три обретенія честной главы св. Иоанна Предтечи» из Великой Лавры на Афоне (XIV в.; *Chadzidakis*, 1988). В центре нижнего клейма, выделенная размером, изображена св. глава, лежащая на прямоугольном саркофаге. Святыню окружают клирики, регент, певчие и диакон со свечой. Процессию встречают патриарх и император, оба в нимбах; за императором следует сановник. Архитектурные кулисы указывают на начало путешествия — г. Команы и пункт назначения — К-поль.

Позднее на основе данной схемы сложился 3-й вариант композиции 3-го обретенія — «Богослужение над честной главой св. Иоанна Предтечи», как на иконе (ок. 1552) из Большого Метеорского монастыря: глава (истинных размеров) лежит на св. престоле, ее окружают певчие, диаконы и священники, справа патриарх кадит святыню, за ним стоит император. Подобная композиция запечатлена в клеймах русских икон «Св. Иоанн Предтеча Ангел пустыни, с житием» из Балахны (XVI в., НГХМ) и «Св. Иоанн Предтеча в молении Христу» из храма Покрова на Рву в Москве (глава лежит на престоле, ей предостоят царь и епископы; кон. XVI — нач. XVII в., ГИМ). На 2-сторонней новгородской таблетке (1-я пол. XVI в. (?), ГЭ) помещен следующий извод «Богослужения над честной главой св. Иоанна Предтечи»: в центре клейма стоит драгоценная чаша на высокой точеной ножке, в к-рой лежит глава; ей предостоят, почтительно склонившись, клирики в белых ризах (справа) и император в алых одеждах и золотом венце в сопровождении группы «бояр» (слева); действие происходит внутри бело-го 3-главого храма.

В эпоху позднего средневековья на Руси сложилась еще одна композиция 3-го обретенія — «Перенесение честной главы св. Иоанна Предтечи в Константинополь». Патриарх в сопровождении императора и клириков направляется к Царьграду, неся блюдо со святыней на своей голове и поддерживая его руками. Навстречу процессии из столи-



Три обретенія честной главы св. Иоанна Предтечи. Икона. XIV в. (Великая Лавра на Афоне)

цы выходят священники и люди разных сословий с крестами и иконами. На сложение данной композиции повлияла иконографическая схема «Сретенія Владимирской иконы Богоматери»; ношение реликвии на голове патриарха, возможно, является репликой кремлевского чина омовения св. мощей в Великий пяток, во время которого «властем ковчежцы с мощи и священником блюда на главы» переносились из Благовещенского в Успенский собор (Требник. М., 1894. Ч. 1. Л. 156). Подобный вариант 3-го обретенія запечатлен на майской иконе-минее из ц. прп. Димитрия Прилуцкого в Вологде (кон. XVI в.; *Рыбаков А. А.* Вологодская икона. М., 1995. С. 80); на иконе «Св. Иоанн Предтеча Ангел пустыни, с житием в 18 клеймах» из ЦАК МДА (XVII в. (?); *Михайлова А.* Русские иконы из собр. ЦАК МДА: Набор открыток. М., 1998. № 11); в клейме на чаше «Усекновенная глава св. Иоанна Предтечи в чаше, с клеймами жития» из ц. Усекновения главы св. Иоанна Предтечи с. Бабурина Да-

нописном подлиннике строгановских мастеров XVIII в. (*Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 353–354).

В XI в. на основе схемы 3-го обретенія главы И. П. начала складываться иконография 1-го и 2-го обретенія. Первыми памятниками были миниатюры, иллюстрирующие Житие И. П. по Симеону Метафрасту, текст к-рого завершался описанием 1-го и 2-го обретенія главы И. П. Изображение 2 людей, выкапывающих главу из земли, совмеща-



Св. Иоанн Предтеча в молении Христу, с житием. Икона. Кон. XVI — нач. XVII в. (ГИМ)

лось с «Рождеством св. Иоанна Предтечи» или с «Усекновением главы св. Иоанна Предтечи» в Миналогиях (ГИМ. Син. греч. № 9, 1063 г.; *Alexandr. Patr.* 35 (303). Fol. 155v, XI в.; *Paris. gr.* 1528. Fol. 216, XII в.; *Ath. Dionys.* 50. Fol. 283v, XII–XIV вв.).

Иконография 1-го и 2-го обретенія первоначально представляла собой собирательный образ событий, вероятно, в связи с тем, что церковное празднование 1-му и 2-му обретенію совершалось в один день. Так, на фреске в крипте в Севастии Палестинской (ок. 1185) показаны двое юношей, выкапывающих святыню, а слева представлены 2 персонажа в монашеских одеждах. Сцена лишена надписей, поясняющих, какое из первых 2 обретеніей имелось в виду. В клейме синопольской иконы «Св. Иоанн Предтеча, с житием в 15 клеймах» (нач. XIII в.) глава И. П. лежит на земле, вокруг 3 человека в длинных монашеских одеждах держат зажженные свечи и благоговейно



Обретеніе главы св. Иоанна Предтечи. Миниатюра из Миналогия Василия II. 1-я четв. XI в. (Vat. gr. 1613. P. 420)

ниловского р-на Ярославской обл. (XVIII в.; *Клокова*. 2003. С. 194). Описание данной композиции встречается также в сводном ико-



взирают на главу; вертикальный столп света нисходит на святыню из небесного сегмента. Под 24 февр. в настенном календаре храма в мон-ре Козия в Румынии (XIV в.) представлено изображение 2 монахов, выкапывающих святыню из пещеры с помощью лопаты и кирки (Walter. 1980. С. 72).

В эпоху позднего средневековья собирательные образы обретений обычно использовались в кратких циклах Жития И. П., в к-рые включалось единственное клеймо с изображением обретения. Использовалась схема, извест-



Обретение главы св. Иоанна Предтечи.  
2-сторонняя икона-таблетка  
«Благовещение. Обретение главы  
св. Иоанна Предтечи».  
Сер. — 3-я четв. XVI в. (ЦМуАР)

ная по фрескам храма в мон-ре Козия: 2 монаха выкапывают кирками из пещеры главу (либо один из них, опустившись на колени, берет чашу с главой); икона-миниэ за февр. из ц. прп. Димитрия Прилуцкого в Вологде (кон. XVI в.); клеймо иконы «Св. Иоанн Предтеча в молении Христу» из храма Покрова на Рву в Москве (кон. XVI — нач. XVII в.); икона «Св. Иоанн Предтеча Ангел пустыни, с избранными святыми и 4 сценами жития» (1-я пол. XVII в., ГТГ); клеймо иконы из собрания П. Д. Корина (нач. XVIII в., ГТГ, Музей-квартира П. Д. Корина).

Подобная обобщенная схема могла распространяться и на изображения 3-го обретения, несмотря на то что данное событие имело собственную иконографическую традицию. Так, в новгородском иконописном подлиннике кон. XVI в. под 24 февр. и 25 мая даются описания практически одной и той же композиции: «Февр., 24. Обретение честной главы святого славного пророка и Предтечи Крестителя Иоанна. Глава в сосуде. Над нею пещера. Два старца копают; один рус, брада мала, другой млад; в руках заступцы»; «Май, 25. Третье Об-

ретение честная главы... Старец стоит сед, плешив, клобук на плече... а сам застался; в руках держит заступец; другой старец млад, на колени приклонился, держит главу Предтечеву... Глава Иоаннова в сосуде. Около ее вскопана пещера... у молодого старца клобук на плече, меж ими травка» (Иконописный подлинник новгородской редакции. М., 1873. С. 75, 106). Приведенным описаниям соответствуют прориси лицевого иконописного подлинника XVI в., изданного С. Т. Большаковым (Большаков. Подлинник иконописный. С. 108, 157).

По 2 клеймам с изображением обретения главы, соответствующих описанным схемам (1-е клеймо является обобщенным образом 1-го и 2-го обретения главы И. П., а 2-е — 3-го обретения), представлено на иконах «Св. Иоанн Предтеча Ангел пустыни, с житием в 16 клеймах» из Ярославля (сер. XVI в., ЯМЗ) и из с. Павлова близ Ростова (сер. XVI в., ГТГ), на исковской иконе «Усекновение главы св. Иоанна Предтечи, с житием» (60–70-е гг. XVI в., ГРМ).

Однако одновременно с обобщающей традицией иконографий обретения главы св. Иоанна Предтечи в восточнохрист. искусстве существовал «исторический» вариант их изображения, основанный на иллюстрации лит. источников. Примером этой группы памятников средневизант. периода являются фрески диаконника ц. Благовещения на Мячине (1189), где впервые все 3 иконографии обретения главы были сведены вместе и последовательно размещены в нижнем регистре предтечского цикла: «Эмесский горшечник» (1-е обретение), «Сон игум. Маркелла» (2-е обретение) и «Третье обретение» (композиция погибла в 1947) (Царевская. 1999. С. 75). В верхнем регистре иконы «Три обретения честной главы св. Иоанна Предтечи» из Великой Лавры на Афоне (XIV в.) представлены сцены 1-го и 2-го обретения: «Первое обретение главы св. Иоанна Предтечи монахами у Иродова дворца», «Горшечник уносит главу в Эмесу», «Изгнание из Эмесы арианина Евстафия», «Второе обретение главы св. Иоанна Предтечи игум. Маркеллом». Описание композиций обретений, аналогичное клеймам афонской иконы, вошло в посл. в Ермению иером. Дионисия *Фурноаграфюта*, ок. 1730–1733 гг. (Chadzikakis. 1988. P. 92–96).

В рус. иконописи позднего средневековья сложилась самостоятельная традиция изображения обретения главы св. Иоанна Предтечи. Выделяются 3 памятника 2-й пол. XVI в.: ярославская икона «Св. Иоанн Предтеча Ангел пустыни, с житием в 20 клеймах» из ярославской ц. свт. Николая Чудотворца (Никола Надеина) (1551, ЯМЗ), икона «Св. Иоанн Предтеча Ангел пустыни, с житием

ем в 18 клеймах» из Борисоглебской ц. в Балахне (XVI в., НГХМ) и икона «Св. Иоанн Предтеча, с житием в 16 клеймах» из Троицкой ц. с. Нёнокса (2-я пол. XVI в., АМИИ). Представленная на



Св. Иоанн Предтеча Ангел пустыни,  
с житием. Икона. 1551 г. (ЯМЗ)

иконах история обретения, по-видимому, восходит к единому литературному источнику и разделена на 3 эпизода: в 1-м изображена расщелина-пещера, в к-рой лежат 1 или 3 спящих монахов, к ним склоняется И. П., сообщая о местонахождении святыни; во 2-м клейме 2 монаха выкапывают св. главу с помощью заступов (на иконе из Нёноксы монахи обретают главу в 8-угольном саркофаге); в 3-м эпизоде снова изображены двое спящих, к-рые лежат друг за другом, а под ними в пещере — глава И. П., окруженная нимбом, над спящими склоняется И. П. (на ярославской иконе главы нет, один спящий монах в расщелине).

На иконе «Св. Иоанн Предтеча Ангел пустыни, с житием в 24 клеймах» из московской ц. свт. Николая Чудотворца в Мясниках (1-я четв. XVII в., ГМЗК) история 1-го и 2-го обретения главы И. П. представлена в 6 клеймах цикла: «Первое обретение главы монахами. Передача честной главы горшечнику», «Бегство горшечника в Эмесу», «Соккрытие честной главы св. Иоанна Предтечи еретиком Евстафием», «Сон игум. Маркелла. Второе обретение», «Сон архим. Геннадия о пшенице. Возвещение епископу об обретении», «Перенесение честной главы в Маркеллов монастырь в Эмесе. Чудо с пресв. Малхом». Изображение чуда с пресв. Малхом аналогично позднему изображению на палехской иконе «Св. Иоанн Предтеча в пустыне, с житием в 6 клеймах» из собрания Корина (нач. XVIII в., ГТГ, Музей-квартира П. Д. Корина), где оно включено в ком-



позицию 3-го обретения. Изображение «Сна архим. Геннадия о пшенице» на иконе из ГМЗК является уникальным.

Во 2-й пол. XVII в. появились отдельные изображения главы И. П., лежащей на блюде, напр. на иконе-мощевике «Глава св. Иоанна Предтечи» из Новоиерусалимского монастыря (1666, ГММК). В XVIII–XIX вв. усекновенная глава И. П. часто воспроизводилась в русской деревянной скульптуре (XVIII в., ГРМ), а на минейных иконах на дни памяти обретений и (или) усекновения честной главы св. Иоанна Предтечи ее изображение могло служить кратким вариантом праздничных композиций.

Сложение иконографического житийного цикла И. П. в искусстве визант. мира происходило в соответствии с лит. традицией Жития святого. Изображения отдельных эпизодов Жития И. П. появились в ранневизант. искусстве в V–VII вв., когда началось формирование иконографического цикла И. П. До X в. его развитие шло по 2 направлениям. Достаточно рано сложился цикл детства И. П. в контексте иллюстрирования Протоевангелия Иоанна; в росписи церкви бывш. мон-ря св. Иоанна (Дейр-Абу-Хиннис) близ Маллави в Египте (кон. VI в.) и Красной ц. в Перушнице в Болгарии (IV–VI вв.) включены композиции «Благовестие Захарии», «Избиение младенцев и бегство Елисаветы» и «Убиение Захарии». Отдельно складывался страстной цикл И. П., в котором преобладала тема мученической кончины святого; сцены «Пир Ирода», «Усекновение главы св. Иоанна Предтечи» и «Вручение главы св. Иоанна Предтечи Иродиаде» сохранились на фресках вимы ц. св. Иоанна Предтечи в Чавушине (сер.–2-я пол. VII в. или VIII–IX вв.); страстной цикл И. П. присутствует в росписи ц. св. Георгия в Панийристрате в Лаконии (2-я пол. X в.).

Фрески диаконника ц. Св. Софии в Охриде (сер. XI в.), объединившие сцены детства И. П. и его проповеднического служения, относятся к новому этапу



Проповедь  
св. Иоанна Предтечи  
и сцены жизни Иисуса Христа.  
Мозаика экзонартекса мон-ря Хора  
(Кахрие-джами) в К-поле. 1316–1321 гг.

в развитии предтеченского цикла: здесь представлены «Рождество св. Иоанна Предтечи», «Бегство Елисаветы», «Изведение младенца Иоанна в пустыню ангелом», «Проповедь св. Иоанна Предтечи» и «Крещение народа».

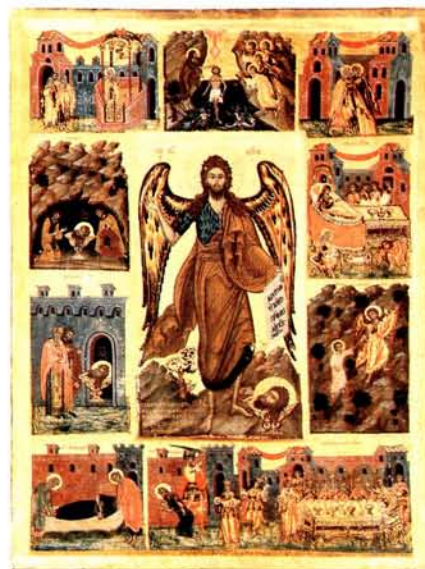
В XI–XV вв. образительный цикл И. П. развивался в странах визант. мира. По составу и количеству сцен сохранившиеся памятники условно делятся на неск. групп. Так, краткий цикл И. П. включал от 2 до 4 сцен, к-рые представляли наиболее важные вехи Жития святого: обычно это были «Рождество Иоанна Предтечи», «Крещение Господне», «Усекновение главы Иоанна Предтечи», реже — «Зачатие Иоанна Предтечи», «Проповедь Иоанна Предтечи», «Пир Ирода» и др. (миниатюры из Минологиев (ГИМ. Греч. № 9/382. Л. 210 об., 1063 г.; Paris. gr. 1528. Fol. 197r, 216r, сер. XI в.); клейма синайской иконы «Св. Иоанн Предтеча в пустыне, с 3 сценами жития» (кон. XII в.); росписи церквей св. Димитрия в дер. Платанос в Лаконии (кон. XII — нач. XIII в.); Спасителя в Мегаре, Греция (1260–1280); парекклисиона св. Иоанна Предтечи в ц. Св. Софии в Охриде (1347–1350); св. Иоанна Предтечи в Иваново, Болгария (1331–1371);

Перенесение честной главы св. Иоанна Предтечи в Маркеллов мон-рь в Эмесе. Чудо с пресв. Малхом. Клейма иконы «Св. Иоанн Предтеча Ангел пустыни». 1-я четв. XVII в. (ГМЗК)

св. Иоанна Предтечи в монастыре св. девы Хрисафы в Мистре, Греция (1367–1368); св. Иоанна Предтечи

в Анойе, епархия Милопотамос, ном Ретимно, Крит (кон. XIV — нач. XV в.); Спасителя в Гарденце в Лаконии (нач. XV в.) и мн. др.).

Более пространные циклы, включавшие до 10–12 эпизодов, в соответствии с доиконоборческой традицией могли составляться тематически. Напр., циклы детства И. П. помещены в баптистерии св. Иоанна Предтечи на о-ве Кос,



Св. Иоанн Предтеча, с житием.  
Икона. 1696 г. (мон-рь Дохиар на Афоне)

Греция (нач. XIII в.); в росписях ц. Св. Софии в Трапезунде (ныне Трабзон, Турция; ок. 1250); в ц. Богородицы Перивлелты (свт. Климента) в Охриде (1295–1296). Страстные циклы представлены в росписях ц. Епископи на о-ве Санторин (Тира) (ок. 1181); в парекклисионе св. Иоанна Предтечи ц. св. Василия в Ираклио (1284); в ц. Панагии в Фоделе, Крит (1321); в храме Спаса в Цаленджихе, Грузия (1384–1396); в ц. И. П. на о-ве Родос (сер. XV в.). Т. н. проповеднические циклы, посвященные обществу служению И. П., сохраняются в декорации церквей: Пресв. Богородицы Левишки, в Призрене, Сербия (1310–1313); в Старой Митрополии в Верии, Греция (XIV в.); в экзонартексе мон-ря Хора (Кахрие-джами) в К-поле (1316–1321); в кафоликоне монастыря Хиландар на Афоне (1317–1321, запись 1803–1804); в экзонартексе ц. Благовещения в мон-ре Грачаница, Сербия (ок. 1320); в ц. Успения Пресв. Богородицы в Матейче, Македония (сер. XIV в.), и др.

Сводные житийные циклы И. П., как наиболее развернутые, включали сюжеты от зачатия до погребения И. П. или обретения его главы, напр. фресковые циклы: в южной апсиде собора Рождества Пресв. Богородицы Антониева мон-ря (1125), насчитывавший первоначально 15–17 эпизодов (Сарабьянов. 2003. С. 76); 10 сцен в жертвеннике





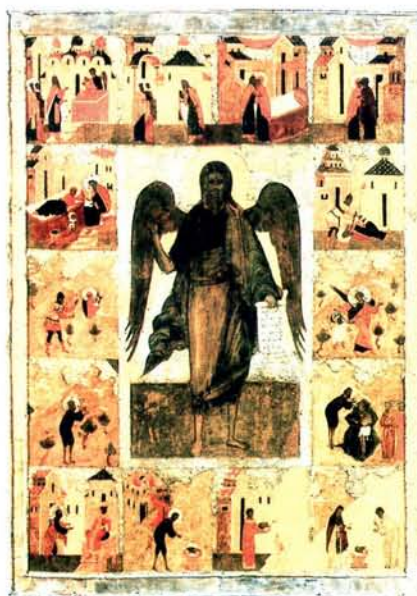
Спасо-Преображенского собора Мирожского монастыря (ок. 1140; Там же. С. 75–84); более чем из 20 сцен в диаконнике ц. Благовещения на Мячине (1189; *Царевская*. 1999. С. 76–90); не менее чем из 9 сцен в диаконнике ц. Спаса на Нередице (1199, не сохр.; *Пивоварова Н. В.* Фрески ц. Спаса на Нередице в Новгороде: Иконографическая программа росписи. СПб., 2002); росписи ц. св. Апостолов в Фессалонике (1310–1314); цикл в диаконнике ц. Пресв. Богородицы Одигитрии в Пече, Сербия (ок. 1330); в нартексе кафоликона монастыря св. Иоанна Предтечи близ Серр (Сереса, Греция) (между 1333 и 1345); в жертвеннике ц. свт. Николая в Куртя-де-Арджеш в Румынии (сер. XIV в.); в ц. св. Фанурия (Валсамонеру) на Крите (1408, 1425), и мн. др., в т. ч. в иконописи, напр. сирийская икона «Св. Иоанн Предтеча, с 15 клеймами жития» (нач. XIII в.).

Житийный цикл И. П. постоянно расширялся за счет включения новых композиций и к сер. XV в., времени падения Византии, насчитывал в общей сложности более 40 эпизодов, к-рые варьировались в составе различных памятников. В поствизант. искусстве повествовательный цикл И. П. не стал менее популярным: росписи притворов храмов монастыря Хиландар (XVI в.); фресковые циклы в больничных храмах в Бистрице (1521) и в мон-ре Козия в Румынии (1549); икона «Св. Иоанн Предтеча Ангел пустыни, с 13 клеймами жития» из с. Желёво (ныне Андартико, Греция) (1595, ГИМ). На Руси в XVI – 1-й пол. XVII в. житийные циклы И. П. переживали период расцвета. Восприятие роли И. П. как Предтечи Христа, предварившего Его Первое пришествие, было актуальным в атмосфере эсхатологических ожиданий в правление Иоанна IV (*Даен*. 1970. С. 221). Так, в росписи жертвенника собора Рождества Богородицы на Возмище в Волоколамске (ок. 1540) расположено 8 сцен жития И. П.

От времени правления Иоанна IV, крещенного во имя св. Иоанна Предтечи, сохранилось большое количество икон святого; царь заказывал их, вкладывал в храмы и монастыри. Примерно с сер. XVI в. получили широкое распространение житийные иконы И. П. Количество клейм в составе циклов варьировалось от 4 до 24: икона «Св. Иоанн Предтеча Ангел пустыни, со сценами жития и избранными святыми» (1-я пол. XVII в., ГТГ) – 4 клейма; «Св. Иоанн Предтеча в молении Христу, с житием» из собора Покрова на Рву (кон. XVI – нач. XVII в., ГИМ) – 6; «Св. Иоанн Предтеча, с житием» из с. Нёнокса (2-я пол. XVI в., АМИИ) – 16; «Усекновение главы св. Иоанна Предтечи, с житием» из псковской ц. Богоявления в Бродех (60–70-е гг. XVI в., ГРМ) – 16; икона из собрания В. А. Бон-

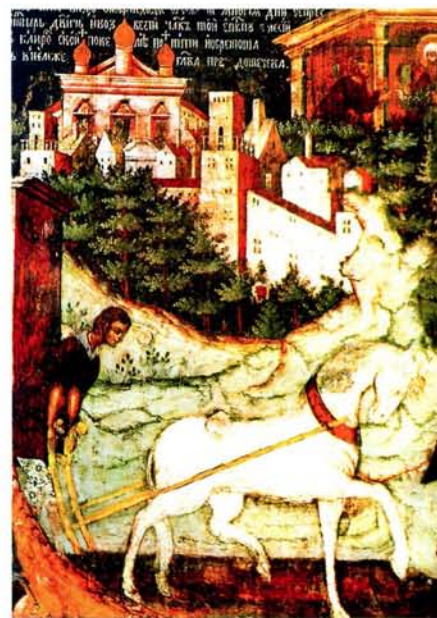
даренко (1-я треть XVII в.; «И по плодам узнается древо...»: Рус. иконопись XV–XX вв. из собр. В. А. Бондаренко. М., 2003. С. 246–256) – 18; иконы «Св. Иоанн Предтеча Ангел пустыни» (2-я пол. XVI в., СИХМ; в наст. время на временном хранении в АМИИ) – 14; икона из Ярославля (сер. XVI в., ЯХМ) – 16; икона из с. Павлова (сер. XVI в., ГТГ) – 16; икона из Балахны (XVI в., НГХМ) – 18; икона из ц. свт. Николая Чудотворца (Николая Надеина) в Ярославле (1551, ЯМЗ) – 20; икона из Благовещенского собора Сольвычегодска (кон. XVI – нач. XVII в., СИХМ) – 24; икона из ц. свт. Николая Чудотворца в Мясниках (1-я четв. XVII в., ГМЗК) – 24; костромская икона «Св. Иоанн Предтеча Ангел пустыни, с Феодоровской иконой Богоматери и с житием» (сер. XVII в., Музей икон, Реклингаузен, Германия) – 17 клейм.

Общее число эпизодов цикла И. П. в древнерус. искусстве XVI – 1-й пол. XVII в. насчитывает ок. 45 сцен, в то время как в состав отдельных памятников входило не более 30. Это открывало широкие возможности для вариации состава циклов и привело к тому, что из 15 известных в наст. время житийных икон И. П. указанного периода только 2 иконы дублируют друг друга по составу клейм («Ангел пустыни» с 16 клеймами из ЯХМ и ГТГ). Состав повествовательных циклов в перечисленных памятниках в целом соответствует более ранней визант. традиции: иконы с 4–6 клеймами образуют краткие циклы, ос-



*Св. Иоанн Предтеча Ангел пустыни, с житием. Икона. 2-я пол. XVI в. (СИХМ)*

тальные памятники, имеющие свыше 8 сцен, относятся к группе т. н. сводных. Однако сводные циклы сравнительно с византийскими изменили характер. Если в визант. циклах каждая сцена вво-



*Обретение главы св. Иоанна Предтечи. Роспись ц. св. Иоанна Предтечи в Толково, Ярославль. 1694–1695 гг.*

дилась как указание на определенный пласт событий, вслед. чего ее изображение носило знаковый характер, то в соответствующих древнерус. циклах события подробно развернуты на плоскости. Появились тематические циклы, близкие к более ранним византийским, но существующие не отдельно, а в составе обширных сводных. Расширился цикл детства И. П., в к-ром выделена тема зачатия. Напротив, проповеднический цикл, к-рому в визант. живописи уделялось большое внимание, был сокращен до 1–2 сцен – «Проповеди св. Иоанна Предтечи» или «Крещения Господня». Изменился страстный цикл: развитие получила тема реликвий И. П., более подробным стал цикл «Обретений честной главы св. Иоанна Предтечи», и сложилась их рус. иконография. Особое значение приобрели изображения погребения И. П., впервые была проиллюстрирована апокрифическая легенда о погребении И. П. и его отца Захарии в Иерусалимском храме. Даже в традиц. иконографическую схему «Усекновения главы св. Иоанна Предтечи» были введены новые мотивы, связанные с темой прославления святынь И. П. Кроме того, стали изображать посмертные чудеса И. П., не имеющие аналогов в визант. искусстве: «Чудо от перста» и «Явление св. Иоанна Предтечи Иоанну-монаху».

Нестабильность состава житийного цикла И. П. была обусловлена состоянием древнерус. житийной лит-ры о святом, насчитывавшей множество вариантов Жития, разнообразных по содержанию (*Творогов*. 1987). Чтения на праздник И. П. включали краткое проложное Житие-отрывок и от 2 до 7 житийных сказаний, слов и поучений. Эти тексты



были использованы при создании житийных икон святого, а также фресковых и миниатюрных житийных циклов и определены изменения их состава (см.: *Бродовая*. Цикл жития. 2004). Так, миниатюры из «Слова на Зачатие св. Иоанна Предтечи» из т. н. Егоровского сборника отличаются от канонической ико-



Св. Иоанн Предтеча Ангел пустыни, с житием. Икона. Рубеж XVII и XVIII вв. (УИХМ)

нографии И. П., напр. от более ранних визант. миниатюрных циклов, как в Лекционарии (Ath. Dionys. 587). Памятник содержит 88 миниатюр, к-рые подразделяются на 3 цикла: детство И. П. (Л. 136–157), проповеднический (Л. 158 об.–176) и страстной (Л. 176 об.–185 об.). Впервые в создании сцен Жития И. П. в качестве образов были использованы западноевроп. гравюры. Необходимость следовать повествованию, которое изобилует отступлениями от текста Жития И. П. и обращениями к прообразовательным сюжетам ветхозаветной истории, обусловила создание ряда уникальных сцен.

Во 2-й пол.– кон. XVII в. житийный цикл И. П. вновь претерпел изменения. Помимо произведений, к-рые продолжали иконографическую и художественную традицию предшествующего периода, появились циклы произведений в стилистике раннего барокко, с новой трактовкой пространства и композиции клейма. Получил распространение образ крылатого И. П., стоящего на фоне живописного ландшафта, в к-рый были вписаны события Жития. В этих случаях происходил возврат к сжатому варианту цикла.

Вместе с тем повествовательное начало, свойственное житийным циклам И. П. XVI в., достигло в этот период апогея в росписях Троицкого собора Данилова мон-ря в Переславле-Залесском (1662), вологодского Софийского со-

бора (1686–1688), ярославской ц. св. Иоанна Предтечи в Толчкове (1694–1695). Грандиозный цикл, составляющий роспись основного объема храма в Толчкове, насчитывает более 30 сцен, почти каждая осложнена введением дополнительных эпизодов. Состав росписи следует Четьям-Минеям свт. Димитрия Ростовского как главному текстовому источнику иконографии цикла. На иконе «Св. Иоанн Предтеча Ангел пустыни, с житием» из угличской ц. Рождества св. Иоанна Предтечи (рубеж XVII и XVIII вв., УИХМ) изображено 36 эпизодов Жития святого в 18 клеймах. Перегруженность сцен привела к утрате ясности структуры цикла, а разрыв с традиц. иконографией сделал сцены менее узнаваемыми, усиливая зависимость интерпретации изображений от знания их лит. основы. Указанные черты могут быть трактованы как признаки упадка в истории создания повествовательных циклов И. П. на Руси во 2-й пол.– кон. XVII в. Лит.: *Du Cange Ch.* Traité historique du chef de S. Jean Baptiste. P., 1665; *Paciandi P. M.* De cultu S. Iohannis Baptistae, antiquitates Christianae. R., 1755; *Piper F.* Iohannes der Tauffer in griechischen Kunstvorstellungen: (Hierbei eine Abbildung) // Evangelischer Kalender. B., 1867. S. 59–68 (реп.: *Уваров А. С.* // Древности: Археол. вестн. М., 1867. Март/апр. С. 70–78); *Strzygowski J.* Iconographie der Taufe Christi. Münch., 1885; *Камениов В.* Иконография Иоанна Крестителя в Вост. и Зап. Церкви // ПС. 1887. Июнь. С. 208–217; Июль. С. 290–309; Сент. С. 3–29; *Лихачев Н. П.* Мат-лы для истории рус. иконописания. СПб., 1906. Т. 1. Таб. 117, 354; 118, 355; *Daffner H.* Salome. Münch., 1912; *Millet G.* Recherches sur l'icôneographie de l'Évangile 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, 1960<sup>2</sup>. Ph. 175; *Haring W.* The Winded St. John the Baptist // The Art Bull. N. Y., 1922. Vol. 5. N 2. P. 36–40; *Van Berchem M., Clouzot E.* Mosaïques chrétiennes du IV<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle. Gen., 1924. P. 178. Fot. 226–228; *Jerphanion G., de.* Les églises rupestres de Cappadoce: Une nouvelle province de l'art byzantin. P., 1925. Vol. 1. P. 511–515; *idem.* Epiphanie et théophanie: Le Baptême de Jésus dans la liturgie et dans l'art chrétien // *Idem.* La Voix des Monuments. P.; Brux., 1930. P. 165–188; *Muñoz A., ed.* I quattro bizantini della Pinacoteca Vaticana provenienti della Biblioteca Vaticana. Vat., 1928. P. 17. Tab. 40–42; *Plus R.* Johannes der Täufer in der Kunst. Colmar, 1938; *Sdrakas E. D.* Johannes der Täufer in der Kunst des christlichen Ostens. Münch., 1943; *Kantorovicz E. H.* The «King's Advent» and the Enigmatic Panels in the Doors of Santa Sabina // The Art Bull. 1944. Vol. 26. N 4. P. 207–231; *Mâle E.* Le type de St. Jean Baptiste dans l'art et ses divers aspects // La Revue des deux mondes. P., 1951. Mars. P. 53–62; *Щенкина М. В.* Изображение рус. ист. лиц в шпигле XV в. М., 1954. С. 15–20; *Miljković-Pepek P.* Matériaux sur l'art macédonien du Moyen Age: Les fresques du sanctuaire de Sainte Sophie d' Ohrid // Zbornik / Arheološki Musej na Makedonija. Skopje, 1955/56. Vol. 1. P. 37–70; *Sotiriou G., Sotiriou M.* Icons of the Mont Sinai. Athènes, 1956–1958. Vol. 1–2; ВНГ. P. 272–282; *Антонова, Мневя.* Каталог. Т. 1. Кат. 218; Т. 2. Кат. 412, 480, 481, 548, 600; *Ivanović M.* L'église de la Vierge Hodigitria

au Patriarcat de Peč // Antiquités de Kosovo et Metohija. Priština, 1963. Vol. 2/3. P. 133–156; *Ristow G.* Die Taufe. Recklinghausen, 1965; *Антонова В. И.* Древнерус. искусство в собр. П. Корина. М., 1966. Кат. 79, 105; *Weitzmann K.* Byzantine Miniature and Icon Painting in the 11<sup>th</sup> Cent. // Proc. of the XIII<sup>th</sup> Intern. Congr. of Byzant. Stud., Oxf., 5–10 Sept. 1966. L., 1967. P. 207–224; *idem.* An Imperial Lectionary in the Monastery of Dionisiou on Mount Athos: Its Origin and its Wonderings // RESEE. 1969. Vol. 7. P. 239–253; *Лихачева В. Д.* К вопросу об иконографии Рождества Иоанна Предтечи: (Иконы Рождество Иоанна Предтечи из ГЭ и Рождество Богоматери из Баварского музея в Мюнхене и Синайского мон-ря св. Екатерины) // Изв. на Ин-та за искусствознание. София, 1970. Вып. 13. С. 191–198; *Babić G.* Les chapelles annexes des églises byzantines: Fonction liturgique et programmes iconographiques. P., 1969; *Даев Н. Е.* Новооткрытый памятник станковой живописи эпохи Ивана Грозного: (Икона «Иоанн Предтеча – Ангел пустыни» из Махрицкого мон-ря) // ДРИ. М., 1970. [Вып.:] Худож. культура Москвы и прилегающих к ней княжеств XIV–XVI вв. С. 207–275; *Постыкова-Лосева М. М.* «Образ Дмитрия удет золотой» // Там же. С. 473–477; *она же.* Две камни Оружейной палаты // ПКНО, 1975. М., 1976. С. 220–233; *Xyngopoulos A.* Les Fresques de l'église des Saints-Apôtres à Thessalonque // Art et Société à Byzance sous les Paléologues: Actes du colloque organisé par l'Association Intern. à Venise, Sept. 1968. Venise, 1971. P. 85–89; *Дер-Нерсисян С.* Московский Менологий // Византия. Юж. славяне и Др. Русь. Зап. Европа: Искусство и культура: Сб. ст. в честь В. Н. Лазарева. М., 1973. С. 94–111; *Tatuh-Burup M.* Икона Јована крилатог из Дечана // Зб. Народног музеја. Београд, 1973. Књ. 7. С. 39–51; *Συγγερούλος Α.* Αι τοιχογραφίαι του Καθολικού της Μονής Προδρόμου παρά τας Σέρρας. Θεσσαλονίκη, 1973. Πηρ. 26; *Вздорнов Г. И.* Икона «Иоанн Предтеча – Ангел пустыни» – памятник круга Феофана Грека // ПКНО, 1975. М., 1976. С. 171–180; *Неволин Ю. А.* Три лицевые рукописи XVI в., оформленные кремлевским мастером – знатоком и интерпретатором западноевроп. гравюры // Конф. по истории средневеков. письменности и книги: Тез. докл. Ереван, 1977. С. 69–70; *Dumitrescu C. L.* Pictura murală din Țara Românească în veacul al XVI-lea. Bucur., 1978. P. 5–11; *Lafontaine-Dosogne J.* Une icône d'Angélos au Musée de Malines et l'icônegraphie du St. Jean Baptiste aile // Bull. des Musées Royaux d'Art et d'Histoire. Ser. 6. Brux., 1978. Vol. 48. P. 121–144; *Walter Ch.* The Invention of John Baptist's Head in the Wall-calendar at Gračanica: Its Place in Byzantine Iconographical Tradition // ЗЛУ. 1980. Књ. 16. С. 71–83; *idem.* Saint John the Baptist, «Kephalo-phoros»: A New iconographical Theme of the Paleologan Period // 9<sup>ο</sup> Συμπ. Βυζαντινής και Μεταβυζαντινής Αρχαιολογίας και Τέχνης. Περίληψεις ανακοινώσεων. Αθήνα, 1989. Σ. 85–86; *Смирнова Э. С., Лавруша В. К., Гордищенко Э. А.* Живопись Вел. Новгорода: XV в. М., 1982. С. 298–299. Кат. 63; *Малков Ю. Г.* Стенопись собора Рождества Богородицы на Возмнище в Волоколамске // ДРИ. СПб., 1997. [Вып.:] Исслед. и атрибуции. С. 267–284; *Gallas K., Wessel K., Borboudakis M.* Byzantinisches Kreta. Münch., 1983. S. 319; *Thierry N.* Haut Moyen Age en Carpathocée: Les églises de la région de Çavu in. P., 1983. Vol. 1. Ph. 34. Tabl. 36a, 37a, b, e; *Творозов О. В.* Сказания об Иоанне Предтече // СККДР. 1987. Вып. 1. С. 418–421;



Chadzikakis M. Une icône avec les trois inventios de la tête du Prodrome à Lavra // Cah. Arch. 1988. Vol. 36. P. 85–97; Kühnel G. The Wall Paintings in Latin Kingdom of Jerusalem. В., 1988; Vocotopoulos P. Un évangile enluminé du début du XIII<sup>e</sup> siècle // Студеника и византийска уметност око 1200. Београд, 1988. С. 377–382; Sinai: Treasures of the Monastery of Saint Catherine. Athens, 1990. P. 178. Cat. 52; Biskupski R. Ikony w zbiorach polskich. Warsz., 1991. N 42; Sörries R. Christlich-Antike Buchmalerei im Überblick. Wiesbaden, 1993. 2 Bde. 46d; Филатов В. В. Особенности иконографии фресок Андрея Рублева в соборе Успения на Городке в Звенигороде // Искусство Др. Руси: Проблемы иконографии. М., 1994. С. 8–10; Гусева Э. К. Икона «Иоанн Предтеча — Ангел пустыни» кон. XIV в. // ГТИ: Кат. собр. М., 1995. Т. 1. С. 149–150; Hausteint-Bartsch E. Ikonen: Eine Stiftung für das Ikonen-Museum Recklinghausen. Recklinghausen, 1995. Kat. 6. S. 16–18; Саватеева И. В. Образ Саломеи в изобразительном искусстве: Дис. М., 1996; Schwartz E. C. The Angel of the Wilderness: Russian Icons and the Byzantine Legacy // Bsl. 1997. Vol. 58. N 1. P. 169–174; Κατσιώτη Α. Οι Σκηές της Ζωής και ο Εικονογραφικός Κύκλος του Αγίου Ιωάννη Προδρόμου στη Βυζαντινή Τέχνη. Διδακτορική διατριβή. Αθήνα, 1998; Пивоварова Н. В. К истолкованию программы росписей диаконника ц. Спаса на Нередице в Новгороде // ДРИ. СПб., 1999. [Вып.] Византизм и Др. Русь. С. 210–228; Царевская Т. Ю. Фрески ц. Благовещения на Мячине («в Аркажах»). Новгород, 1999; Маркина Н. Д. Икона-мошевик «Глава Иоанна Предтечи», Москва, 1666 г. Патриарх Никон (?) // Христ. реликвии в Моск. Кремле: [Кат. выст.]. М., 2000. Кат. 97; Бродовая Ю. В. Новооткрытая икона «Иоанн Предтеча — Ангел пустыни с житием» из собр. ГМЗ «Коломенское»: Пробл. иконографии житийного цикла // ИХМ. 2001. Вып. 5. С. 150–168; она же. «Усекновение главы св. Иоанна Крестителя» в древнерус. искусстве XV — 1-й пол. XVII в.: К пробл. сложения иконографии // Там же, 2004. Вып. 2. С. 3–30; она же (фамилия изм.: Устинова Ю. В.). «Зачатьевский цикл» в составе жития св. Иоанна Крестителя в древнерус. искусстве XVI — 1-й пол. XVII в. // Аспирантский сб. / Гос. ин-т искусствознания. М., 2004. Вып. 2. С. 3–30; она же (фамилия изм.: Устинова Ю. В.). «Зачатьевский цикл» в составе жития св. Иоанна Крестителя в древнерус. искусстве XVI — 1-й пол. XVII в. // ИХМ. 2005. Вып. 9. С. 197–212; Гордиенко Э. А. Новгород в XVI в. и его духовная жизнь. СПб., 2001. С. 206–207; Остащенко Е. Я. Иконы Сербии, Болгарии и Македонии XV–XVII вв. // История иконописи, VI–XX вв.: Истоки. Традиции. Современность. М., 2002. С. 175–188; Клокова Г. С. Храмовый резной образ «Усекновения главы Иоанна Предтечи» из с. Бабурино // Россия и Восточно-христ. мир: Средневеков. пластика. М., 2003. С. 184–200. (Древнерус. скульптура; Вып. 4); Сарабьянов В. Д. Росписи боковых апсид собора Мирожского мон-ря и истоки их иконографической программы // ИХМ. 2003. Вып. 7. С. 75–84; Этингер О. Е. Визант. иконы VI — 1-й пол. XIII в. в России. М., 2005. С. 539–542; Брюсова В. Г. София Премудрость Божия в древнерус. литературе и искусстве. М., 2006. С. 152–153. Кат. 46; С. 328–329. Кат. 120; Шалина И. А. Икона «Усекновение главы св. Иоанна Предтечи с житием» из ц. Богоявления с Запсковья и псковская живопись 2-й четв. XVI в. // ИХМ. 2007. Вып. 10. С. 318–348.

Ю. В. Устинова

В западноевропейском искусстве, унаследовавшем раннехристианскую традицию изображения И. П., уже с V–VI вв. особо подчеркивался аскетизм святого. Его нередко изображали ана-



Встреча Марии с праведными Елисаветой и Захарией.  
Роспись оратория  
св. Иоанна Предтечи в Урбино.  
Художники Л. и Я. Салимбени.  
1416 г.

хоретом: истощенным постом мужем, с бородой и длинными растрепанными волосами, облаченным в короткую, напоминающую тунику власяницу из грубой ткани или шкуры; одежда подпоясана кожаным поясом или бечевой («Крещение Христа», П. Перуджино, 1498/1500, Музей истории искусств, Вена).

В эпоху Возрождения вместо власяницы изображали набедренную повязку («Крещение Христа», Г. Рени, ок. 1620,



Св. Иоанн Предтеча.  
Скульптура сев. портала  
собора Нотр-Дам в Шартре.  
1200–1210 гг.

Музей истории искусств, Вена), иногда отсутствовала и повязка («Иоанн Креститель», Караваджо, ок. 1600–1603, Капитолийские музеи, Рим); трактовка тела приблизилась к классическим образцам

(«Св. Лоренцо Джустиниан с шестью святыми», Дж. А. Порденоне, 1530, Галерея Академии, Венеция). И. П. облачен в плащ, чаще красного или красно-коричневого цвета (указывал на мученичество святого), охристо-коричневый имел цветную (синюю, желтую) подкладку («Святые Екатерина и Иоанн Креститель», школа Аbruццо, 2-я пол. XIV в.,

Музей Капитула в Атри, Италия); плащ мог быть зеленый («Поклонение Св. Троице», А. Дюрер, 1511, Музей истории искусств, Вена) или синий («Мадонна со святыми и герцогом Урбинским» (Алтарь Монтефельтро), Пьеро делла Франческа, 1472–1474, Пинакотека Брера, Милан), в скульптурных изображениях — золотой (триптих кафедрального собора в Атри, 1-я пол. XVI в.).

Образ И. П. обычно сопровождало изображение Агнца, Который мог быть представлен стоящим или лежащим рядом с И. П., кровь которого лилась в чашу у его ног, либо в медальоне; нередко И. П. держит Агнца на руках: т. н. Гентский алтарь (1432, художники Я. и Х. ван Эйки, собор св. Баво в Генте, Бельгия), т. н. Изенхаймский алтарь (нач. XVI в., М. Грюневальд, Музей Унтерлинден, Кольмар, Франция), скульптура «Св. Иоанн Креститель» (П. Монтанес, XVI в., Музей провинции, Севилья).

Характерный атрибут И. П. — посох, увенчанный крестом из перекрещенных прутьев или стеблей тростника с ниспадающим свитком с надписью: «Esse Agnus Dei» (Се, Агнец Божий). Менее распространенными атрибутами И. П. являются неглубокая чаша-тарель (фреска «Св. Иоанн Креститель», А. Мартини (А. д'Атри), между 1373 и 1433, кафедральный собор в Атри) и книга (алтарь ц. Сан-Дзено Маджоре, А. Мантенья, 1456–1460, Верона).

Образ И. П. может быть представлен единолично (северный портал собора в Шартре, 1200–1210; рельеф кафедры баптистерия в Пизе, Н. Пизано, ок. 1255–1260; «Св. Иоанн Креститель», Эль Греко, 1594–1603, Калифорнийский дворец Почетного легиона, Сан-Франциско), но чаще включается в многофигурные композиции, иллюстрирующие события его Жития или имеющие символический смысл.





Наречение имени Иоанна прав. Захарией. Ротпись мон-ря Сан-Марко во Флоренции 1451–1453 гг. Мастер фра Анджелико (Музей фра Анджелико во Флоренции)

Житийные циклы И. П. условно можно разделить на 4 типа. Первый посвящен событиям детства И. П. и включает сцены «Благовестие Захарии», «Встреча Марии и Елисаветы» (И. П. Рубенс, 1611–1614, триптих кафедрального собора в Антверпене), «Рождество св. Иоанна Предтечи», неотъемлемой частью иконографии к-рой являлось изображение св. Елисаветы на ложе. Эта композиция, восходящая к античным образцам, постепенно расширялась за счет введения дополнительных персонажей и бытовых подробностей (Джотто, 1308, капелла дельи Скровеньи в Падуе; «Рождение Иоанна Крестителя», Я. Тинторетто, 50-е гг. XVI в., ГЭ). «Рождество св. Иоанна Предтечи» нередко включало дополнительный эпизод — «Наречение имени Иоанна Захарией» (миниатюра из т. н. Великолепного (Туринско-Миланского) часослова Богоматери, Я. ван Эйк, ок. 1422–1423, Городской музей старинного искусства, Турин). Менее распространенными композициями были



«Обрезание св. Иоанна Предтечи» — сцена, возникшая как парафраз сюжета восточнохрист. искусства «Сретение Господне» (рельеф капители, XII в., Музей истории Лиона); «Избиение младенцев и бегство св. Елисаветы в Египет» —

апокрифический сюжет, игнорирующий тот факт, что св. Елисавета и ее сын в этот период были далеко от Вифлеема; «Встреча Иисуса и Иоанна при возвращении из Египта»; «Удаление в пустыню после прощания с престарелыми родителями».

Второй цикл, проповеднический, включал композиции «Проповедь св. Иоанна Крестителя», «Крещение народа», «Крещение Христа». Первая иллюстрирует момент явления И. П. перед толпой: люди поражены его словами и обликом пустытника. В сцене «Крещение народа» И. П. показан стоящим на берегу, один или неск. крещаемых находятся в водах Иордана; нередко изображены фигуры, стоящие на противоположном берегу, а также эпизодические подробности: раздевающиеся люди, ныряющие в реку отроки. Иконографическая схема этого сюжета во многом повторяется в композиции «Крещение Господне», где центральной фигурой является Иисус Христос, И. П. изливает на Его голову воду из чаши; нередко изображаются ангелы и свидетели (или крещаемые) («Крещение Христа», Пьеро делла Франческа, 1448–1450, Нацио-



Усекновение главы. Пир Ирода. Погребение св. Иоанна Предтечи. Мозаика баптистерия собора Сан-Марко в Венеции. 1343–1354 гг.

нальная галерея, Лондон; крестильная купель, Ренье де Юи, между 1107 и 1118, ц. св. Варфоломея в Льеже). Иногда сюжеты этого цикла могут объединяться. Так, на картине И. Патирира «Крещение Христа» (1515, Музей истории искусств, Вена) на 1-м плане представлено «Крещение Господне», на

Крещение Господне. Ротпись Сикстинской капеллы, Ватикан. Мастера П. Перуджино и Б. Пинтуриккио. Ок. 1482 г.

дальнем — «Проповедь св. Иоанна Предтечи». В цикл могут входить сцена встречи И. П. с фарисеями и саддукеями и изображение секиры при неплодном дереве как иллюстрация к проповеди И. П.

Третий цикл, страстей и смерти И. П., содержит сцены «Обличение Ирода и Иродиады», «Св. Иоанн Предтеча

в темнице», «Танец Саломеи», «Усекновение главы св. Иоанна Предтечи», «Пир Ирода» или «Вручение главы св. Иоанна», «Погребение св. Иоанна Предтечи учениками». Иконография «Усекновения главы св. Иоанна Предтечи» восходит к ранневизант. эпохе: обычно святой изображается со связанными за спиной руками, лежащим на земле, палач держит его за волосы и заносит меч («Усекновение главы св. Иоанна Предтечи», Караваджо, 1608, кафедральный собор Сан-Джованни в Валлетте, Мальта). В сцене «Пир Ирода» отсеченную голову держит на блюде юная Саломея (мозаика баптистерия собора Сан-Марко в Венеции, 1343–1354), но иногда слуга или воин. Сцена «Погребение св. Иоанна Предтечи» представлена на фоне пейзажа и нередко служит дополнительным мотивом на дальнем плане в композиции «Вручение главы св. Иоанна Предтечи». Редко встречаются сцены «Иродиада наущает Саломею попросить в награду за танец голову Крестителя» (т. н. Реликварий Барбароссы, 1178, Музей собора Сан-Лоренцо, Генуя); «Св. Иоанн, заключенный в тем-

нице, посылает двух учеников ко Христу» (А. Пизано, бронзовый рельеф южных врат баптистерия Сан-Джо-

ванны, Флоренция, ок. 1330); «Сошествие св. Иоанна во ад» (шитый фрагмент покрывала на алтарь баптисте-

рия Сан-Джованни, 1466–1488 гг., по рис. А. Поллайоло, Музей собора Санта-Мария дель Фьоре во Флоренции).

Одним из сюжетов зап. иконографии является «Св. Иоанн обезглавленный», где И. П. показан с отсеченной головой на серебряном блюде. С нач. XIV в. появились изображения отсеченной головы святого, лежащей на блюде: медный рельеф (XVI в., Музей Майер ван ден Берг, Антверпен); «Глава св. Иоанна Крестителя» (ок. 1330; Баварский национальный музей, Мюнхен). Этот образ получил широкое распространение как эмблема Братства милосердия и других религиозных орденов, окормлявших приговоренных к казни через отсечение головы. Вероятно, его прототипом послужил византийский реликварий св. главы И. П., вывезенный крестоносцами в Европу в 1204 г.

Четвертый цикл, связанный с реликвиями И. П., представляет историю со времени имп. Юлиана Отступника, приказавшего откопать из земли и сжечь мощи святого. На портале собора св. Иоанна



Предтечи в Сансе (XIII в.) помещены сцены «Юлиан Отступник приказывает отрубить и сжечь останки Крестителя», «Император Валент приказывает привезти главу Иоанна Крестителя во дворец, но кони отказываются двинуться с места», «Иоанн Креститель открывает монаху Маркеллу место, где хранятся под спудом его мощи», «Император Феодосий приказывает доставить мощи в Константинополь, где для них возводится базилика».

К наиболее полным житийным циклам И. П. относятся: мозаический цикл в баптистерии Сан-Джованни во Флоренции (2-я пол. XIII в.); витражные циклы кафедральных соборов Руана, Буржа, Лиона (2-я пол. XIII в.); рельефы баптистерия в Парме (Б. Антелами, ок. 1300); фрески в капелле Перуцци в ц. Санта-Кроче во Флоренции (Джотто, нач. XIV в.); в капелле Иоанна Крестителя в папском

и С. Кальдер) (оба — в соборе Сан-Лоренцо в Генуе). Наиболее известные циклы XVI в.: росписи в ц. Кюстро делло Скальцо во Флоренции (Андреа дель Сарто и Франчабиджо, 1509–1526); деревянный резной полиптих в ц. св. Иоанна Предтечи в Хемвердегеме; цикл из 6 полотен Ф. Гальгесоса из картезианского монастыря Мирафлорес (ныне в Прадо); XVII в.: баптистерий Сан-Джованни ин Фонте (Латеранский баптистерий) в Риме; алтарный образ главного алтаря городского собора г. Перпиньян, Франция.

Образ И. П. может присутствовать в композициях, не имеющих прямого отношения к его Житию. В этих случаях И. П. изображается в облике младенца, отрока (юноши) или среднего века. Изображение И. П. младенцем стало особенно популярным в эпоху Возрождения, прежде всего в Италии. И. П. представляется кудрявым мальчиком со мн. атрибутами его буд. пророческого служения. Чаще всего такое изображение было включено в сцену «Мадонна

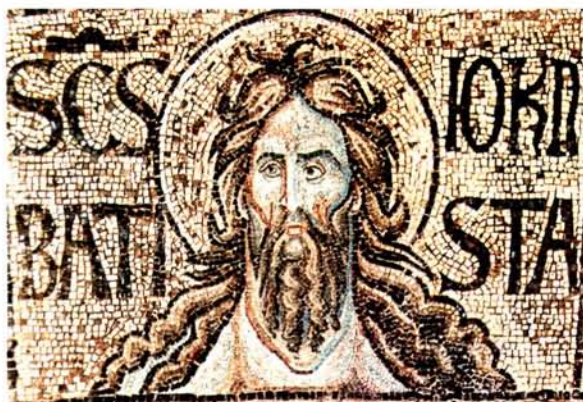


*Богоматерь с Младенцем, прав. Елисаветой и св. Иоанном Предтечей.*  
Худож. Дж. Карраччи. Между 1528 и 1530 гг.  
(Национальная галерея современного искусства, Рим)

в скульптуре и живописи в посттридентскую эпоху. И. П. в образе подростка или юноши, облаченного в верблюжью шкуру, часто представлен в сюжете «Св. Иоанн в пустыне» («Св. Иоанн Креститель», Леонардо да Винчи, 1508–1513, Лувр, Париж). Нередко на картине видна река — аллюзия на воды Иордана. Во мн. случаях рядом представлен Агнец, иногда И. П. изображается с посохом, увенчанным крестом («Св. Иоанн Предтеча», Рафаэль, 1513–1516, Лувр, Париж). Реже И. П. изображался пожилым, изнуренным, в шкуре, в красном плаще, коленах преклоненных в молитве, в окружении горного пейзажа.

Образ И. П. присутствует в композициях «Sacra conversazione» («Мадонна с Младенцем и святыми Екатериной, Рохом и Иоанном Крестителем», П. Ланцани, ок. 1520, Лувр, Париж) и в полиптихах (Триптих семьи Брак, Рогир ван дер Вейден (франц. Рожье де ла Патюр), ок. 1450–1452, Лувр, Париж). В композициях Деисуса И. П. изображался в молитве, справа от Христа, облаченным поверх власяницы в плащ, напр. на тимпанах романских соборов (рельеф портала ц. Сан-Джованни ин Венере в Фоссачезии, Италия, XIII в.), а также в сценах Страшного Суда («Страшный Суд», госпиталь Бона, Франция). И. П., входящий в сонм патриархов и пророков Израиля, представлен на картине А. Дюрера «Собор всех святых» (1511, Музей истории искусств, Вена). В конце средневековья встречается изображение И. П. у подножия креста с ап. Иоанном Богословом (т. н. Изенхаймский алтарь, нач. XVI в., М. Грюневальд, Музей Унтерлинден, Кольмар, Франция).

Образ И. П. может символизировать Церковь земную (в алтарных образах, напр. «Мадонна с Иоанном Крестителем и Иоанном Богословом» (т. н. Алтарь



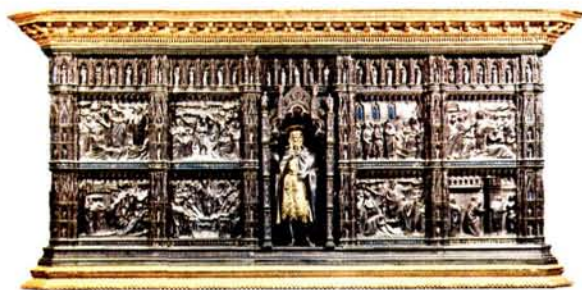
*Св. Иоанн Предтеча.*  
Мозаика баптистерия Сан-Джованни, Флоренция.  
2-я пол. XIII в.

дворце в Авиньоне (М. Джованнетти, 1344–1346); мозаики баптистерия собора Сан-Марко в Венеции (1343–1354); фрески в ц. Санта-Мария деи Серви в Сиене (П. Лоренцетти, XIV в.). К циклам XV в. принадлежат: росписи в оратории Сан-Джованни в Урбино (Л. и Я. Салимбени, 1416); фрески в баптистерии в Кастильоне-Олона, Ломбардия (Мазолино да Паникале, между 1425 и 1435), в соборе в Прато (Ф. Липпи, 1452–1466), в капелле Торнабуони в ц. Санта-Мария Новелла во Флоренции (Д. Гирландайо, 1485–1490); бронзовые рельефы купели баптистерия в Сиене (Л. Гиберти, Дона-

что ранее Христа не знал (Ин 1. 31–33). В этих сценах И. П. поклоняется Христу («Мадонна в гроте», Леонардо да Винчи, 1483–1486, Лувр, Париж), играет с Ним («Мадонна с чижом», А. Дюрер, 1506, Берлинская картинная галерея) или оба младенца играют с ягнчком («Мадонна с Младенцем и Иоанном Крестителем на фоне пейзажа», П. Ланцани, 1540/50, Национальная галерея искусств, Вашингтон). Иногда образ И. П. — младенца присутствует в композициях «Рождество Христово» (алтарь из майолики, Джованни делла Роббиа, 1521, Музей Барджелло, Флоренция), «Отдых на пути в Египет» (П. Ланцани, ок. 1530, Лувр, Париж), «Святое Семейство» (А. дель Сарто,

*Алтарь св. Иоанна Предтечи.*  
1366 — 80-е гг. XV в.  
(Музей собора Санта-Мария дель Фьоре во Флоренции)

1520, Палаццо Питти, Флоренция); может изображаться с Мадонной и Младенцем и др. святыми («Мадонна с Младенцем и святыми Екатериной, Елисаветой и Иоанном Крестителем», Андреа дель Сарто, 1519, ГЭ). Образы И. П. — младенца имели широкое распространение



телло, Якопо делла Кверча, 1417–1427); мраморные рельефы в капелле Сан-Джованни Баттиста (Д. и Э. Гаджини, ок. 1447–1496) и 12 сцен серебряного релiquария с мощами И. П. (1438–1445, Т. Даниели



Барди), 1485, Гос. музеи, Берлина) и Церковь небесную (в композициях «Мадонна на троне со святыми», напр. «Маэста», 1315, С. Мартины, роспись в Палаццо Комунале, Сиена).

В фольклорном пласте западноевроп. культуры почитание И. П. оказалось свя-



Обручение вцз. Екатерины  
(т. н. Алтарь двух Иоаннов).

Средник триптиха. Худож. Х. Мемлинг.  
1479 г. (Музей Х. Мемлинга в Брюгге)

зано с народной магией. Это привело к возникновению художественного образа святого с сумрачным ликом, остановившимся взглядом; рядом с ним изображались змея, червь или иное существо, олицетворяющие обряды заклинаний. На Сицилии культ И. П. связан с ритуалом кровного братания, поэтому его атрибутами стали цветы гвоздики — символы тесной связи между друзьями; гвоздики могли быть красными (символ мученичества) или белыми (символ чистоты). Колосья или бобы, помещенные рядом с фигурой И. П., указывали на веру в покровительство И. П. земледельцам.

Лит.: Kondakov N. P. Les sculptures de la porte de Sainte-Sabine à Rome // RA. Ser. 2. 1877. Vol. 33. P. 370; Tozzi R. I mosaici del Battistero di S. Marco a Venezia e l'arte Bizantina // Boll. d'Arte. Ser. 3. 1933. Vol. 26. N 9. P. 418–432; Mayrial D. L'iconographie de Saint Jean-Baptiste depuis les origines jusqu'au XVI siècle: Diss. P., 1943; Masseron A. Saint Jean Baptiste dans l'art. [Grenoble], 1957; Cardinali A. Giovanni Battista. Iconografia // BiblSS. 1965. Vol. 6. Col. 616–624; Mastopiero F. I mosaici della scarpaella e della cupola del Battistero di Firenze in relazione con il mondo orientale Balkanico // Actes du XV<sup>e</sup> Congr. Intern. d'études Byzantines: Athènes, sept. 1976. Athènes, 1979. Vol. 2.

Ю. В. Иванова

**ИОА́НН ПРЕСВІ́ТЕР** [царь и поп Иван; лат. Presbyter Johannes; старофранц. Prestre Jehan; португ. Prestre João], легендарный царь-священник, вымышленный правитель могущественного христ. гос-ва на Востоке. Легенда об И. П. и его царстве оформилась в эпоху крестовых походов и получила широ-

кое распространение в Зап. Европе XII–XV вв. Считалось, что «царство Иоанна Пресвитера», богатое золотом и драгоценными камнями, где жили фантастические люди (пигмеи, исполины, люди с песьими головами (кинокефалы), одноногие люди (монопеды)) и животные (кентавры, единороги, грифоны и проч.) и текли райские реки, находится в Индии, по преданию, обращенной в христианство ап. Фомой. В средневек. Европе бытовало представление о «трех Индиях»: «Малой Индии» (India inferior; между реками Ганг и Инд), «Великой Индии» (India superior; между «Великим морем», т. е. Индийским океаном, и р. Ганг) и «Дальней Индии» (India ultima; нек-рые картографы XII в. помещали ее близ устья р. Инд, др. — в Африке (на территории п-ова Сомали и Эфиопского нагорья) (см.: Miller K. Mappa mundi: Die ältesten Weltkarten. Stuttg., 1895. Fasc. 2. Pl. 11–12; 1896. Fasc. 3. Pl. 2); «царство Иоанна Пресвитера», как правило, отождествляли с «Великой Индией». После того как католич. миссионерам в XIII в. не удалось обнаружить в Азии «царство Иоанна Пресвитера», оно было соотнесено с Эфиопией. Поиски «царства Иоанна Пресвитера» способствовали росту интереса европейцев к неизвестным землям Азии и Африки; легенда о «царстве Иоанна Пресвитера» нашла отражение в картографии XVI–XVII вв.

Развитие легенды об И. П. проходило в неск. этапов; ее оформление следует, вероятно, рассматривать в контексте успехов 1-го крестового похода (1096–1099), образования гос-в крестоносцев на Св. земле и поиска возможных союзников-христиан в борьбе с мусульманами. В 1122 г., при папе Калисте II, Рим посетил некий Иоанн, «патриарх Индий» (patriarcha Indorum). Как сообщает писавший между 1235 и 1252 гг. хронист Альбрик Труа-Фонтенский, Иоанн прибыл в К-поль за палием; папским легатам удалось уговорить его приехать в Рим. В приведенном хронистом рассказе содержатся сведения о гробнице ап. Фомы в г. Майлапур (ныне в составе Б. Ченнаи, адм. центра шт. Тамилнад, Индия) и почитании там св. мощей апостола (Chronica Albrici. P. 824–825; Zarncke. 1879. S. 827–846). «Патриарх Индий», которого исследователи предлагают идентифицировать с несторианским архиеп. Мар

Иоанном, ок. 1129 г. выехавшим из Багдада в Индию (Hosten H. Saint Thomas and San Thomé, Mylapore // J. of the Asiatic Society of Bengal. Calcutta, 1923. Vol. 19. P. 153–256), вероятно, мог служить одним из прототипов легендарного образа И. П.

Первым письменным упоминанием об И. П. принято считать запись Оттона Фрайзингенского в «Chronica sive Historia de duabus civitatibus» (Хроника, или История о двух градах). Под 1145 г. хронист пересказывает услышанную в Риме от еп. сир. г. Габала Гуго († 1146/47) историю о христ. правителе дальних земель Востока: «...некий Иоанн, который за Персией и Арменией далеко на Востоке живет как царь и священник (rex et sacerdos) и является, как и народ его, христианином, но несторианином, начал войну против царей Мидии и Персии, братьев, прозываемых Самаиардами, и разорил столицу их царства Экбатану. Означенные цари с войском персов, мидийцев и ассирийцев устремились навстречу ему и бились три дня, предпочитая смерть бегству. Пресвитер Иоанн — именно так принято его называть — в конце концов сумел обратить персов в бегство и стал победителем в жесточайшем сражении. Говорят, что после этой победы означенный Иоанн направился на помощь Иерусалимской Церкви, готовый к битве, но, когда пришел к [реке] Тигр, из-за отсутствия корабля не смог переправиться и повернул на север, где, как он знал, эта река в зимнее время покрывается льдом. Там несколько лет он прождал стужи, но мало что обрел из-за температуры воздуха, по причине непривычной погоды утратив многих из войска, и был вынужден вернуться обратно. Полагают, что он действительно принадлежит к древнему роду, из которого происходили волхвы, что упомянуты в Евангелии, и правит теми же народами, наслаждаясь такой славой и изобилием, что, как говорят, не использует иного скипетра, кроме смарагдового» (Ottonis episcopi Frisingensis Chronica. VII 33). Как предполагают исследователи, христ. правитель, упомянутый Оттоном Фрайзингенским, может быть соотнесен с реальным историческим лицом — с Елюем Даши, киданьским полководцем, покинувшим родину из-за экспансии тунгусских племен чжурчженей (Nowell. 1953; Richard. 1957). В 1-й трети

XII в. Елюй Даши создал гос-во кара-киданей (кара-китаев) Зап. Ляо, став его 1-м гурханом (1124–1143). Получив конфуцианское воспитание, он, очевидно, терпимо относился к различным вероисповеданиям; известно, что среди его подданных было много несториан. В битве в Катаванской степи (сент. 1141) Елюй Даши нанес поражение армии сельджукского султана Ахмада Санджара (1118–1157). Подтверждая эту гипотезу, Ч. Бекингом интерпретировал встречающийся в нек-рых рукописях «Хроники...» Оттона Фрайзингенского вариант «Saniardos» (вместо «Samiardos», Самиарды) как указание на подданных Санджара (Prester John. 1996. P. 1–22).

Во 2-й пол. XII в. широкое распространение получило послание, якобы отправленное И. П. визант. имп. *Мануилу I Комнину* (текст см.: *Zarncke*. 1879. S. 909–924). В «Послании пресвитера Иоанна» описываются владения И. П. в «трех Индиях» — «от внутренней Индии, где покоится тело святого апостола Фомы... до самой Вавилонской башни», упоминается о подчинении ему 72 областей, из которых не все являются христианами, и 72 царей, правящих этими землями. Основную часть текста занимает описание чудес Индийского царства: земли полны диковин и населены множеством народов, среди к-рых названы и пропавшие 10 колен Израиля. Текст «Послания...», отличавшийся фантастическими деталями (среди обитателей «царства Иоанна Пресвитера» назывались амазонки, кентавры, гигантские муравьи и т. п.), содержанием перекликался с популярным в средние века «Романом об Александре» и античными описаниями Индии. Хронист Альбрик Труа-Фонтенский отмечает, что «Послание...» было написано ок. 1165 г. и что такое же письмо было отправлено имп. *Фридриху I Барбароссе* (*Chronica Albrici*. P. 848–849), однако ни в одной из сохранившихся рукописей «Послания...» указаний на др. письмо нет. Лат. версия псевдоэпиграфа сохранилась более чем в 200 списках; текст письма был переведен на франц., старопровансальский (окситанский), итал., нем., англ., гэльский, ирл., евр. языки (в XIII в. был сделан перевод «Послания...» и на старослав. язык). Согласно одной из гипотез о происхождении текста, «Послание...» было составлено нем. клириком из ок-

ружения Рейнальда фон Дасселя, советника имп. Фридриха Барбароссы (Prester John. 1996. P. 171–185). По др. версии, авторство приписывается некоему еврею из Сев. Италии (*Bar-Ilan*. 1995).

О популярности легенды о христианском царе-священнике свидетельствует и тот факт, что в сент. 1177 г. папа Римский *Александр III* отправил И. П. письмо, где назвал его «королем Индий» (*rex Indorum* — текст см.: *Zarncke*. 1879. S. 935). Послание должен был доставить направленный в Св. землю «магистр Филипп», один из приближенных папы Римского, но ему не удалось найти И. П. (*Л. Торндайк* считал, что упоминание в письме папы «магистра Филиппа» следует соотносить с клириком Филиппом из Триполи, автором перевода приписывавшегося Аристотелю псевдоэпиграфа «*Secreta Secretorum*» (Тайная Тайных), к-рый был широко известен в средние века. — *Thorndike*. 1929. P. 244–245). В XIII в. европ. путешественники, католич. миссионеры и послы (*Дж. дель Пано Карпини*, *Гильом де Рубрук*, *Риккольдо да Монтекроче*, *Марко Поло*, *Иоанн из Монтекорвино*) предпринимали попытки найти в Азии потомков легендарного царя-священника.

В эпоху монг. завоеваний 1-й пол. XIII в. предание об И. П. нашло отражение в «*Relatio de Davide rege Tartarorum Cristiano*» (Повесть о Давиде, христианском царе татар; в получивших распространение в Зап. Европе сокращенных версиях «Повести...» Давид был представлен сыном И. П.; часто имя И. П. замещало имя Давид). После взятия крестоносцами крепости Дамиетта (ныне Думьят, Египет) (нояб. 1219) еп. Акры *Жак де Витри* проповедовал, что Давид, «правитель обеих Индий», к-рого он считал несторианином, придет со «свирепыми воинами», чтобы помочь христианам в борьбе с сарацинами. Согласно письму Жака де Витри папе Римскому *Гонорию III* (апр. 1221), во время осады Дамиетты в руки христиан попало сочинение на араб. (в др. вариантах на халдейском) языке, вскоре переведенное на латынь и старофранц. язык, где сообщалось о вторгшемся в земли сарацин «царе Давиде» (*Jacques de Vitry*. 2000. P. 624–649; *Pelliot*. 1951. P. 87). Вера в то, что христ. «армия Давида» вскоре окажет помощь крестоносцам, очевидно, повлияла на

решение кард. Пелагия отвергнуть предложенный егип. султаном аль-Камилем выгодный мирный договор, что вполн. привело к потере всех завоеваний 5-го крестового похода. Представляется вероятным, что «Повесть о Давиде...» могла быть написана по прямому указанию кард. Пелагия, сторонника продолжения военных действий в Египте. Сведения о победах «царя Давида» приводит в «Хронике» еще один участник 5-го крестового похода *Оливер Схоласстик*, еп. Падерборнский (*Oliver von Paderborn*. 1894. S. 258–259, 273–274).

В Зап. Европе эта информация способствовала росту надежд на монголов как на силу, способную оказать помощь крестоносцам. В 1221 г. папа *Гонорий III* сообщил католич. духовенству, что богобоязненный «царь Давид, прозывающийся в народе пресвитером Иоанном» (*rex David, qui vulgo dicitur Presbyter Johannes*), сразился с «султаном Персии» (*soldano Persidis*), завоевал его земли и находится в 10 днях пути от Багдада; в это же время грузины («георгианы») выступили против сарацин (*Annals of Dunstable*. 1866. P. 66–67; *Chronica Albrici*. S. 911). Войной с «сарацинами» ошибочно названо нападение монголов на Грузию зимой 1220/21 г. (кард. Пелагий, не учитывая случившегося, требовал от груз. царя *Георгия IV Лаши* прислать воинов в Дамиетту — *Chronica Albrici*. S. 911). Разорение ханом Батыем рус. княжеств поколебало представления о монголах как о воинах «царя Давида»; решающую роль в крушении иллюзий сыграли разгром монголами объединенной армии польск. княжеств, военно-монашеских орденов тамплиеров и госпитальеров и Священной Римской империи в битве при *Легнице* (9 апр. 1241) и опустошение Батыем католич. Венгрии (1241–1242). Несмотря на то что мн. представители монг. знати и приближенные великих ханов были христианами (несторианами), с этого времени монголы стали ассоциироваться с нечестивыми народами *Иог и Магог* (*Mongoli — Magogoli*), порождением ада, «Тартара» (*Tartari — imo Tartarei*). Папские послы, *Асцелин* и *Плано Карпини*, указывали, что монголы являются язычниками и настроены враждебно по отношению к Римской Церкви. 22 нояб. 1248 г. папа Римский *Иннокентий IV* ответил на письмо монг. наместника Ирана *Байджу-нойона* посланием «*Viam agno-*





scere veritatis», упрекнув монголов за упорство в язычестве. Папа призвал их прекратить кровопролитие и отказаться от угроз христианам (Les Registres d'Innocent IV. P., 1887. Vol. 2. P. 113–114. N 4682).

Вступив в войну с мусульманскими гос-вами на территории Ирака и Ближ. Востока, монголы попытались установить контакт с франц. кор. Людовиком IX Святым. В дек. 1248 г. на Кипр прибыли 2 посла от сменившего Байджу-нойона Эльджигидея. Послы носили христ. имена Давид и Марк и сообщили, что Эльджигидей принял крещение и направлен на Запад ханом Гуюком, чтобы помочь христианам отвоевать Св. землю. 25 янв. 1249 г. монг. послы были повторно приняты Людовиком IX и отплыли из Никосии в сопровождении 3 доминиканцев — Андрея из Лонжюмо, его брата Ги и Иоанна из Каркасона. Доминиканцы везли подарки от франц. короля: священные сосуды, книги и шатер — походную часовню, на стенах к-рой были изображены сцены НЗ (*Joinville*. 1859. P. 142). Когда послы прибыли ко двору хана, выяснилось, что Гуюк к тому времени скончался, к власти пришла его вдова, регентша Огуль-Каймыш; лишившийся покровителя Эльджигидей был арестован и казнен избранным великим ханом Мунке (1251). Франц. послы были приняты Огуль-Каймыш, желавшей упрочить свое шаткое политическое положение среди монг. элиты. В апр. 1251 г. послы Огуль-Каймыш доставили в Кесарию Палестинскую письмо с требованием покориться и платить ежегодную дань. Миссия францисканца Гильома де Рубрука (1253–1255), воодушевленного слухами о крещении сына Батия Сартака, закончилась получением такого же письма от хана Мунке; Рубрук сообщал, что Сартак христианином «не хочет называться, а скорее, как кажется, осмеивает христиан» (*Рубрук*. 1957. С. 117). Несовпадение идеалистических представлений о могущественных христ. полководцах с Востока и политической реальности особенно ярко проявилось во 2-й пол. XIII в., когда появившиеся в Сирии монголы не нашли поддержки крестоносцев. Хотя нойон Китбуга, возглавлявший передовые силы ильхана Хулагу, был несторианином (*Киракос Гандзакец*. История Армении. М., 1976. Гл. 62), правители гос-в крестоносцев предпочли заключить союз, направлен-

ный против монголов, с прежним противником — мамлюкским Египтом. Армия эмира Бейбарса зашла в тыл корпусу Китбуги и разгромила монголов в битве при Айн-Джалуте (3 сент. 1260), что приостановило монг. экспансию на Ближ. Востоке, а Бейбарс, став султаном, постепенно захватил большую часть христ. владений на Св. земле.

В этих условиях оформился новый вариант легенды об И. П., согласно которому монголы восстали против царя-священника, убили его и притесняли христиан. В «Хронике» Альбрика Труа-Фонтенского представлены 2 разные истории (*Chronica Albrici*. P. 911–912, 942). Под 1221–1223 гг. сообщается, что «царь Давид» или его сын И. П. разбил куманов (половцев) и русских (имеется в виду битва на р. Калке в 1223) и после известия о потере Дамьетты крестоносцами вернулся на родину вместе с подданными-татарами, к-рые не являются ни христианами, ни язычниками. Под 1237 г. говорится об И. П., умерщвленном находившимся под его властью «варварским народом» — татарами, к-рые тогда же убили 42 епископа в Вел. Армении и по слухам собирались напасть на Венгрию и Куманию. По словам хрониста, посланные для проверки слухов доминиканцы вернулись с сообщением, что татары уже захватили Вел. Венгрию и готовятся к вторжению в рус. княжества (вероятно, имеется в виду 2-е путешествие венг. мон. Юлиана в 1237).

Биограф франц. кор. Людовика IX Жан Жуанвиль рассказывал, что «татары» обитали в пустынной области возле гор, где ожидали пришествия антихриста народы Гог и Магог, подчинявшиеся неск. царям, самым могущественным из к-рых был И. П. Объединившись по совету мудреца, «татары» восстали против И. П., убили его и захватили его страну (*Joinville*. 1859. P. 143–145). Тот же сюжет присутствует в «Истории татар» (*Historia Tartarorum*) Симона из Сен-Кантена: у него «татары» убивают «царя Давида», сына И. П.

Гильом де Рубрук сообщает о правившем найманами несторианском «короле Иоанне». После его смерти не осталось наследников; во главе с Чингисом монголы и татары восстали против брата «короля Иоанна» Унк-хана и победили его. Включив в свое повествование легенду об И. П., в целом верно передававшую

историю завоевания монголами найманов, Рубрук скептически отзывается о сведениях, к-рые сообщили «татары» об И. П.: «Несториане называли его королем Иоанном, говоря о нем вдесятеро больше, чем согласно было с истиной... из ничего они создают большие разговоры, поэтому они распространили и про Сартаха, будто он христианин; то же говорили они про Мангу-хана и про Кен-хана и потому только, что те оказывают христианам большее уважение, чем другим народам; и однако на самом деле они не христиане. Таким-то образом распространилась громкая слава и об упомянутом короле Иоанне; и я проехал по его пастбищам; никто не знал ничего о нем, кроме немногих несториан» (*Рубрук*. 1957. С. 115–116). Марко Поло после дидактического рассказа об И. П. и подчинившемся ему «Золотом Царе» также говорит о победе Чингисхана над И. П. («Книга» *Марко Поло*. 1955. Гл. 65–68, 108–109).

Не обнаружив «царства Иоанна Пресвитера» в Азии, в кон. XIII в. европейцы начинают искать его в Африке, где должна была находиться «Третья Индия» (или «Дальняя Индия»). В XII–XIII вв. из-за скудных сведений об африканском континенте европейцы имели весьма приблизительное представление о географическом расположении Нубии и Эфиопии. Самое раннее сообщение западноевроп. источников о христ. гос-вах в Нубии относится к 1172 г. (о войне христ. царя нубийцев с язычниками в «Хронике» Ришара из Пуату — *Ricardi Pictaviensis Chronica* // *MGH. SS.* Т. 16. P. 84). В «Хронике» Альбрика Труа-Фонтенского упоминается о нубийских христианах, земля которых велика и многие из них платят дань сарацинам, тогда как И. П. подчиняется множество др. христ. народов (*Chronica Albrici*. P. 935). В рассказе францисканца Бенедикта Поляка, спутника Плано Карпини в путешествии ко двору монг. хана в 1245–1247 гг., Эфиопией названа «Малая Индия», населенная чернокожими язычниками, тогда как И. П. правит «Великой Индией», крещенной ап. Фомой. Однако еще в 1217 г. магистр Титмар, посетивший Египет как паломник, упоминал о стране христ. народа «иссинийцев» (т. е. абиссинцев) (*Thietmar. Iter ad Terram Sanctam* // *Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum, saec.*





XII–XIII / Ed. S. de Sandoli. Jerusalem, 1983. Vol. 3. P. 288). В «Хронике» Оливера Схоластика, еп. Падерборнского, побывавшего в Египте во время 5-го крестового похода, относительно точно указано расположение Эфиопии (ниже «Леемании» (Йемена) и находящейся рядом Нубии — *Oliver von Paderborn*. 1894. P. 264). На Херфордской карте мира (1283) эфиопы определены как «христианнейший народ». В 1321–1324 гг. миссионер-доминиканец Иордан из Северака, посетивший Африку и Азию, в соч. «*Mirabilia descripta*» (Описания чудес) отождествил правителя Эфиопии с И. П., на что, вероятно, повлияла апокрифическая традиция, согласно которой один из новозаветных волхвов — Валтасар — считался чернокожим правителем Сабы.

К XIV–XV вв. относится установление дипломатических контактов между правителями Эфиопии и европ. гос-во. Ок. 1306–1310 гг. в Авиньон к папе Римскому *Клименту V* прибыло посольство от эфиопского царя Ведем Арада (1299–1314). Описание этого события, сделанное Дж. да Кариньяно, частично сохранилось в пересказе августинца Дж. Ф. Форести да Бергамо (1434–1520) в соч. «*Supplementum chronicarum*» (Добавление к хроникам, 1483; текст приведен в: *Beckingham*. 1989. P. 337–338). На *Констанцском Соборе* (1414–1418) безуспешно ожидали появления делегации от И. П. В 1427 г. при дворе кор. Арагона Альфонса V принимали посольство от «пресвитера Иоанна», каковым, вероятно, считали негуса Исхака (Габра Маскаля II, 1414–1429). В 1428 г. король Арагона отправил посла к эфиопскому царю, называя его «сыном царя Давида», «пресвитером Иоанном Индийским» и «царем царей Эфиопии». Ок. 1439–1441 гг. на *Ферраро-Флорентийском Соборе* присутствовала делегация во главе с диаком Петром от эфиоп. царя Зара Якоба (1434–1468), в 1450 г. этот царь направил посольство во главе с сицилийцем Пьетро Ромбуло к Римскому папе *Николаю V* и кор. Альфонсу V.

В XV в. Х. Колумб отправился в путешествие во многом из-за стремления обнаружить «Великую Индию», где, по легенде, правил И. П. Желание найти «царство Иоанна Пресвитера» побуждало португ. инфанта Энрике Мореплавателя (1394–1460) организовывать морские экс-

педиции. Проникнув в Эфиопию, португальцы действительно обнаружили там христ. гос-во, к-рое, однако, мало соответствовало картине сказочных богатств, представленной в легенде об И. П. В кон. XV в. португ. мореплатель Педру да Ковильян достиг Эфиопии и был благоклонно принят негусом Эскендером (Константином II; 1478–1494). Не получив разрешения покинуть Эфиопию, он оставался там до своей кончины (после 1526). В 1507 г. португ. флотоводец Триштан да Кунья прислал к нему пресв. Жоана Гомиша.

В 1514 г. в Лиссабоне принимали послов из Эфиопии во главе с Матфеем Армянином. В 1515 г. к эфиоп. негусу было отправлено ответное посольство, в состав к-рого вошел капеллан португ. кор. Мануэла I Франсишку Алвариш (ок. 1465 — ок. 1540). В 1517 г. послам не удалось высадиться в Эфиопии, а возглавлявший посольство Дуарте Галван скончался на о-ве Камаран. Второе посольство под рук. Родригу ди Лима прибыло в Массаву 9 апр. 1520 г. С 30 апр. по 19 окт. 1520 г. 17 португальцев совершили путешествие по Эфиопии, были приняты при дворе негуса Лебна Денгеля (Давида II; 1508–1540); там Алвариш встретил Педру да Ковильяна и неск. др. европейцев, выполнявших функции советников эфиоп. правителя. Алвариш провел в Эфиопии 6 лет и возвратился в Лиссабон в июле 1527 г. Его сопровождал эфиоп. посол Цага Сааб, который привез письма от негуса Лебна Денгеля к кор. Жоану III (1521–1557) и к папе Римскому. В 1533 г. Алвариш лично отвез папе Римскому *Клименту VII* послание эфиоп. негуса. Соч. Алвариша «*Verdadeira Informação das Terras do Preste João das Índias*» (Правдивая повесть о землях Пресвитера Иоанна Индийского), изданное в Лиссабоне в 1540 г., стало важным источником по истории Эфиопии в период до мусульм. вторжений XVI в.; в ней содержится 1-е в Европе описание Аксума и Лалибэлы. «Правдивая повесть...» была переведена на итал. (1550), испан. (1557) и нем. (1566) языки. Со 2-й пол. XVI в., когда из-за успешных завоеваний имама Ахмада ибн Ибрахима аль-Гази эфиоп. правители стали регулярно обращаться к португальцам за военной помощью, Эфиопия перестает восприниматься как «царство Иоанна Пресвитера».

В XV в. благодаря контактам с европейцами Эфиопия была правильно локализована на картах мира («*Egyptus Novelo*» флорентийца Пьетро дель Массайо (1454), «*Marromondo*» венецианца Фра Мауро (1460) и проч.). Несмотря на это в течение 2 веков нидерланд. и португ. картографы приводили детализированные карты «Абиссинии, или Империи Пресвитера Иоанна» (*Abissinorum sive Pretiosissimi Ioannis Imperium*), якобы расположенной в Вост. Африке, иногда добавляя к ним вымышленные гербы И. П. (Себастьян Мюнстер в «*Космографии*» (1544), Диего Омем в атласе 1558 г., Абрахам Ортелиус в 1570, Иодок Хондий в дополненном варианте атласа Герарда Меркатора (1606), Маттеус Мериан в 1610 и др.).

Образ И. П. был популярен в средневек. лит-ре, легенда о нем быстро слилась с легендой о *Граале*, во многом благодаря средневек. рыцарским романам. В «*Парцифале*» Вольфрама фон Эшенбаха И. П. назван сыном Фейрефица, «Иоанном-монахом», от которого пошли все христианские правители Востока (Средневековый роман и повесть. М., 1974. С. 576–577). История И. П. и его сына, «царя Давида», была включена *Иоанном Хильдесхаймским* в «*Историю трех царей*» (Легенда о трех святых царях. М., 1998. С. 111–113, 177–178). И. П. упоминается в произведениях А. фон Шарфенберга, Л. Ариосто, М. де Сервантеса, Ф. Рабле, У. Шекспира; в новейшее время сюжеты, связанные с И. П., используются в развлекательной литературе («*Пресвитер Иоанн*» Дж. Бьюкена (*Vichan J. Prester John*. N. Y., 1910), и писателями-фантастами Т. Уильямсом, К. Сташефом, в романе «*Баудолино*» медиевиста и семиотика У. Эко (*Eco U. Baudolino*. Mil., 2000) и др.). Ист.: *Otonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus*. VII 33 // MGH. Script. Rer. Germ. T. 45. P. 363–367; Послание пресвитера Иоанна / Пер.: Н. Горелов // Послания из вымышленного царства. М., 2004. С. 15–48; *Joinville J., de. Mémoires ou Histoire et chronique du très-chrétien roi S. Louis* / Ed. F. Michel. P., 1859 (рус. пер.: *Жуанвиль Ж., де.* Книга благочестивых речений и добрых деяний нашего св. кор. Людовика / Подгот.: Г. Ф. Цыбулько, Ю. П. Малинин, А. Ю. Карачинский. СПб., 2007); *Jacques de Vitry. Lettres* / Ed. R. B. C. Huygens // *Serta mediaevalia: Tractatus et epistulae*. Turnhout, 2000. P. 624–649. (CCCM; 171); *Relatio fratris Benedicti Poloni* // *Wyngaert A., van den. Sinica Franciscana*. Quaracchi, 1929. Vol. 1: *Itinera et relationes Fratrum Minorum saec. XIII et XIV*. P. 135–143; *Chronica Albrici monachi Trium fontium* /







Ed. P. Scheffer-Boichorst // MGH. SS. T. 23. P. 848–849, 911–912, 935; Annals of Dunstable // Annales monastici. L., 1866, 1972. T. 3. P. 66–67; *Oliver von Paderborn*. Historia Damiatina // *Idem*. Die Schriften des Kölner Domscholasters, späteren Bischofs von Paderborn u. Kardinal-Bischofs v. S. Sabina / Hrsg. H. Hoogeweg. Tüb., 1894. S. 258–259, 264, 273–274; *Jordanus Catalani*. Mirabilia Descripta: Les merveilles de l'Asie / Ed. H. Cordier, P., 1925; *Simon de Saint-Quentin*. Histoire des Tartares / Ed. J. Richard. P., 1965; *Alvares Fr.* Verdadeira informação das terras do Preste João das Indias. Lisboa, 1943; *idem*. The Prester John of the Indies / Ed. C. F. Beckingham, G. W. B. Huntingford. Camb., 1961. 2 vol.; «Книга» *Марко Поло*. М., 1955; *Плану Картици Дж., дель*. История Монгалов. *Рубрук Г., де*. Путешествие в Восточные страны. М., 1957; *Тафур П.* Странствия и путешествия / Пер. и предисл.: Л. К. Масиель Санчес. М., 2006. С. 94, 96, 99, 100, 102, 103, 107, 109, 110. Лит.: *Zarncke F. R. Th.* Der Priester Johannes // ASGW. 1879. Bd. 7. S. 827–1030; 1883. Bd. 8. S. 1–186; *Thordike L. A.* History of Magic and Experimental Science. N. Y., 1929<sup>2</sup>. Vol. 2. P. 236–245; *Sanceau E.* The Land of Prester John. N. Y., 1944; *Brown L. A.* The Story of Maps. Boston, 1949. P. 98–99; *Pelliot P.* Mélanges sur l'histoire des Croisades. P., 1951; *Nowell Ch. E.* The Historical Prester John // Speculum. Camb. (Mass.), 1953. Vol. 28. P. 435–445; *Richard J.* L'Extrême Orient légendaire au moyen âge // Annales d'Ethiopie. P., 1957. Vol. 2. P. 225–244; *Beckingham C. F.* Notes on an Unpublished Manuscript of Francisco Alvares // Annales d'Ethiopie. 1961. Vol. 4. P. 139–154; *idem*. The Achievements of Prester John. L., 1966; *idem*. An Ethiopian Embassy to Europe: c. 1310 // JSS. 1989. Vol. 34. P. 337–346; *Wright J. K.* The Geographical Lore of the Time of the Crusades. N. Y., 1965; *Wion F.* Le Royaume inconnu: Étude historique: Du royaume du Prêtre Jean à l'empire de l'Agartha. P., 1966; *Carreira J. N.* Do Preste João às ruínas da Babilónia: Viajantes Portugueses na rota das civilizações orientais. Lisboa, 1980; *Ullendorff E., Beckingham C. F.* The Hebrew Letters of Prester John. Oxf., 1982; *Brincken A.-D., von den.* Presbyter Iohannes, Dominus dominantium: Ein Wunsch-Weltbild des 12. Jh. // Ornamenta Ecclesiae: Kunst u. Künstler der Romanik Köln, 1985. Bd. 1. S. 83–97; *Knefelkamp U.* Die Suche nach dem Reich des Priesterkönigs Johannes. Gelsenkirchen, 1986; *idem*. Der Priesterkönig Johannes und sein Reich: Legende oder Realität? // J. of Mediaeval History. 1988. Vol. 14. P. 337–355; *Delumeau J.* Une histoire de Paradis. P., 1992. T. 1: Le Jardin des délices. P. 99–127; *Bar-Ilan M.* Prester John: Fiction and History // History of European Ideas. 1995. Vol. 20. N 1/3. P. 291–298; Prester John, the Mongols, and the Ten Lost Tribes / Ed. C. F. Beckingham, B. Hamilton. Aldershot, 1996; *Baum W.* Die Verwandlungen des Mythos vom Reich des Priesterkönigs Johannes. Klagenfurt, 1999; *Donzel E., van.* Were there Ethiopians in Jerusalem at the Time of Saladin's Conquest in 1187? // East and West in the Crusader States: Context, Contacts, Confrontations / Ed. K. Gigaar, H. Teule. Louvain, 1999. Vol. 2. P. 125–130. (OLA; 92); *Aubert R. Jean* (prêtre) // DHGE. 2000. T. 27. Col. 475–478; *Hamilton B.* The Lands of Prester John: Western Knowledge of Asia and Africa at the Time of the Crusades // Haskins Society J. 2004. Vol. 15. P. 127–141; *Chimeno del Campo A. B.* El preste Juan: Mito y leyenda en la literatura infantil y juvenil contemporánea. Fr./M., 2009.

**На Руси** «Сказание об Индийском царстве», старослав. вариант послания И. П. визант. имп. Мануилу Комнину, переведенный с греч. или лат. версии (2-я пол. XII в.), получило распространение в XIII–XIV вв. Отрывок 1-й рус. редакции «Сказания...» сохранился в составе «Сербской Александрии». В 2 списках 2-й пол. XV в. представлена 2-я редакция (РНБ. Кир.-Бел. № 11–1088. Л. 198–204; РГБ. Вол. № 309 (667). Л. 1–7). Во всех списках «Сказания...» (кроме Кирилло-Белозерского) текст письма И. П. обрамлен прологом и заключением. И. П. — «царь и поп Иван» — назван в нем «поборником по православной вере Христовой». В «Сказании...» присутствует описание ряда фантастических существ, очевидно, взятых из «Физиолога» (СРГ, N 3766). В XIII–XIV вв. актуальность «Сказания...» для жителей Вост. Европы, как и в более раннем западноевроп. его варианте, могла обуславливаться потребностью в идеале могущественного правосл. государя, способного дать отпор мусульманам. В XIV в. присутствующий в «Сказании...» образ царя-священника был в сатирическом ключе использован в «Повести о Митяе» для насмешки над незаконным наместником митрополитичьего престола *Митяем (Михаилом)*. Существует также оспариваемое рядом исследователей мнение, что под влиянием «Сказания...» была написана былина о Дюке Степановиче.

Л. Н. Гумилёв использовал упоминание в слав. «Сказании...» пустыни («песчаного озера») и горных отрогов как признаков царства И. П. для подтверждения своей гипотезы о расположении гос-ва царя-священника в Уйгурии, что, однако, представляется трудно доказуемым, поскольку рассказ о песчаном море присутствует и в лат. версии (*Гумилёв*. 2004. Гл. 6: Иоанново царство). Ист.: *Баталин Н. И.* Сказание об Индейском царстве // Филол. зап. Воронеж, 1874. Вып. 3/4. С. 1–41; Вып. 5. С. 41–56; Вып. 6. С. 57–79; 1875. Вып. 3. С. 80–98; Вып. 5. С. 99–137; То же. Воронеж, 1876; *Веселовский А. Н.* Южнорусские былины. СПб., 1881. Т. 1/2. С. 173–154; *Истрин В. М.* Сказание о Индейском царстве // Древности: Тр. слав. комис. МАО. М., 1895. Т. 1. С. 1–75; То же. М., 1893; *Сперанский М. Н.* Сказание об Индейском царстве // Изв. по рус. языку и словесности. 1930. Т. 3. Кн. 2. С. 369–464; Сказание об Индейском царстве / Подгот. текста, пер. и примеч.: Г. М. Прохоров // «Изборник»: Сб. произведений лит-ры Др. Руси. М., 1969. С. 362–369, 746; То же // ПЛДР: XIII в. 1981. С. 466–473.

Лит.: *Полевой Н.* Предания в России о царь-священнике Иоанне // Моск. телеграф. М., 1825. № 10. С. 96–105; *Миллер О. Ф.* Илья Муромец и богатырство Киевское. СПб., 1869. С. 587–616; *Жданов И. Н.* К литературной истории рус. былевой поэзии. К., 1881. С. 238–239; *Соболевский А. И.* К истории заимствованных слов и переводных повестей // ИОРЯС. 1905. Т. 10. Кн. 2. С. 140–145; *Перетц В. Н.* Украинский список «Сказаний про Индийське царство» // ЗНТШ. 1912. Кн. 9. С. 1–8; *Лященко А.* Былина о Дюке Степановиче // ИОРЯС. 1925. Т. 30. С. 60–76; *Сперанский М. Н.* Индия в старой русской письменности // С. Ф. Ольденбургу: Сб. ст. к 50-летию научно-обществ. деятельности: 1882–1932. Л., 1934. С. 463–469; *Гумилёв Л. Н.* Поиски вымышленного царства. М., 2004.

**Ф. М. Панфилов**

**ИОАНН ПРОЗОРЛИВЫЙ**, прп. Египетский (пам. 27 марта) — см. *Иоанн Ликопольский*, прп.

**ИОАНН ПРОРОК (ПРОЗОРЛИВЕЦ)** [Иоанн Газский], прп. (пам. 6 февр.) — см. в ст. *Варсонофий Великий*, прп.

**ИОАНН ПСИХАИТ** [греч. Ἰωάννης ὁ Ψυχῆαιτης] (2-я пол. VIII — нач. IX в.), прп., исп. (пам. 26 мая; пам. греч. 7 мая). Основным источником сведений об И. П. является анонимное Житие (ВНГ, N 896), составленное монахом, современником святого. Оно сохранилось в 2 рукописях, одна из к-рых датируется IX в. Издание было осуществлено П. ван ден Венном в 1902 г.

Согласно Житию, родиной святого была небольшая деревня в феме Вукелларии на севере М. Азии. Его отца звали Лев, он был иереем, при этом зарабатывал на жизнь строительством церквей и часовен. Впосл. семья поселилась в одной из деревень Никомидийской епархии. Кроме И. П. в семье были сыновья Феодор и Филипп и дочь Евфросиния. Отец воспитывал детей в любви к Богу, занимался их обучением, преподавал им Свящ. Писание.

Когда дети выросли, он заговорил с ними о браке, но они предпочли вместе с родителями вести монашескую жизнь. Некий муж Антоний из лавры прп. Антония Великого научил их правилам монашеской жизни. Отец семейства вскоре понял, что женщинам тяжело вести такой же образ жизни, как и мужчинам, и тогда он отправил их в некий монастырь, а сам вместе с 3 сыновьями направился в К-поль. Они пришли в мон-рь Пресв. Богородицы в Пиги (см. ст. «Живоносный Источник»



иконы *Божией Матери монастырь*) и были встречены настоятелем по имени Георгий, приняли постриг и подвизались в этом мон-ре. Вскоре отец И. П. и младший брат Филипп отошли ко Господу; И. П. был рукоположен св. *Тарасием*, патриархом К-польским, во диакона, а Феодор — во иерея. И. П. всегда отличался кротостью, приветливостью с братией, обладал даром смирения и красноречия. Видя достоинства И. П., игумен назначил его экономом монастыря, а затем рукоположил во пресвитера.

Через нек-рое время некий патрикий Михаил оставил мирскую жизнь, стал монахом и все свое состояние потратил на строительство мон-ря (Пресв. Богородицы «тон Психа». Информация об этом монастыре содержится только в Житии И. П., по косвенным сведениям можно судить о его местоположении: он находился за городскими стенами, на европейском берегу Босфора. См.: *Janin. Églises et monastères*. P. 242–243). Он обратился к правившей тогда св. имп. *Ирине* (797–802) с просьбой прислать в его мон-рь И. П. и его брата Феодора. Феодор был поставлен игуменом монастыря, а И. П. — экономом, так же как и в монастыре в Пиги. Однажды И. П., отправившийся в путь по делам монастыря, был чудесным образом спасен от гибели.

Когда Феодора поставили епископом, управление мон-рем принял на себя И. П., к-рый и до этого много заботился о мон-ре и разумно управлял им. Став игуменом, И. П. первым делом занялся восстановлением построек обители, разрушенных из-за нашествия варваров (речь идет об осаде К-поля болгарским ханом Крумом в 813).

Когда начались гонения на иконопочитателей при имп. *Льве V Армянине* (813–820), И. П. отказался от общения с иконоборческим патриархом Феодотом и призывал братию сохранять твердость в вере; кто-то из его мон-ря донес на него, И. П. был арестован епархом и предстал перед судом. Его стойкости не сломали ни уговоры, ни пытки (избиение кнутом). Тогда его заключили в темницу, а затем отправили в ссылку. Через некоторое время он снова предстал перед судом, на этот раз самого имп. Льва. Однако вновь он остался непоколебим в вере, за что разгневанный император приказал со-

держат его в еще более тяжелых условиях, чем прежде, и лишить его пищи и питья. Вскоре святой вновь был отправлен в ссылку, где и провел неск. лет до тех пор, пока не умер имп. Лев V (дек. 820). После освобождения он отправился в Херсонес и обосновался там вместе с др. монахами (упоминание этого города дает нам сведения о месте последней ссылки И. П. — Крыме). Вскоре после этого он сподобился за свои подвиги особой милости от Господа: однажды во время совместной молитвы с братьями из его уст вышел огонь и поднялся в небо; после этого И. П. получил дар исцеления и изгнания нечистых духов. К И. П. стали приходить люди из всех близлежащих областей. Но он захотел вернуться в К-поль, чтобы избежать суеты от большого стечения людей. Призвав своего ученика Парфения, он отправился в путь. Людям же обещал вернуться, чтобы они пропустили его и позволили уйти. Большая толпа вышла из города провожать святого. И. П. и Парфений прибыли в столицу, где И. П. поклонился всем святыням, а затем направился в свой мон-рь. Вскоре после возвращения он сильно заболел и предсказал ученику точный день своей кончины. Он призвал всю братию монастыря и наставлял их, пока не предал дух в руки Господа. Сразу же над его телом стали совершаться чудеса исцеления. Вероятнее всего, кончина святого наступила во время правления имп. *Михаила II Травла*, т. е. ок. 820–829 гг.

Авторы Просопографического словаря средневизант. периода говорят о неточности датировок в тексте Жития. Так, ставится под сомнение указание на правление св. имп. Ирины во время основания мон-ря Пресв. Богородицы «тон Психа»: в этом месте Жития говорится о неких «правителях» в муж. роде (τοὺς κρατοῦντας τῶν σκῆπτρων), и только затем упоминается св. имп. Ирина. Т. о., имя императрицы может быть более поздней вставкой, а события происходили во время правления др. императора; или же можно говорить о том периоде, когда св. имп. Ирина являлась соправительницей своего сына *Константина VI*, т. е. о 780–797 гг.

Житие святого также является ценнейшим источником информации об образовании в Византии в нач. IX в., что неоднократно отмечалось разными учеными (см.: *Dvorák F.* Les lé-

gendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance. Prague, 1933. P. 29–31; *Miller D. A.* Imperial Constantinople. N. Y., 1969. P. 101).

В Синаксаре К-польской ц. содержится заметка об И. П. под 24 мая. Отдельные рукописи также указывают день его памяти 23, 25, 26, 28 и 30 мая. В греч. Минее (Венеция, 1895) память святого значится под 7 мая; эта дата отмечается Элладской Православной Церковью как день памяти святого.

Ист.: ВHG, N 896; SynCP. Col. 703–704, 706–710, 713–714; *Νικόδημος. Συναξαριστής*. Т. 5. Σ. 48; La vie grecque de s. Jean le Psichaïte / Éd. P. van den Ven // Le Muséon. N. S. 3 Louvain, 1902. Vol. 21. P. 103–125; ЖСв. Май. С. 720.

Лит.: PMBZ, N 3053; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 135, 154–157, 160; Т. 3. С. 197–198; *Da Costa-Louillet G.* Saints de Constantinople aux VIII<sup>e</sup>, IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles // Byz. 1954. Vol. 24. P. 256–263; *Beck.* Kirche und theol. Literatur. S. 512; *Janin R.* Giovanni lo Psicaïta // BiblSS. Vol. 6. Col. 872–873; *Stiernon D.* Jean le Psichaïte // DHGE. Т. 27. Col. 479–481; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 236.

Т. А. Артюхова

**Гимнография.** В важных памятниках *Студийского устава* — Студийско-Алексиевском 1034 г., Евергетидском 2-й пол. XI в. и Мессинском 1131 г. Типиконах — И. П. не упоминается, хотя в рукописных слав. Минеях студийской традиции (напр., ГИМ. Син. № 166, XII в.; см.: *Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 3. Ч. 2. С. 64) 23 мая встречается последование И. П., включающее минимальный набор песнопений: канон, цикл стихир, седален. В одной из ранних редакций *Иерусалимского устава*, сохранившейся в рукописи Sinait. gr. 1094, XII–XIII вв. (см.: *Lossky.* Typicon. P. 216), память И. отмечается 27 мая (совершается служба с пением на утрене «*Аллилуия*»), однако в более поздних редакциях, включая современные богослужебные книги, последование И. П. отсутствует. По рукописям известны песнопения в честь И. П.: канон, составленный гимнографом Феофаном, с акростихом Ἰωάννην τὸν θεῖον ὑμῶ πρόφρονος (Иоанна божественного воспою всей душой) плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: Ἰσχυόμεν τῷ κυρίῳ (По-имъ гдѣви); нач.: Ἰσχυός σου τὸν βίον πάτερ Ἰωάννη δι' ἀσκήσεως (Исправни житие свое поане пощеннемъ) со 2-й песнью (АНГ. Т. 9. P. 270–279; см. также: *Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 3. Ч. 2. С. 64); седален (АНГ. Т. 9. P. 273).





**ИОАНН РАВЕННСКИЙ** [лат. Iohannes Ravennas; хорват. Ivan Ravenjanin] (VII в.?), 1-й еп. (архиеп.) г. Сплит (совр. Хорватия), восстановил церковную организацию в обл. Далмация. Основным источником сведений об И. Р. является «История архиепископов Салоны и Сплита» *Фомы Сплитского* (XIII в.). Согласно сведениям *Фомы Сплитского*, после разорения варварами Салоны (ныне Солин, Хорватия), главного города Далмации, жители бежали на острова и поселились в бывш. дворце имп. *Диоклетиана*, на основе к-рого в посл. возник г. Сплит. Церковная организация в Далмации была полностью разрушена варварскими нашествиями, епископская преемственность прервалась, поэтому Римский папа (имя не названо) послал легата *Иоанна*, уроженца Равенны, чтобы «просвещать христиан спасительными наставлениями». Папский легат, убедивший жителей Сплита восстановить в городе древнюю Салонскую кафедру, был избран архиепископом. После рукоположения в Риме он вернулся в Сплит, получив от папы все привилегии, к-рые имела митрополия Салоны. По свидетельству *Фомы Сплитского*, архиепископ восстанавливал храмы, рукополагал епископов и пресвитеров, проповедовал среди славян. Правитель Сплита Север передал И. Р. в качестве резиденции собственное жилище с угловой башней дворца. И. Р. очистил от идолов мавзолеей имп. *Диоклетиана* и обратил его в кафедральный собор Богоматери. После этого он убедил горожан перенести из заброшенной Салоны мощи св. *Домния*, почитавшегося как основатель Салонской кафедры. Опасаясь нападения славян, горожане доставили в Сплит первый найденный в руинах базилики саркофаг, однако из надписи на нем выяснилось, что в саркофаге покоились мощи мч. Анастасия. На следующий день жители Сплита вернулись в Салону и обрели саркофаг с мощами св. *Домния*, к-рый поместили в соборе.

Согласно *Константину VII Багрянородному* (X в.), Салона была разрушена аvaraми в годы правления имп. *Ираклия* (610–641). Ф. Булич полагал, что это произошло в 614 г. (*Bulić F. Sull'anno della distruzione di Salona // Bull. di archeologia e storia dalmata. Spalato, 1906. Vol. 29. P. 268–304*), совр. исследователи на основа-

нии археологических данных датируют падение Салоны 30-ми гг. VII в. (*Marović I. O godini razorenja Salone // Vjesnik za arheologiju i povijest dalmatinsku. 2006. T. 99. Sv. 1. S. 253–273*). Константин сообщал, что для изгнания авар *Ираклий* заключил договор с хорватами, передав им разоренные территории. Император велел прислать из Рима (βασιλεὺς Ἰράκλειος ἀποστείλας καὶ ἀπὸ Ῥώμης ἀγαγὼν) пресвитеров, чтобы крестить хорват. кн. *Поргу* (вероятно, имеется в виду кн. *Борна* († 821)) и его приближенных. Из этих пресвитеров были избраны архиепископ и епископ, к-рым поручалось церковное окормление хорватов. Далее Константин сообщает, что хорваты поклялись Римскому папе никогда не вести завоевательных войн. В ответ папа благословил их и обещал, что ап. *Петр* будет защищать их страну (*Const. Porphy. De adm. imp. 31*). Исследователи отмечали, что *Фома Сплитский* и *Константин Багрянородный* скорее всего писали об одном и том же событии — восстановлении И. Р. Салонской кафедры и его миссии к хорватам.

Сообщение *Фомы* о преемственности между Салоной и Сплитом находит подтверждение у *Константина Багрянородного*, к-рый упоминает о находившихся в Сплите мощах святых *Домния* и *Анастасия* (*Const. Porphy. De adm. imp. 29*), и не вызывает сомнений у исследователей. Однако в повествовании об И. Р. *Фома* подчеркивает, что к Сплитской кафедре перешли все права митрополии Салоны. Это засвидетельствовано только в актах Сплитского Собора 925 г., на котором архиепископ Сплитский был признан примасом Далмации (*Documenta historiae Croatiae. 1877. P. 187–194*). В более ранних документах (напр., в послании Римского папы *Николая I* (858–867) — *Ibid. P. 185*) упоминается лишь епископ Салоны. Возможно, в период визант. господства в Далмации (VIII–IX вв.) правами митрополита обладал епископ г. *Задар*, где находилась резиденция визант. наместника. Напр., в сказании о перенесении в *Задар* мощей св. *Анастасий* (нач. IX в.) упоминается *Задарский архиепископ* (archipresul) св. *Донат* (*Ibid. P. 306–310*). Т. о. *Фома* был заинтересован в том, чтобы доказать наличие прав митрополии у Сплитской кафедры уже в VII в., когда еп-ство было восстановлено.

О перенесении И. Р. в Сплит мощей святых *Домния* и *Анастасия* сообщается в ряде других источников, самый ранний из которых — *Мученичество Домния*, составленное в XI в. *Адамом Парижским* (BHL, N 2268). Сказания о перенесении мощей *Домния* (BHL, N 2271–2272) не датированы. И. Р. упоминается в средневек. перечнях архиепископов Сплита, напр. в «Памяти архиепископов Салонской и Сплитской Церкви» (XV в.), где сообщается о сооружении им ц. св. *Михаила* у моря и «серебряного храма» (вероятно, ковчега для Св. *Даров*), а также о его захоронении в ц. св. *Матфея* (*Documenta historiae Croatiae. 1877. P. 290*).

Мн. исследователи указывали на сомнительную достоверность сведений *Фомы*. Если И. Р. жил в VII в., то его деятельность не могла быть связана с Крещением хорватов, т. к. христианство среди хорватов распространилось лишь в IX в. (*Vlasto. 1970. P. 191–193*). Из-за недостатка сведений *Фоме* не удалось составить полный перечень Сплитских архиепископов — преемников И. Р. Он называет лишь *Иустина* (занимал кафедру в 840, из др. источников неизвестен), *Марина* († до 886) и *Иоанна II*, к-рый участвовал в Соборе 925 г. На изменение датировки деятельности И. Р. могло повлиять стремление историка подчеркнуть преемственность между Салонской и Сплитской кафедрами.

В XVII в. традиц. хронологию деятельности И. Р. подвергли сомнению *болландисты*, датировав восстановление Сплитской кафедры VIII в. (*ActaSS. Apr. T. 2. P. 9*). Д. *Фарлати* попытался истолковать сведения *Фомы* в соответствии со сплитской церковной традицией. Он предположил, что поставление И. Р. было связано с деятельностью аббата *Мартина*, посланного в Далмацию Римским папой *Иоанном IV* (640–642) для выкупа пленных и перенесения в Рим мощей местных святых, в т. ч. св. *Домния* из Салоны (LP. Vol. 1. P. 330). Отождествив аббата *Мартина* с Римским папой св. *Мартином I* (649–655), *Фарлати* предположил, что папа, зная о бедственном положении жителей Далмации, направил к ним И. Р., рукоположение которого состоялось в 650 г. Для того чтобы связать эту датировку с сообщением *Константина Багрянородного* о Крещении хорватов по инициативе имп. *Ираклия*, исследователь





предположил, что Константин имел в виду не Ираклия, а *Константа II* (Константина Ираклия) (641–668) или *Константина IV* Погоната (668–685), к-рый также именовался Ираклием. С деятельностью И. Р. Фарлати связывал и основание особой епископской кафедры для хорватов, хотя титул «епископ хорватов» (episcopus Chroatorum) известен лишь в IX в., когда его носил епископ г. Нин. Исследователь предположил, что И. Р. также совершил Крещение сербов и, подобно папе Мартину I, боролся с монофелитской ересью. По мнению Фарлати, архиепископ скончался в 680 г. и был похоронен в капелле св. Матфея при кафедральном соборе. Вслед за далматинскими историками XVI–XVII вв. (напр., И. Лучичем (Луцием)) исследователь отождествил с гробницей И. Р. раннесредневек. саркофаг из капеллы св. Матфея, на к-ром сохранилась надпись: «Здесь поживает слабый и негодный грешник архиепископ Иоанн» (Hic requiescet frageliscus et inutelis Iohannis peccator harchiepiscopus). В 1700 г. по указанию архиеп. Стефано Косми саркофаг был открыт, в нем обнаружены нетленные (incorrupta) останки в архиепископском облачении, в митре и с паллием.

В нач. XX в. Л. Дюшен счел легенду об И. Р. недостоверной и обратил внимание на то, что папа Римский *Иоанн X*, по благословению к-рого состоялся Сплитский Собор 925 г., до избрания на Папский престол был архиепископом Равенны. По мнению исследователя, причиной появления образа И. Р. у средневек. историков стало наличие в источниках скудных сведений о некоем Иоанне из Равенны (в действительности — о папе Иоанне X), к-рый утвердил перечень прав Сплитской митрополии (*Duchesne*. 1904. P. 106). Булич и Й. Бервальди отвергли гипотезу Дюшена, однако сочли традиц. датировку деятельности И. Р. ошибочной. По их мнению, церковная иерархия в Далмации, ликвидированная из-за нашествий варваров в 1-й пол. VII в., была восстановлена лишь при визант. имп. *Льве III Исавре* (717–741), к-рый включил Иллирик в юрисдикцию К-польского Патриархата. Указав на отсутствие сведений о Сплитской кафедре до IX в., Булич и Бервальди датировали деятельность И. Р. кон. VIII — нач. IX в. Исследователи попытались доказать, что саркофаг из сплитского собора был создан не

ранее VIII в. и предположили, что в нем захоронен архиеп. Иоанн II (1-я пол. X в.). Некоторые исследователи (Л. Караман, Ф. Шишич, Н. Клаич) разделяли мнение Булича и Бервальди о том, что И. Р. жил в кон. VIII в. (в качестве инициаторов его деятельности рассматривались Римский папа *Адриан I* (772–795) или имп. Карл Великий), другие (С. К. Сакач, Д. Мандич) полагали, что хронология Фомы Сплитского является верной. В 70-х гг. XX в. С. Гуньяча, суммировав гипотезы исследователей, предложил разделить 3 научные проблемы: датировку деятельности И. Р. в Сплите, Крещение хорватов и датировку саркофага и др. памятников раннесредневек. искусства из Сплита и его окрестностей, к-рые связывались с И. Р. Приняв выводы Б. Графенауэра и Л. Хауптманна о том, что Константин Багрянородный смешал разновременные события, Гуньяча датировал восстановление церковной иерархии в Далмации 1-й пол. VII в., а Крещение хорватов — нач. IX в. Исследователь доказал достоверность сведений Фомы о прибытии в Сплит салонских беженцев при имп. Ираклии и предположил, что И. Р. был послан в Далмацию папой Иоанном IV в результате миссии аббата Мартина. Вероятно, инициатива восстановления церковной жизни в Далмации принадлежала имп. Ираклию. Саркофаг и др. архитектурные фрагменты из Сплита Гуньяча предложил датировать VII–VIII вв., не связывая их с деятельностью И. Р.

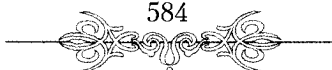
Совр. исследователи в целом согласны с выводами Гуньячи. И. Басич рассматривает деятельность И. Р. в контексте истории Равеннского Экзархата, отмечая влияние Равенны на Сплитскую кафедру в эпоху ранне-средневековья. Обнаружение перечня участников VII Вселенского Собора 787 г. с упоминанием о Салонском (т. е. Сплитском) еп. Иоанне (см.: *Басич*. 2005), сведения о к-ром отсутствуют в др. источниках, способствовало опровержению аргументации Булича и Бервальди о восстановлении Сплитской кафедры на рубеже VIII и IX вв. По мнению исследователей, именно этому епископу, а не И. Р., как считалось ранее, принадлежит саркофаг (*Катиčić*. 1987). Другие исследователи в отличие от Гуньячи полностью принимают сообщения Фомы и Константина Багрянородного, указывая на то,

что христианизация хорватов, завершившаяся в IX в., могла начаться в VII в. (*Ivandija*. 1968; *Škunca*. 2006. S. 196–197).

Ист.: *Thomae archidiaconi Spalatensis Historia Salonitanorum atque Spalatinorum pontificum* / Ed. D. Karbić et al. Bdptst.; N. Y., 2006. P. 52–57 (рус. пер.: *Фома Сплитский*. История архиепископов Салоны и Сплита / Вступ. ст., пер., коммент.: О. А. Акимова. М., 1997. С. 41–43); *Documenta historiae Chroaticae periodum antiquam illustrantia* / Ed. F. Rački. Zagrabiae, 1877. P. 285–292.

Лит.: *Farlati D. Illyricum Sacrum*. Venezia, 1765. T. 3; *Ecclesia Spalatensis olim Salonitana*. P. 19–44; *Delehaye H. L'hagiographie de Salone d'après les dernières découvertes archéologiques* // *AnBoll*. 1904. T. 23. P. 11–14; *Duchesne L. Le provincial romain au XII<sup>e</sup> siècle* // *Mélanges d'archéologie et d'histoire*. R., 1904. T. 24. P. 104–106; *Bulić Fr., Bervaldi J. Kronotaksa solinskih biskupa uz dodatka: Kronotaksa spljetskih nadbiskupa: (Od zorenja Solina do polovice XI. v.)*. Zagreb, 1913. P. 116–131; *Šegvić Ch. Chronologie des évêques de Salone suivi de la chronologie des archevêques de Spalato* // *AnBoll*. 1914. Vol. 33. P. 270; *Hauptmann Lj. Dolazak Hrvata* // *Zbornik kralja Tomislava*. Zagreb, 1925. S. 88–120; *Karaman Jb. Саркофаг Ивана Равеньянина у Сплиту и раносредневековна плетерна орнаментика у Далмацији* // *Старинар*. Сер. 3. Београд, 1925. Књ. 3. С. 1–59; *idem (Karaman Lj.)*. O počecima srednjevjekovnog Splita do g. 800 // *Vjesnik Hrvatskoga arheološkoga društva*. N. S. Zagreb, 1940. Knj. 18/21. S. 419–436; *idem*. O spomenicima VII i VIII stoljeća u Dalmaciji i o pokrštenju Hrvata // *Ibid*. 1942. Knj. 22/23. S. 73–113; *Sakač S. K. Apostol Hrvata Ivan Ravenjanin, prvi nadbiskup splitski (g. 640–?)* // *Život*. Zagreb, 1938. Knj. 19. S. 401–421; *Grafenauer B.* Prilog koselici izvještaja Konstantina Porfirigeneta o doseljenju Hrvata // *Historijski zbornik*. Zagreb, 1952. God. 5. Sv. 1/2. S. 1–56; *Mandić D.* Rasprave i prilozii iz stare hrvatske povijesti. R., 1963; *idem*. Papa Ivan IV. Solinjanin i pokrštenje Hrvata // *Croatica Christiana periodica*. Zagreb, 1992. Knj. 16. S. 1–22; *Klaić N.* Ivan Ravenjanin i osnutak splitske metropolije // *Vjesnik za arheologiju i historiju dalmatinsku*. Split, 1963/1965. Sv. 65/67. S. 209–249; *eadem*. Još o splitskim sarkofazima X. i XI. stoljeća // *Ibid*. 1986. Sv. 79. S. 265–277; *Ivandija A.* Pokrštenje Hrvata prema najnovijim znanstvenim rezultatima: Prilikaz pitanja // *Bogoslovska smotra*. Zagreb, 1968. Sv. 37. S. 440–444; *Vlasto A. P.* The Entry of the Slavs into Christendom: An Introduction to the Medieval History of the Slavs. Camb., 1970. P. 187–191; *Gunjača S.* Dva arheološka objekta u pogrešnoj primjeni na historijsku problematiku — sarkofag nadbiskupa Ivana i luk crkvene pregrade iz Kaštel-Sućurca // *Idem*. Ispravci i dopune starijoj hrvatskoj historiji. Zagreb, 1973. Knj. 1. S. 271–319; *idem*. Obnavljanje života u Dalmaciji poslije pada Salone // *Ibid*. Knj. 2. S. 33–74; *idem*. O salonitansko-splitskoj crkvi i Hrvatima do prevlasti splitske metropolije g. 928. // *Ibid*. S. 75–252; *Katičić R.* Vetustiores ecclesiae Spalatensis memoriae // *Starohrvatska prosvjeta*. Ser. 3. Split, 1987. Sv. 17. S. 17–51; *Basić I.* Venerabilis presul Iohannes: Historijski Ivan Ravenjanin i začetci crkvene organizacije u Splitu u VII. stoljeću // *Povijesni prilozii*. Zagreb, 2005. Sv. 29. S. 7–28; *Škunca S. J.* Papa Ivan IV. Zadranin i misija opata Martina 641. godine // *Radovi Zavoda za povijesne znanosti HAZU u Zadru*. Zadar, 2006. Sv. 48. S. 187–198.

А. А. Королёв





**ИОАНН РАЙФСКИЙ** [греч. Ἰωάννης ὁ τῆς Ῥαϊθοῦ] († VII в.), прп., игум. Райфского мон-ря (пам. в субботу сырную и в среду Светлой седмицы в Соборе Синайских святых). Из сб. *Aprophthegmata Patritum* известно, что И. Р. был родом из обл. Киликия в М. Азии, в «Луге духовном» Иоанна Мосха упоминается, что он прожил в Райфе (ныне Эт-Тур) 76 лет. В изречениях, включенных в состав обоих сборников, И. Р. призывал удаляться от плотских вожделений и подражать в строгости и безмолвии монахам-предшественникам, чтобы место подвижников, очищенное ими от бесов, не стало местом торговцев (PG. 65. Col. 233; PG. 87. Col. 2980). Кроме того, в «Луге духовном» говорится, что И. Р. застал в Райфе старцев, которые питались только травой и финидами (PG. 87. Col. 2980), и приводит историю, рассказанная ему монахом из *Келлий*, когда И. Р. жил в мон-ре Энатон (Девятый) близ Александрии (PG. 87. Col. 3047). Однажды в Келлии пришел инок с просьбой разрешить ему поселиться в том месте, где раньше жил приверженец оригенизма *Евагрий*. Ему ответили, что враг рода человеческого, введший в заблуждение Евагрия, не позволяет никому находиться там, но инок продолжал настаивать на своем. Спустя 2 недели после переселения в эту келлию он повесился. В рукописи Sinait. gr. 451 эту историю рассказывает сам И. Р. (Τὸ Γεροντικὸν τοῦ Σινᾶ. Σ. 140–141).

Считается, что И. Р. является современником прп. *Иоанна Лествичника* († 649) и адресатом «Лествицы» (см. подробнее в ст. *Иоанн Лествичник*).

Ист.: PG. 65. Col. 233 [Aprophthegmata Patritum, алф. собр.]; Τὸ Γεροντικὸν τοῦ Σινᾶ // Ἐπ. Δ. Γ. Τσαμίης. Θεσσαλονίκη, 1988. Σ. 138–141; Достопамятные сказания. С. 88–89; *Иоанн Мосх*. Луг духовный. С. 140, 209–210; Великий Патерик, или Великое собрание изречений старцев: Сист. коллекция. М., 2005. Т. 1. С. 27.

Лит.: *Gribomont J.* La Scala Paradisi, Jean de Raïthou et Ange Clareno // StMon. 1960. Т. 2. P. 345–358; *Rayez A.* Jean de Raïthou (170) // DSAMDH. Т. 8. P. 650–651.

**ИОАНН РЕДЕСТСКИЙ** [греч. Ἰωάννης Ῥαιδεστινός], протопсалт, греч. мелург (XVIII в.). В каталоге мелургов сер. XVIII в., к-рый известен по спискам выполненным в нач. XIX в. архидиаком Никифором Кантуниарисом Хиосским (Ath. Xeropot. 318. Fol. 140 sqq.; Ath. Vator. 1427.

Fol. 659 sqq., 1810 г.), И. Р. упоминается как племянник митр. Ираклийского Герасима (1726–1760) и ученик протопсалта *Иоанна Трапезундского*. Первоначально эти сведения были помещены в аналогичном каталоге учителей церковного пения архиеп. *Кирилла* Мармаринского, а также в каталоге, «составленном при Иоанне Протопсалте», т. е. между 1734 (1736) и 1770 г. (см.: БАН. РАИК. № 63. Л. 19–20 об., кон. XVIII — нач. XIX в.; Athen. Soc. Hist. et Ethn. 305, 1749 г., автограф Кирилла Мармаринского). На тот же каталог сослался *Хрисанф из Мадита* в автографе (1816) и в последующем издании (1832) «Теоретикона», назвав И. Р. племянником и учеником Герасима Ираклийского и указав также другого ученика митрополита — иером. Иоакима Родосского. Митр. Ираклийский Герасим, дядя И. Р., известен как исторический и церковный деятель.

Редест был частью Ираклийской епархии, где находилась кафедра митрополита (город был присоединен к митрополии Ираклии указом патриарха К-польского *Гавриила III*, изданном в окт. 1702). Этот иерарх, окормлявший Редест, обладал муз. знаниями, поскольку упоминается в качестве мелурга. Свидетельство того, что И. Р. был не только протопсалтом Редестской митрополии, но и мелургом, приводится только у митр. *Софрония (Евстратиадиса)*, к-рый на основании рукописи Ath. Vator. 1399 пишет о «пасапноариях» (т. е. о стихах «Всякое дыхание». — Ред.) Иоанна протопсалта Редестского, ученика Иоанна протопсалта». Т. о., И. Р. при содействии церковных и муз. деятелей сумел добиться успеха в певч. искусстве, что позволило ему не только обеспечить себя средствами к существованию и занять высокое социальное положение, но и войти в историю певч. искусства.

Лит.: *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης), μὴτρ. Θράκης μουσικοί* // ΕΕΒΣ. 1936. Т. 12. Σ. 68; *Χαλδαϊάκης Α. Γ.* Ψαλτικὲς «οἰκογενεῖες». Α΄ Οἱ Ραιδεστινοί // Byzantine Musical Culture: 1<sup>st</sup> Intern. Conf. of the American Society of Byzantine Music and Hymnology. Attica, Greece, 10–15 Sept. 2007. Paeania, 2009. P. 170–172.

А. Халдеакис

**ИОАНН РИЛЬСКИЙ** [Рыльский; болг. Иван Рилски] (X в.), прп. (пам. болг. 18 авг., 19 окт., 1 июля; пам. рус. 19 окт.), наиболее почитаемый святой в Болгарии и

Республике Македонии, болг. отшельник, чудотворец, считается основателем *Рильского мон-ря*.

**Исторические сведения об И. Р.** Оснований для датирования жизни И. Р. весьма мало. Чрезвычайная популярность святого при недостаточности исторических известий



Прп. Иоанн Рильский.  
Икона. 1335–1343 гг.  
(Музей Рильского мон-ря)

о нем стала причиной многочисленных необоснованных гипотез и домыслов относительно его биографии и истории почитания как в церковной, так и в научной лит-ре (критику нек-рых из них см.: *Добрев*. 2007. С. 330–354). Визант. агиограф Георгий *Скилица* связывает жизнь И. Р. с правлением визант. императоров Константина VII Багрянородного (913–959) и Иоанна I Цимисхия (969–976), а Жития И. Р. болг. происхождения — с правлением болг. царя св. *Петра* (927–970). Поэтому, исходя из сведений Жития, что И. Р. скончался в 70-летнем возрасте, исследователи предполагают, что святой род. ок. 876–880 г. В «Завете Иоанна Рильского» сообщается, что в 941 г. святой поставил игуменом Рильского монастыря Григория, но это известие не может считаться достоверным из-за позднего происхождения источника. 946-й (6454) как год смерти И. Р. встречается лишь в поздних печатных «Святцах с летописью» (1-е изд.: М., 1646) и через их посредство — в поздних летописях (напр., в Мазуринском летописце кон. XVII в.: ПСРЛ. 1968. Т. 31. С. 39). В болг. лит-ре 946-й



как год кончины И. Р. появился в связи с распространением в XVII–XVIII вв. в Болгарии рус. печатных книг (Прологов и Святцев).

**Жизнь.** Биографические сведения об И. Р. в Житиях весьма скудны. Он род. в зажиточной семье в с. Скрино (впервые упом. в документах в 1347) близ г. Средец (ныне София). С детства отличался набожностью и целомудрием. Пас овец и заботился о родителях, после смерти которых по неизвестной причине на него начались гонения со стороны односельчан (жители Скрино до сих пор в болг. фольклоре именуется «святогонцами»). В 25 (или в 20) лет, решив принять монашество, И. Р. раздал имущество бедным и тайно ушел в один из близлежащих мон-рей, где принял постриг. Вскоре он покинул обитель и поселился в хижине на высокой пустынной горе, где часто подвергался бесовским искушениям. Из-за нападений разбойников был вынужден уйти и после скитаний вдоль р. Струмы поселился в Рильских горах в дупле дерева в местности Голец, а затем в пещере на возвышенности Вертеп (Въртоп). Здесь его нашел юноша (согласно Житию, написанному патриархом Тырновским *Евфимием*, племянник И. Р.) Лука, к-рый хотел тоже стать отшельником. Когда юношу укусила змея, то по молитве И. Р. она превратилась в камень, к-рый впоследствии стал целебным. Согласно патриарху Евфимию, прожив здесь 12 лет, И. Р. углубился в горы и 7 лет и 4 месяца жил на скале высотой 40 саженей (ок. 80 м). К этому периоду Георгий Скилица относит начало распространения славы о святом. Когда его нашли пастухи, он совершил неск. исцелений и стал известен болг. царю Петру. Анонимное болг. житие сообщает, что царь и И. Р. писали друг другу письма, патриарх Евфимий даже приводит содержание 2 из них, однако существование этой переписки скорее агиографическая легенда, чем исторический факт.

О роли И. Р. в основании Рильского мон-ря источники сообщают по-разному. Согласно древнейшему Анонимному болг. житию, святой подвизался в одиночестве и встречался только с людьми, к-рые просили у него исцеления. Георгий Скилица сообщает о последователях святого, к-рые устроили вокруг его пещеры кельи и мон-рь, но подвижник 12 последних лет жизни провел в уединении.

Под влиянием позднего и, по мнению мн. исследователей, мало достоверного «Завета...» в церковной лит-ре наиболее часто И. Р. известен как основатель и игумен обители, к-рый выбрал себе преемником игум. Григория и оставил ученикам духовное завещание.

Достигнув преклонных лет и предчувствуя приближение кончины, И. Р. собрал учеников, дал им наставления, лег на землю и скончался. Анонимное житие уточняет, что известие о близости кончины святому сообщил св. Иоанн Креститель и что И. Р. предал дух Господу, после того как ему в рот влетела белая пчела. В Житии сообщается день смерти — 18 авг. и то, что святой был погребен в Рильских горах в месте, на к-рое до момента его обнаружения посланными царем Петром людьми, приходили только звери. Согласно Георгию Скилице, И. Р. был похоронен учениками через 40 дней, но все это время его тело оставалось нетленным, источало благоухание и даровало исцеления.

«**Завет Иоанна Рильского**» (предсмертное поучение ученикам). Это произведение нек-рые исследователи (преимущественно болгарские) считали подлинным (*Иванов*. 1917. С. 129–142; *Дуйчев*. 1947. С. 84–85, 138–168; *Он же*. 2000. С. 35–60; *Гошев*. 1955. С. 433–502), другие были не согласны с этой т. зр. (*Киселков*. 1937. С. 105–104; *Снезаров*. 1940. С. 462–475; *Nikolova B.* 2004. С. 4–41; *Она же*. 2006; *Добрев*. 2007. С. 227–259). Текст «Завета...» известен в ряде списков не ранее 2-й четв. XIX в. (подробно см.: *Николова Б.* 2006). Датирование списка «Завета...» в составе конволюта, принадлежащего монастырю св. Пантелеимона на Афоне (Ath. Pantel. slav. 49. Fol. 1–8), рубежом XVIII и XIX вв. (*Tachiaos A.-E. N.* The Slavonic Manuscripts of Saint Panteleimon Monastery (Rossikon) on Mount Athos. Thessal.; Los Ang., 1981. P. 96; ср.: *Tachiaos A.-E. N.* Отзвуци на Българското възраждане в слав. ръкописи на рус. ман-р «Св. Пантелеймон» в Света Гора // В памет П. Диневков: Традиция, приемственост, новаторство: Сб. / Ред.: К. Косев. София, 2001. С. 64–74) является неточным, т. к. по филиграммам он относится к 40-м гг. XIX в. «Завет...» имеет все признаки классического фальсификата Нового времени: он сохранился только в поздних копиях якобы со списка 1385 г., сделан-



Прп. Иоанн Рильский.  
Роспись юж. части галереи  
Рильского мон-ря. 1847 г.

ного в Рильском мон-ре с автографа И. Р., о к-ром нет др. упоминаний; язык памятника и орфография списков не содержат к.-л. архаизмов не только X в., но и кон. XIV в. и следуют поздним церковнослав. правописным нормам, характерным для памятников XVIII–XIX вв. (русский церковнославянский со следами новоболг. языка); явными анахронизмами являются указание писца «копии 1385 г.» на то, что оригинал был написан на «кожаной бумаге» («кожаной хартии»), и употребление наряду с датировкой «от Сотворения мира» даты от Р. Х. Текст «Завета...» не содержит дополнительных сведений об И. Р., если сравнить его с Житиями и по содержанию является поучением о пользе монашеского общежития; элементов ктиторского устава памятник не содержит. Детальный анализ текста (с особым упором на его терминологические несоответствия) и выводы о его подложности и поздней датировке были сделаны Б. Николовой и И. Добревым (*Nikolova*. 2004; *Она же*. 2006; *Добрев*. 2007. С. 227–259). Важной приметой для определения датировки текста является полное отсутствие известной о нем в документах В. И. Григоровича, посетившего Рильский мон-рь в нач. лета 1845 г., интересовавшегося его историей и книжным собранием и состоявшего в переписке с иером. *Неофитом* (впосл.



архимандрит и игумен). Данное обстоятельство свидетельствует о том, что в 1-й пол. 1845 г. «Завет...» либо еще не был написан (см.: *Турилов А. А., Флоря Б. Н.* Христианская лит-ра у славян в сер. X — сер. XI в. и межслав. культурные связи // Христианство в странах Вост., Юго-Вост. и Центр. Европы накануне 2-го тысячелетия. М., 2002. С. 414), либо его скрыли от рус. исследователя во избежание разоблачения подделки (*Николова*. 2006. С. 162). Автором «Завета...» с наибольшей степенью вероятности следует признать его 1-го издателя, игум. Рильского монастыря Неофита, а текст рассматривать как памятник болг. церковно-общественной мысли и аскетики эпохи национального возрождения.

**Мощи.** Неизвестно, когда и при каких обстоятельствах были обретенны мощи И. Р., но, вероятно, это произошло еще в X в. Позднее они были перенесены в Средец. Согласно болг. традиции (Анонимное болг. житие), это произошло по инициативе либо царя Петра (*Иванов*. 1931. С. 345–346; *Гюзелев*. 1999. С. 19–20), либо брата болг. царя *Самуила* Аарона (997–1014; *Дуйчев*. 1947. С. 195). *Георгий Скилица* относит перенесение мощей ко времени «Двуродного» правителя: по мнению историков, это прозвище может указывать на одного из 3 визант. императоров: Романа IV Диогена (1068–1071), Михаила VII Дуку (1071–1078) или Романа II (959–963; см.: *Тодоров*. 2002. С. 174–175). В Средеце мощи

граф и гимнограф *Георгий Скилица*.

В 1183 г., во время венгеро-визант. войны, в качестве военного трофея мощи И. Р. были перенесены в соборный храм Эстергома (Венгрия), о чем кратко сообщают Жития в стихном Прологе и *Драгановой Миные*, а более подробно — Тырновский патриарх *Евфимий*. Согласно сообщению последнего, это произошло после завоевания (1183–1185) Средеца венг. кор. *Белой III*. Пребывание мощей в венг. столице было отмечено чудом с местным архиепископом, наказанном болезнью за неверие в их чудотворную силу. В 1187 г. мощи вернулись в Средец; историки объясняют это возвращение началом болг. восстания асеневцев и стремлением визант. имп. *Исаака II Ангела*, зятя кор. *Белы III*, привлечь болгар на свою сторону. Уже в 1195 г. болг. царь *Иоанн Асень I* перенес их в Тырново (ныне Велико-Тырново) и положил в специально построенной церкви (возможно, в мон-ре) на холме Трапезица (сохр. лишь фундамент, о церкви № 8а см.: *Николова Б.* Православните църкви през Българското Средновековие, IX–XIV в. София, 2002. С. 105–106; *Димова В.* Църквите в България през XIII–XIV в. София, 2008. С. 238–241).

К сер. XV в., после османского завоевания Болгарии и падения Тырнова (1393), храм, в к-ром хранились мощи святого, пришел в запустение. Монахи Рильского мон-ря, пользовавшиеся покровительством вдовы тур. султана *Мурада II Марии* (*Мары*) *Бранкович* (см. ст.

Неизвестна история десницы мощей святого. Согласно поздней и недостоверной рус. легенде, она была принесена на Русь в X–XII вв. бежавшими от татар болг. монахами и положена в построенный во имя святого храм на берегах р. Сейм — впоследствии речка стала именоваться Рыло, возникший город — Рильск, а на месте храма возник монастырь (см. *Рильский во имя свт. Николая Чудотворца мужской монастырь*), святыня была сокрыта в холме рядом с городом. Частично с этой легендой соглашался *Й. Иванов*, но относил перенесение святыни ко времени правления царя *Иоанна IV Васильевича* или к еще более позднему периоду. Большинство исследователей считают, что легенда возникла в Рильске не ранее XVIII в. под влиянием созвучия топонимических названий.

По греческой версии, во время русско-турецкой войны 1768–1774 гг. русские солдаты перенесли святыню на о-в Сирос (совр. Греция), а затем некий иером. *Гавриил* подарил ее *Феодосии* (*Кардици*), игум. мон-ря Всех святых на о-в Тинос (Греция), где она хранится в серебряном мощевике, выполненном в форме руки (*Паптелеимон (Пулос)*. 1992. С. 501).

Сохранились упоминания о том, что после 1393 г. по просьбе протопопа *Иакова* из Пловдива от мощей И. Р. была взята частица, к-рая в посл. хранилась в *Филиппольской* митрополии (об этом сказано в Рильской повести *Владислава Грамматика*), а с 1937 г. — в *Германском мон-ре*.

**Агиография.** Почитание И. Р. получило самое широкое из всех культов болг. святых распространение и представлено значительным количеством различных агиографических произведений. Ранее считалось, что несохранившееся в источниках 1-е Житие И. Р. было создано по инициативе царя Петра вскоре после смерти святого, во 2-й пол. X в., в Рильском мон-ре, однако совр. болг. исследователь *И. Добрев* высказал сомнения в его существовании (*Добрев*. 2007. С. 252–253).

Самым ранним из сохранившихся пространных Житий И. Р. считается т. н. Анонимное (Безымянное), или Народное, житие, открытое *А. Ф. Гильфердингом* (опубл. по списку 1756 г. иером. Романа; см.: *Гильфердинг*. 1868). В исследовательской литературе его составление принято датировать ок. 1183 г. —



Перенесение мощей  
прп. Иоанна Рильского.  
Роспись кафоликона  
Рильского мон-ря.  
Мастер Н. Образописов.  
1863 г.

*Бранковичи*), в 1469 г. направили посланцев, к-рые взяли мощи и через Сев. и Зап. Болгарию перенесли их в обитель. По ходу следования процессии мощам поклонялось множество народа, происходили чудеса и массовые исцеления. 30 июня, согласно свидетельству современника *Владислава Грамматика*, подробно описавшего путешествие в т. н. Рильской повести, святыня была торжественно положена в обители. В память об этом событии 1 июля было установлено специальное празднование, которое носило местный характер.

святого положили в «епископской церкви» (вероятно, в Св. Софии; см.: *Николова Б.* Православните църкви през Българското Средновековие, IX–XIV в. София, 2002. С. 180), затем перенесли в деревянную ц. св. ап. *Луки*, а затем в специально построенную во имя И. Р. каменную (2 последние церкви не сохр., определить их местоположение не удастся; см.: Там же. С. 183). Здесь от мощей И. Р. получили исцеление визант. имп. *Мануил Комнин* (1143–1180) и его приближенный, наместник в Средеце, агио-



до перенесения мощей в Венгрию, которое не отражено в тексте, при этом более ранняя датировка текста невозможна из-за его стилистических особенностей. Предложенные датировки текста XIV (Добрев. 2007) и XV вв. (Киселков. 1940) неприемлемы. Хотя в нем нет упоминаний о Рильском мон-ре, местом создания памятника обычно считается эта обитель либо Средец. Народным житие названо потому, что в его тексте заметно влияние фольклора, апокрифов и богомильской книжности, хотя существует мнение о его авторском происхождении (Дуйчев. 1947. С. 50; Спасова В. 2003. С. 73). Житие не отличается стройностью изложения и полнотой сведений, упоминает об общении святого с царем Петром и приписывает последнему перенесение мощей в Средец. Моделью для Анонимного жития послужили дометафрастовские тексты и патериковые рассказы; в нем нашли отражение как предания об анахоретских подвигах святого, так и нек-рые библейские реминисценции, характерные для XI–XII вв., эсхатологические мотивы и проч. Оно включает и гимнографические элементы, возможно взятые из песнопений в честь святого или написанные автором. Сохранилось от 6 до 10 списков Жития, передающих текст протографа с минимальными изменениями (о списках см.: Томова. 2008. С. 149–150). Анонимное житие не включалось в состав минейных сборников, а распространялось в специально посвященных святому рукописях и кодексах, связанных с рильским скрипторием.

К этому же периоду, с 1166 (?) по 1183 г., поскольку в Житии нет упоминания о перенесении мощей в Венгрию, относится создание на греческом языке Жития византийским историком Георгием Скилицей. Хотя греч. текст не сохранился, известны 26 списков его слав. перевода, сделанного, вероятно, в Средеце (о списках см.: Ангелов. 1977. С. 56–60; Томова. 2008. С. 150–151).

Сведения Анонимного Жития и версии Скилицы, сопровождаемые авторскими комментариями, объединены в пространное Житие, составленное патриархом Тырновским Евфимием после 1371 г. Оно написано в соответствии с метафрастовскими традициями экспрессивным поэтичным языком и имеет стройную композицию. Целью составителя было



Прп. Иоанн Рильский.  
Роспись нартекса церкви  
Троянского мон-ря в честь  
Успения Пресв. Богородицы,  
Болгария.  
Мастер Захарий Зограф. 1847 г.

«достойно» рассказать о богоугодной жизни и подвигах И. Р., т. к. ранее о нем рассказывали «безыскусно и грубо». Как последователь исихазма автор уделяет внимание мистическим переживаниям святого, а как патриарх делает акцент на отношениях между царской и церковной властями и сообщает все известные ему исторические факты о перенесениях мощей. Существуют 14 списков (в их числе — ранний, т. н. Зографский, кон. XIV в.), к-рые условно делятся на 2 редакции. Зографский список Жития И. Р. был напечатан в 1671 г. в Киево-Печерской лавре.

Дополнением к Житию, написанному Евфимием, является т. н. Рильская повесть Владислава Грамматика, подробно рассказывающая о перенесении мощей святого из Тырнова в Рильский мон-рь в 1469 г. Эту повесть автор включил в составленный им в 1478–1479 гг. т. н. Рильский панегирик (Торжественник минейный на февр.—март с дополнениями; Болгария. Б-ка Рильского мон-ря. № 4/8). Повесть дошла в 9 списках и 4 редакциях, из к-рых 2 (Рильская и Белградская) всегда сопровождали Житие, написанное Евфимием,

а 2 распространялись самостоятельно. Благодаря интересу автора к подробным описаниям исторических событий, их участников и мест Рильская повесть является новым этапом в болг. лит-ре.

Созданное современником Владислава Грамматика Димитрием Кантакузином между 1469 и 1479 гг. «Житие с малой похвалой» следует образцам тырновской агиографии и канонам ораторской прозы. Оно было составлено на основе Житий, написанных Георгием Скилицей, патриархом Евфимием, и рассказа Владислава Грамматика в связи с установлением ежегодных празднований в Рильском мон-ре возвращения мощей из Тырнова и включено в состав того же Рильского панегирика. Известно лишь в одном списке. Риторические вступление и заключительная похвала обрамляют повествование, в к-ром при сильно сокращенной фактологии акцент сделан на размышлениях об истории обители и о возвращении в нее мощей.

Поздней компиляцией является Житие, составленное рильским пресв. Даниилом (XVII–XVIII вв.) на основе текста патриарха Евфимия. Известно в одном списке — в «Дамаскине» 1788 г. попа Иоанна из Врацы (София. Б-ка Болгарской АН. № 90). На смешении народного наречия и церковнослав. языка пресв. Даниил эмоционально повествует о жизни святого, демонстрирует свое знакомство с Житиями И. Р. и др. святых. Необычным для житийного жанра является диалог с И. Р., в к-ром автор спрашивает святого, что является более полезным для людей: общение с иноком, пример его жизни в мон-ре или незримое присутствие отшельнической святости, преображающей людей и приближающей их к Богу.

Существует и др. пространные поздние версии Жития И. Р., которые носят компилятивный характер, напр. Житие, составленное попом Пунчо (1745 — нач. XIX в.; см.: Томова. 2008. С. 142–153).

Самое раннее, по мнению исследователей, проложное краткое Житие находится в Драгановой Минее (кон. XIII в.) после 6-й песни канона И. Р. под 19 окт. (Иванов. 1931. С. 365) и отражает влияние текста Георгия Скилицы.

Посл. четв. XIII в. датируется проложное Житие И. Р. из серб. Норовского пролога (нач. XIV в.; ГИМ.





Увар. № 70–F). В нем под 19 окт. помещен краткий текст, в к-ром основное внимание уделено перенесению мощей (царем Петром, к-рый построил во имя святого церковь) в Средец и в Тырнове (промежуточное их перенесение в Венгрию опущено).

Широкое распространение получило проложное (по Й. Иванову, 1-е проложное) Житие И. Р., представляющее собой краткое, построенное по канонам агиографического жанра описание жизни святого, к-рое создано в 1-й пол. XIII в. и сохранилось под 19 окт. в стихном Прологе (1-я пол. XIV в.). Помимо многочисленных болг. и серб. списков в основном в стихных Прологах XIV–XVII вв. Е. Томова учитывает и 25 рус. списков, условно разделяемых на 7 редакций (Томова. 2008. С. 143–148). В 1641/42 г. Житие И. Р. было издано в Москве в составе печатного Пролога, а в 1865 г. опубликовано архиеп. Филаретом (*Филарет (Гумилевский)*. 1865).

Ко 2-й пол. XV — нач. XVI в. относятся еще 2 проложных Жития, включенные в качестве синаксарных чтений на 1 июля (в честь перенесения мощей из Тырнова в Рильский мон-рь). В Первом рильском стихном житии 2-й пол. XV в. (Болгария. Б-ка Рильского мон-ря. № 2/20) рильский мон. Спиридон, возможно создатель кодекса, скомпилировал рассказы о посмертных чудесах святого, упоминаемые у Димитрия Кантакузина и Владислава Грамматика, сопроводив их эпиграммами в подражание др. текстам стихного Пролога (*Христова*. 1981. С. 311–319).

Второе рильское стихное житие, сохранившееся в единственном списке в рукописном стихном Прологе 1636 г. из *Этропольского мон-ря*, по мнению открывшего его Б. Райкова, было составлено в Рильском монастыре ок. 80-х гг. XV в. (*Райков*. 1970). Оно кратко рассказывает о перенесениях мощей И. Р. из Средеца в Тырново и в Рильский монастырь и также сопровождается стихами.

**Гимнография** И. Р. представлена службами в дни успения святого (18 авг.), перенесения его мощей в Тырново (19 окт.), их возвращения в Рильский монастырь (1 июля) и несколькими молебными канонами (параκλισαμί). В общей сложности гимнографический цикл И. Р. состоит не менее чем из 11 канонов (включающих свыше 380 тропарей) и более чем из 150 однострофных песней (сти-

хир, тропарей, кондаков, седальнов и светильнов). Многочисленность произведений объясняется неоднократными перенесениями мощей и вызванными ими установлениями новых дат празднований, а также переходом богослужения со Студийского на Иерусалимский устав. Кроме того, повлияло существование неск. центров почитания святого.

Состав и датировка древнейших гимнографических текстов, посвященных И. Р. (до XV в.), подверглись в последнее время кардинальному переосмыслению. До нач. XXI в. в исследовательской литературе (прежде всего в болгарской) было широко распространено мнение о возникновении гимнографических текстов в честь святого уже вскоре после его смерти, начиная со 2-й пол. X в. (см., напр.: *Иванов*. 1931. С. 345–368; *Кожухаров*. 1979. С. 217–234; *Он же*. 2004. С. 60–74 и др.). Однако в наст. время, после исследований И. Добрева (*Добрев*. 2002; *Он же*. 2007. С. 38–139), можно считать доказанным, что древнейшие каноны в честь И. Р. были написаны лишь во 2-й пол. (3-й четв.?) XII в. на греч. языке Георгием Скилицей и вскоре переведены на славянский. Более древние слав. гимнографические тексты в честь святого, возможно, могут быть выявлены в будущем лишь среди песнопений малых форм. Толчком для разысканий Добрева явилось открытие Б. С. Ангелова, к-рый нашел указание на переводной акростих с именем Георгия (исследователь справедливо отождествил его со Скилицей) при каноне 1-го гласа в ряде рус. списков службы И. Р. (*Ангелов*. 1977. С. 59–65). В поисках соответствия акростиху Добрев сделал обратный перевод на греческий начальных слов всех известных слав. канонов святому и обнаружил акростихи (либо их остатки) с указанием на авторство Георгия Скилицы в канонах 1 («Иоанне, тебя прославлю в Сердице. Георгиос»), 2 («Прославляю те ныне, Иоанне. Скилица»), 4 (с акрофонией «Ск[ил]ица») и 6-го (где читаются имена Иоанн и Георгий) гласа; но при этом акростих, выявленный в 1-м из них, не совпал с обнаруженным Ангеловым. Как убедительно показал Добрев, первоначально Скилица написал цикл канонов на 8 гласов для исполнения в рамках седмичного богослужения в субботу на утрене. Позднее отдельные каноны цикла были использованы слав. книжниками для создания служб на дни памяти И. Р. (19 окт. и 18 авг.). В наст. время текст цикла известен в 2 списках (XV в. и 1656 г.; Б-ка Рильского мон-ря. № 1/26 и 1/29), возможно не в полном составе: каноны 3, 5, 7 и 8-го гласа не имеют акростихов (но Добрев обнаружил в них текстологические и стилистические параллели с подписными). Позднейшая (вплоть до

возвращения мощей в Рильский мон-рь в 1469) традиция гимнографии, посвященной святому, состоит по преимуществу в использовании канонов Скилицы (в сочетании со специально написанными песнопениями малых форм) для создания служб на дни памяти. Первичность молебного канона на 8 гласов по отношению к праздничным службам объясняет факт использования одних и тех же канонов при праздновании разных событий: известно, что в Скопской Минее



Прп. Иоанн Рильский, с житием.  
Икона. XIX(?)  
(Дряновский мон-рь, Болгария)

1451 г. (*Иванов*. 1931. С. 345–358) канон 1-го гласа включен в службу на 18 авг., а в рус. традиции — в службу 19 окт. (*Ангелов*. 1977); в Минее 1-й пол. XIV в. (Paris. slav. 23) канон 2-го гласа входит в августовскую службу, а в праздничных Минеех, Костромской (рубеж XIV и XV вв.: ГА Костромской обл. Ф. 538. Оп. 2. № 426) и т. н. Батеновской (1564; Б-ка Рильского мон-ря. № 2/9), помещен в комбинированный канон октябрьской службы. Периодом активного гимнографического творчества в стенах Рильского мон-ря Добрев в отличие от предшественников считает 2-ю четв. XIV в., когда ктитором обители был протосеваст Хрельво (*Добрев*. 2007. С. 445).

В такой ситуации одним из наиболее оригинальных собственно болг. древних гимнографических текстов (хотя Добрев и в данном случае реконструирует фрагмент акростиха в начале канона, см.: Там же. С. 171–185) оказывается служба И. Р. на 19 окт. в «Палазовской» Праздничной Минее, содержащей службы и др. болг. святым, 1-й пол.—сер. XIV в. (РНБ. Ф.п.1.72. Л. 34–38; 2 тетради из нее, давшие название кодексу, — в БАН. 24.4.11). Она была создана, по всей видимости, в Средеце





вскоре после возвращения мощей из Венгрии, т. к. венг. периоду посвящен канон, исполненный при положении святых в храме (Иванова-Константинова. 1973. С. 211–214).

В наст. время наименее изученной из древних служб И. Р. остается редакция, приуроченная к 19 окт., содержащаяся в дополнительной части «Априловской» (Панагюриштской, Костромской) западноболг. Праздничной Минеи (рубеж XIV и XV вв.: ГА Костромской обл. Ф. 538. Оп. 2. № 426. Л. 344 об. – 357 об.). До посл. времени этот вариант службы был известен лишь по позднему списку т. н. Батеновской Праздничной Минеи 1564 г. (Б-ка Рильского мон-ря. № 2/9; см.: Добрев. 2007. С. 466–467). Основу этой службы (по Иерусалимскому уставу) составляет комбинированный канон 2-го гласа; песни с 1-й по 6-ю содержат по 6 тропарей, не считая богородичных, с 7-й по 9-ю – по 7 тропарей (роспись песнопений с атрибуцией см.: Там же. С. 466–469). Первые 3 тропаря каждой песни и богородичны происходят из канона Георгия Склищы «Присносушего света треснянного», к-рый в Парижской Минеи (Paris. slav. 23) помещен под 18 авг. Из 2-го канона, «От небес прием обильное Святаго Духа», авторство к-рого пока не установлено, происходят заключительные тропари по крайней мере в 1-й песни. В службу включено проложное Житие И. Р.

Службу на 1 июля составил Димитрий Кантакузин после 1469 г. Списки ранее XVIII в. неизвестны, что указывает на местный (рильский) характер ее использования.

С XVII в. (Германский сборник ЦИАМ. № 47/99) широкое распространение получила т. н. поздняя рильская служба, представляющая компиляцию из более ранних.

Также И. Р. посвящен параклис перед его мощами, содержащийся в богослужебном сборнике 1656 г. (Б-ка Рильского мон-ря. 1/29).

В честь болг. святого 3 акафиста составили рус. авторы: Николай (Ярушевич), митр. Крутицкий и Коломенский (Пг., 1916 и 1918), архиеп. Богучарский Серафим (Соболев) (София, 2006) и архим. Варсонофий Валаамец (см.: Партеий. 1955. Прил.).

Греч. исследователь Д. Гонис сообщает о 3 греч. службах в честь И. Р.: греко-славянской, созданной с 1844 по 1864 г. митр. Ставропольским Константином (Тиналдо), ректором богословского училища на о-ве Халки; службе, составленной иером. Иаковом Неаскитским вскоре после провозглашения Болгарской Церковью автономии в 1860 г. в афонском мон-ре Ватопед, и о службе 1917 г. Александра Морсатидиса, в к-рой подчеркивается болг. происхождение святого (см.: Гонис. 1999).

### Почитание И. Р. в Болгарии и Республике Македонии.

Большинство исследователей склоняются к выводу, что почитание И. Р. началось в Рильском мон-ре вскоре после его смерти, в крайнем случае – после перенесения мощей в Средец и в тот период носило местный характер. Важную роль для оформления общенационального почитания И. Р. сыграли Житие и гимнографический цикл в его честь, написанные Георгием Склищей в средецкий период. По значению для истории культа рильского отшельника это сопоставимо с созданием в Охриде на протяжении 2-й пол. XI – 1-й трети XIII вв. греч. Житий и служб, посвященных святым Клименту и Науму Охридским (см. статьи Димитрий II Хоматиан; Феофилакт Болгарский), к-рые, вероятно, уже на рубеже XII и XIII вв. были переведены на слав. язык и 200 лет служили агно- и гимнографической основой почитания И. Р. Масштаб национальное почитание И. Р. приобрело на рубеже XII и XIII вв., в период становления Второго Болгарского царства, когда святых оказалась в Тырнове. Об этом свидетельствует и распространение из 3 дней памяти святого именно празднование 19 окт. принесения мощей в болгарскую столицу; хотя эта дата не фигурирует в Житиях, она включается в «новые» тырновские месяцесловы уже с кон. XII в. (в т. н. Евангельские листы из Сибиу XII (?) – нач. XIII в. (Румыния. Б-ка Правосл. митрополии в Сибиу, № 217); в кириллическую часть Зографского Евангелия кон. XII (?) – 1-й пол. XIII в. (РНБ. Глаг. 1); в Црколезский Апостол 1-й пол. (?) XIII в. (НБС. Б-ка монастыря Високи-Дечани. Собр. Црколез. № 2); в Тырновское Евангелие 1273 г. (Загреб. Архив ХАЗУ. Ша30); в Струмицкий (Шафарика) Апостол-апракос кон. XIII в. (Прага. Народный музей. Е 25); в Дечанское Евангелие-тетр 2-й пол. XIII в. (РНБ. Гильф. № 4); в Шоповскую (Карадимову) Псалтирь кон. XIII – нач. XIV в. (София. НБКМ. № 1138); в Банишко (попа Иоанна) Евангелие кон. XIII – нач. XIV в. (Там же. № 847) и др.). Не позднее сер. XIV в. память И. Р. вместе с Житием вошла в тырновскую редакцию стихного Пролога и (с тропарем и кондаком) в минейную часть тропарника Псалтири с воследованием.



Прп. Иоанн Рильский.  
Роспись придела церкви  
Благовещения Богородицы Кашиновского  
во имя свт. Николая Чудотворца  
мон-ря, Болгария. 1864 г.

На то, что основным центром развития почитания И. Р. было Тырново, указывают независимо от места их создания и изображения святого, самые ранние из к-рых датируются сер. XIII в. В то же время центрами почитания И. Р. продолжали оставаться, по всей видимости, и Рильский монастырь, и храм (монастырь) в Средце, о чем свидетельствует большая степень вариативности служб в честь святого в рукописной традиции.

И. Р. упоминается (вместе со св. равноапостольными Кириллом и Мефодием, иногда с ними фигурируют прп. Иоаким Осоговский (Сарандапорский) и Прохор Пшинский) в тропаре канона в субботу сыропустную, когда отмечается память преподобных и богоносных отцов. Хотя канон принадлежит к преславской редакции Триоди Постной, Г. Попов считает этот тропарь оригинальным (Попов Г. Прослава на Кирилл и Методий в канона за Събота сыропустна // КМС. 1986. Т. 3. С. 89).

Ок. сер. XIII в. имя И. Р. («Иоан от Рилу») было включено вместе с именами др. чтимых в Болгарии святых





в перевод молитвы над болящим, сохранившейся в серб. списке 2-й четв. XIV в. (см.: Лосева О. В. Молитва над болящим в составе требника РНБ, Q.п.1. 24, XIV в. // KANISKION: Юбил. сб. в честь 60-летия И. С. Чичурова. М., 2006. С. 286–287, 292, 301). Не позднее 1392 г. память И. Р. была внесена в слав. перевод стихотворного месящеслова («Стихиры и канон святым всего лета») Христофора Митишинского (Ath. Zogr. 115).

После османского завоевания Тырновна почитание И. Р. в столице Болгарии уменьшилось, с возвращением его мощей оно стало поддерживаться в Рильском мон-ре, где в его честь было создано неск. произведений и составлялись сборники, и в др. книжных центрах, напр. в Этропольском монастыре (Радославова. 2005. С. 258). Сохранению почитания святого в османский период, когда церковная жизнь в Болгарии практически угасла либо испытывала сильное греч. влияние, способствовало то, что болг. отшельник был признан одним из наиболее чтимых святых в Охридской архиепископии, в юрисдикции которой находилась Рильская обитель, а впоследствии и в восстановленной Печской Патриархии (1557), в составе которой находилась западная часть болгарских земель.

В эпоху болг. национального возрождения (2-я пол. XVIII – 3-я четв. XIX в.) наблюдался новый подъем почитания И. Р. Его Жития, прежде всего написанное патриархом Евфимием, активно использовались в качестве источников для подготовки исторических сочинений этого времени: «Истории славяно-болгарской» прп. Паисия Хиландарского (1762), «Истории вкратце о болгарском народе словенском» иеросхим. Спиридона (1792). Имена святого и его племянника Луки были включены в список «Святые от болгарского народа», сопровождающий сочинение прп. Паисия и т. н. Зографскую болгарскую историю (Иванов. 1931. С. 641), но известный и в отдельных списках кон. XVIII–XIX в., напр. в сборнике кон. 10-х гг. XIX в. хиландарского происхождения (Ath. Pantel. Собр. Скита Богородицы (Ксилургу). № 14. Л. 11). Показателем развития почитания служат и многочисленные гравированные изображения И. Р. 2-й пол. XVIII–XIX в.

И. Р. помимо собора Рильского мон-ря посвящены многочисленные

храмы (а также мон-ри) как в Болгарии, так и в др. странах: в Германском, Чипровском, Куриловском и Бистрецком болг. мон-рях, параклисы в Килифаревском мон-ре, на Афоне в Хиландаре и в скиту Пресв. Богородицы (Ксилургу) мон-ря св. Пантелеимона и др.

**Почитание И. Р. в Сербии и в Греции** до распространения Иерусалимского устава сложно охарактеризовать, поскольку невозможно определить, была ли внесена память святого в месящесловы Евангелий и Апостолов серб. книжниками или же просто перенесена ими при переписке из более раннего болг. кодекса. Кроме того, при расширении Сербской державы на юг в кон. XIII – сер. XIV в. серб. орфография получила широкое распространение в скрипториях Македонии, поэтому происхождение конкретных кодексов иногда трудно установить. Память И. Р. (всегда под 19 окт.) помещена в месящесловах Евангелия и Апостола кон. XIII в. (Ath. Chil. 52) и Апостолов нач. XIV в. (РНБ. Гильф. № 15; НБУВ ИР. Собр. Сперанского. № 153; см.: Стефановић Д. Прилог проучавању месещеслова XIII и XIV // Јужнословенски филолог. Београд, 1989. Књ. 45. С. 146–147, 151, 157). Особая (Норовская) редакция проложного Жития находится в серб. Прологе нач. XIV в. (вероятно, ок. 1313–1315; ГИМ. Увар. 70–F), переписанном, возможно, с экземпляра Пшинского мон-ря для серб. мон-ря Архангелов в Иерусалиме, основанного серб. кор. Милутином (Иванова К. Из истории слав. письменности на Святой земле: О слав. рукописях, связанных со Святой землей, хранящихся в книгохранилищах вне Израиля // Jews and Slavs. Jerusalem; Sofia, 2008. Vol. 20: The Holy Land and the Manuscript Legacy of Slavs. P. 68–69); ранее эта рукопись датировалась кон. XIII – нач. XIV в. (СКСРК, XI–XIII. № 469). Память И. Р. содержится также в серб. Прологе раннего XIV в. (РГБ. Рум. № 319; см.: Mošin V. Slavenska redakcija Prologa Konstantina Mokisijskog u svjetlosti vizantijsko-slavenskih odnosa XII–XIII v. // Zb. Historijaskog instituta Jugoslavenske akademije. Zagreb, 1959. Knj. 2. S. 33. N 8). Определенное воздействие на распространение почитания И. Р. в Сербии имело, возможно, и вхождение земель, на к-рых находился Рильский мон-рь, в сер. XIV в. в состав державы серб. кор.

Стефана IV Душана; королевский наместник этой области протосеваст Хрельо был ктитором обители. С введением Иерусалимского устава в минейные части тропарников сербских Псалтирей с воследованием стали часто включать тропарь и кондак в честь И. Р., что особенно отражено в старопечатных изданиях кон. XV–XVI в., начиная с Псалтири с воследованием (Цетинье, 1494) и в рукописях XVI–XVII вв. (напр.: 1573 г. (НБС. Рс 30. Л. 135 об.); 3-й четв. XVI в. (НБС. Рс 37. Л. 163); посл. четв. XVI в. (НБС. Рс 519. Л. 181 об.); кон. XVI в. (НБС. Рс 352. Л. 188 об.); 1645 г. (НБС. Рс 326. Л. 153 об.); ок. 1651 г. (НБС. Рс 46) и др.); более ранняя традиция остается пока не изученной. При этом тропарники большинства ранних серб. списков Иерусалимского устава 1–3-й четв. XIV в. (Никодимов типик 1319 г. (погиб в пожаре в 1941; см.: Типик архиеп. Никодима / Уред.: Л. Мирковић, Ђ. Трифуновић. Београд, 2004–2007. Књ. 1–2), Романов типик 1331 г. (Мирковић Р. Романов типик // Зб. МСД. 1956. Св. 13/14. С. 47–59), Ковинский 1-й пол. XIV в. (Белград. Архив САНУ. № 294), Хлудовский 1356–1371 гг. (ГИМ. Хлуд. № 122), Шафариков 60-х гг. XIV в. (Прага. Народный музей. IX F 23), Севастьяновский ок. 1372 г. (РГБ. Ф. 270. II, № 27/М. 1458) и др.) эти песнопения не содержат; наиболее ранний пример включения памяти И. Р. в Устав церковный представляет т. н. Симеонов типик 3-й четв. XIV в. (Загреб. Б-ка нац. ун-та, № R 4068; см.: Mošin V. irilski rukopisi i pisma Nacionalne sveučilišne biblioteke u Zagrebu // Radovi Staroslovenskog instituta. Zagreb, 1964. Knj. 5. S. 19).

Вместе с тырновской редакцией стихного Пролога во 2-й пол. XIV в. в Сербии получает распространение и проложное Житие И. Р. Старшие списки содержатся в сербских стихных Прологах 3-й четв. (Черногория. Монастырь Николяц. № 34; см.: Петков Г. Бугарска пролошка житија у српским рукописима стиховног пролога // Словенско средњовеков. наслеђе: Зб. посвећен проф. Ђ. Трифуновићу. Београд, 2001. С. 159–175) и посл. четв. (Македония. Прилеп. ц. Благовещения. № М–3; см.: Словенски ракописи во Македонија. Скопје, 1971. Кн. 1. С. 195, 206. № 97) XIV в. Свидетельством роста почитания И. Р. в Сербии во 2-й пол. XIV – нач.



XV в. (не позже 20-х гг. XV в., возможно, после османского завоевания Тырнова) является изменение молитвенного обращения в заключительной части проложного Жития, куда наряду с болгарами включаются и сербы (см.: *Трифуновић Ђ.* Србска средновековна «слава» на балкански и јужнослав. светци // Старобългарска лит-ра. София, 1983. Кн. 14. С. 88–89). Вероятно, в это же время в серб. книжность проникает и пространное Житие И. Р. в редакции патриарха Евфимия. Старший список находится в составе минейного Торжественника, переписанного по повелению патриарха Сербского Никона дьяком *Андреем* в 1425 г. (София. ЦИАМ. № 182). В 20-х гг. XVII в. это Житие было включено в состав октябрьского тома (Ath. Chil. 440. Fol. 156–173) единственного южнослав. комплекта Миней-Четых, переписанного в Хиландарском монастыре сербским книгописцем-каллиграфом *Аверкием*. Списки службы И. Р. в серб. Праздничных Минеях достаточно редки и датируются не ранее XVI в. (*Суботин-Голубовић.* 2002); старший список нач. XV в. (София. Б-ка Болгарской АН. Слав. 23. Л. 31 об.— 36; см.: *Ангелов.* 1957) находится в архаичной по составу Праздничной Минее и относится, по всей видимости, к серб. традиции в Македонии (в совр. болг. лит-ре языковой извод рукописи определяется как западноболгарский). В XVII–XVIII вв. служба И. Р. получила распространение в серб. землях. Под влиянием рус. печатных Миней (напр.: Миней служебной на октябрь (Венгрия. Сентендре. Б-ка Сербской Православной Будимской епархии. СА 8) в 10-х гг. XVIII в. была переписана *Гавриилом (Стефановичем Венцеловичем)* (см.: *Синдик Н. Р., Гроздановић-Пајић М., Мано-Зиси К.* Опис рукописа и старых штампаних књига Б-ке Српске православно епархије Будимске у Сентандреји. Београд; Нови Сад, 1991. С. 107–108. № 70). Неоднократно имя И. Р. (наряду с другими южнославянскими святыми) включалось сербскими книжниками XIV–XVII вв. в состав литургических «слав», исполнение к-рых было приурочено к Неделе после Пятидесятницы (*Трифуновић Ђ.* Србска средновековна «слава» // Старобългарска лит-ра. 1983. Кн. 14. С. 86–90; *Он же.* «Слава» са поменима јужнослов. и балканских светаца // Там

же. 2005. Кн. 33/34. С. 106). И. Р. в Сербии посвящены церкви в с. Сицец близ Пирота (*Павловић.* 1965. С. 24) и в с. Паралово близ г. Босилевград.

В греч. книжности имя И. Р. появляется в XIX в. Перевод на греч. язык Жития, составленного патриархом Евфимием, впервые был опубликован в 1819 г. в Синаксаре прип. Никодима Святогорца под 19 окт. (*Νικόδημος. Συναξαριστής.* Т. 1. Σ. 383–389). В 1895 г. он был включен в Великий Синаксарион мон. Константины Дукакисы (*Δουκάκης.* МΣ. Т. 10), а в 1950 г. — в Великий Синаксарион В. Матеуса (*Ματθαίο.* МΣ). В 1851 г. в богословской школе на о-ве Халки иером. Дамаскин Рильский сделал перевод на греч. язык Жития И. Р., опубликованного архим. Неофитом Рильским (*Неофит Рилски.* 1836), рукопись с переводом хранится ныне в Болгарии (НБКМ. № 142).

**Почитание И. Р. в Румынии (Молдавии и Валахии)** недостаточно изучено, хотя славянская литературная традиция княжеств в XV–XVII вв. является непосредственным продолжением тырновской XIV в. В месяцесловах память святого встречается только под 19 окт. Пространное Житие И. Р. представлено значительным числом списков XV–XVI вв. редакции патриарха Евфимия в составе «новоизводных» минейных Торжественников (*Mircea I. R. Repertoire de manuscrits slaves en Roumanie: Auteurs byzantines et slaves.* Sofia, 2005. P. 62. N 250; *Томова.* 2008. С. 151). Миней служебные, во всяком случае ранние (XV в.), службы в честь святого не содержат, но включают проложное Житие (см., напр., октябрьский том из комплекта, переписанного в 1467 по повелению молдав. господаря (воеводы) Стефана Великого: РГАДА. Фон. 188. № 1379; см.: Каталог славяно-рус. рукописных книг XV в., хранящихся в РГАДА. М., 2000. С. 143–144). В месяцесловной части тропарника при Псалтирях с воследованием под 19 окт. помещаются тропарь и кондак И. Р.

**Почитание И. Р. на Руси, Украине и в Белоруссии.** В ранней истории почитания И. Р. на Руси много неясного. Древнейшее его упоминание здесь представляет память в месяцеслове кон. XIII — нач. XIV в. (*Лосева О. В.* Рус. месяцесловы XI–XIV вв. М., 2001. С. 124; СКСРК XIV. Вып. 1. Прил. 1. С. 562), прибавленном к Галицкому Еванге-



Прп. Иоанн Рильский.  
Икона. XVIII в. (Музей Рильского монастыря)

лию-тетр 1144 г. (ГИМ. Син. № 404. Л. 245). Однако этот факт является лишь локальным эпизодом болгаро-галицких книжных связей и не отражает реального почитания святого на юго-западе Руси, поскольку весь месяцеслов был скопирован с болгарского, сходного с месяцесловом Тырновского Евангелия 1273 г. Широкою известностью память И. Р. получила на Руси (прежде всего на северо-востоке) с кон. XIV — нач. XV в. (в эпоху «второго южнославянского влияния») в минейных тропарниках при Псалтирях с воследованием и (реже) в Уставах Иерусалимских; древнейший пример представляет среднеболг. Псалтирь с воследованием рубежа XIV и XV вв. (РГБ. Троиц. Фунд. № 309). Память содержится также в месяцеслове т. н. Псалтири митр. Киевского Киприана (РГБ. МДА. Фунд. № 142), рус. рукописи 1-й трети XV в., списанной, по всей вероятности, с оригинала, принадлежавшего этому святителю (*Чешко Е. В., Князевская О. А.* Рукописи митр. Киприана и отражение в них орфографической реформы Евфимия Тырновского // Тырновска книжовна школа. София, 1980. Т. 2. С. 282–292). Вероятно, одновременно на Русь пришло и проложное Житие И. Р. в составе стихного Пролога, древнейший рус. список датируется 1429 г. (РГБ. Троиц. Фунд. № 717. Л. 394–397). Встречающиеся в лит-ре мнения (*Дьялевский.* 1999. С. 32–43; ср.: *Добрев.* 2007. С. 531. Примеч. 341), что Житие И. Р. находится уже в спис-



ках древнейшей (нестишной) редакции Пролога (напр., в ркп. рубежа XII и XIII вв.: РНБ. Соф. № 1324), является следствием недоразумения. Текст проложного Жития И. Р. пришел на Русь несомненно через серб. посредство, поскольку во всех списках памятника, включая древнейший (Троицкий № 717), в заключительной части содержится моление не только за болгар, но и за сербов (Турилов А. А. К вопросу о серб. компоненте во «втором южнославянском влиянии» // *Russica Romana*, 2007. Pisa; Roma, 2008. Vol. 14. P. 35). При этом не позднее 3-й четв. XV в. в русских списках появляется устойчивое искажение молитвенной формулы: «Единородный же ти язык Болгары же истребляй» (вместо «...Болгары же и Сръбле»). Эта явно невольная ошибка возникла в результате прочтения рус. книжником, непривычным к южнослав. правописным нормам и графике письма, 2-го из этнонимов лигатуры, состоящей из Р и высокого Ъ, как -ТРЪ- (-ТРЕ-). Вопреки высказанному в болг. лит-ре мнению (Добрев. 2007. С. 542–543), это чисто рус. особенность, к-рая не имеет отношения ни к Сербии (в серб. списках искажение отсутствует), ни к факту воссоздания в 1557 г. Печской Патриархии. Житие И. Р. присутствует во всех ветвях восточнославянской традиции XV в.: помимо Троицкого (т. е. в сущности московского) списка 1429 г. можно указать точно датированные списки, сделанные в 1478 г. в Вологде для Спасо-Каменного мон-ря (РГИА. Ф. 834. Оп. 1. № 1261. Л. 199–203), в 1478/79 г. в Новгороде для Спасо-Хутынского мон-ря (Там же. Оп. 3. № 3933; см.: Турилов. 1978. С. 40–42) и в 1496 г. для Супрасльского мон-ря в Зап. Белоруссии (ГИМ. Увар. 56–Ф. Л. 149 об.– 152, см.: Турилов. 2001. С. 256; датировка и локализация рукописей в последнее время были уточнены). В силу специфики бытования стишного Пролога на Руси, где в кон. XIV – 1-й трети XVI в. он использовался исключительно в монастырском богослужении, распространение проложного Жития И. Р. долгое время ограничивалось также монашеской средой. На протяжении 2-й пол. XV–XVII в. в рус. традиции возник ряд локальных вариантов проложного Жития (в большинстве своем представляющих искаженный первоначальный текст), к-рые стали

известны благодаря многолетним разысканиям Томовой (см.: Томова. 2008. С. 162–163). Однако до посл. четв. XV в. нет оснований говорить о заметном почитании И. Р. на Руси, поскольку здесь все сводилось к переписке Жития в составе стишного



Прп. Иоанн Рильский.  
Икона. 1764 г.

(Музей Центра славяно-визант.  
исследований им. И. Дуйчева)

Пролога и тропаря и кондака в месяцесловах. На рубеже XV и XVI вв. проложное Житие И. Р. было включено вместе с Житиями прп. Параскевы-Петки Тырновской и св. Саввы Сербского в Торжественник минейный (РГБ. Ф. 173. III (собр. МДА «по временному каталогу»). № 86) и в Сборник житий и слов (РНБ. Погод. № 852; см.: Томова. 2008. С. 145). В древнейшем Софийском комплекте ВМЧ это Житие помещено дважды: в составе статей стишного Пролога и отдельно в качестве заместителя пространного Жития.

В то же время явным указанием на особый статус почитания И. Р. в Московской Руси (в украинско-белорус. традиции памятник остался неизв.) к посл. четв. XV в. служит включение его Жития в редакции Георгия Скилицы (с сообщением в заглавии о пребывании мощей на Трапезице) в состав не сборников (подобно Житиям др. южнослав. святых, получивших известность на Руси к 1-й четв. XVI в.), а Миней-Четьих (наиболее полные сведения о рус. рукописной традиции текста см.: Томова. 2001. С. 156–157; Она же. 2008. С. 150–151). Поэтому нельзя исключить, хотя вопрос нуждается в дополнительном исследовании, что памятник попал в рус. традицию еще на рубеже XIV и XV вв., до широко-

го распространения у юж. славян Евфимиевой редакции Жития. Старший список содержится в октябрьской Минее-Четье 80-х гг. XV в. из б-ки подмосковного Иосифова Волоколамского мон-ря (РГБ. Ф. 113. № 591. Л. 128–140; см.: *Sergii (Snasckii)*. Месяцеслов. Т. 1. С. 501). Ряд ранних списков этого Жития вместе со службой находится в приложении к февральским Минеям-Четьям домакариевского состава 2-й четв. XVI в. (РГБ ОР. № 144; ЯИАМЗ. № 15244). Др. версии пространного Жития И. Р., бытовавшие у юж. славян и в славяно-румын. книжности, известности на Руси не получили.

Возможно, что определенное влияние на рост почитания И. Р. в Москве в кон. XV – нач. XVI в. сыграл приезд посольств из афонского Пантелеимонова мон-ря в 1497, 1499, 1506 и 1509 гг. (см.: *Boškov M.* Ruski letopisi o dolasku staraca iz atoskog Sv. Pantelejmona u Moskvu krajem XV v. // *Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu*. 1999. Knj. 17. S. 119–128; Она же (Бошков М.). О отношении св. Пантелејмона са Русијом (до средине XVI в.) // *Зб. Матиче Српске за славистику*. Нови Сад, 2000. Бр. 58/59. С. 46–47, 52). С посл. трети XV в. этот святогорский мон-рь, братия к-рого уже полтора века была сербской, был связан договором с Рильским мон-рем (Дылевский Н. М. Договор 1466 г. между болг. Рильским мон-рем и обителью Пантелејмона–Русиком на Афоне // *Études balkaniques*. Sofia, 1969. Vol. 2. P. 81–98); договор был заключен по инициативе Марии Бранкович, покровительством к-рой пользовались обе обители.

В 1-й четв. XVI в. (между 1516 и 1522) проложное Житие И. Р. было использовано в Иосифовом Волоколамском мон-ре при создании Русского Хронографа в качестве источника по истории Болгарии XII–XIII вв. (Турилов. 1984. С. 21–23). Через посредство стишного Пролога краткое Житие И. Р. вошло в древнейший Софийский комплект ВМЧ, составление к-рого было завершено в Новгороде к 1538/39 г. В сер. XVI в. в Москве при дополнении Успенского и Царского комплектов ВМЧ в них было включено под 19 окт. также пространное Житие, составленное Георгием Скилицей. Вошло это Житие и во все позднейшие комплекты Миней-Четьих: Чудовский (1600 г.), Тулуповский (1629 г.), Милотинский (сер. XVII в.) и др.





В связи с Московскими канонизационными Соборами 1547 и 1549 гг. служба (в ряде случаев и проложное Житие) И. Р. были включены в т. н. Минею новым чудотворцам, в составе к-рой она далее и распространялась (напр.: ГИМ. Син. № 317. Л. 60–66; № 677. Л. 110–120; № 885. Л. 76 об. – 84, и др. (все XVI в.); старший (дефектный) список кон. 40-х гг. XVI в. (РГБ. Егор. № 938; см.: *Калиганов И. И.* Георгий Новый у вост. славян. М., 2000. С. 460); в Минеи служебные на этом этапе она, по всей видимости, не вошла.

Служба И. Р. приурочена в рус. рукописной традиции к 19 окт. (единственная известная здесь дата почитания святого). Она может включать 1 или 2 канона 1-го гласа («Крепкая с высоты помощь и просвещени ми пошли разума...» с указанием на перевод акростиха «Песнь приимете недостойную Георгия», что, однако, не соответствует действительности (*Добрев.* 2002; *Он же.* 2007. С. 38–58, 171–184)), 6-го гласа («Божественным светом осиян...») или 8-го гласа (*Ангелов.* 1977. С. 59–71); особенности распространения канонов на восточнослав. территории остаются неизученными. С сер. XVI в. в составе нотированных крюковых Обиходов, стихирарей и певч. сборников встречаются вместе с песнопениями в честь др. южнослав. святых и стихиры в честь И. Р. знаменного распева (*Димитрова М.* Проникване на старобълг. химнография в рус. певчески сборници (XVI–XVII в.) // *Литературна мисъл.* София, 1984. Кн. 12. С. 44–55; *Калиганов И. И.* Георгий Новый у вост. славян. С. 535, 559, 565, 574, 577, 585, 590, 594, 600). В XVIII – 1-й трети XX в. эта традиция сохранялась в старообрядческих рукописях, гектографах и литографических изданиях.

Со 2-й четв. XVII в. краткое Житие И. Р. регулярно издается в Москве в составе Пролога (1-е изд. в 1641 г.), служба (с канонам 6-го гласа; см.: *Спасский.* 2008. С. 28) – в составе октябрьского тома Минеи служебных (1-е изд. 1645 г.; см.: *Дылевский.* 1974. С. 91).

На рубеже 10-х и 20-х гг. XVII в. сведения о мощах И. Р. были включены в антиуниат. полемический трактат *Захарию (Копыстенского)* «Палинодия»: «Недалеко от Дуная реки, пять дни ходу за местом великим Софиею есть у горах великих, которые ся зовуть Рыльскими, мо-

настырь преподобнаго отца нашего Иоанна Рильскаго, котораго память обходит Церковь месяца октобрия 19 дня. Того святого тело есть целое в раце в монастыру том и чинит чуда, и многим уздравления и по нынешний день, а родом был Болгарин и постился в тых горах за царя Никифора Болгарина» (*Lev Krevza's «Obroņa iednoscī cerkīewņey» and Zaharija Kopystens'kyj's «Palinodija» / Introd. O. Pritsak, B. Struminsky. Cambridge, 1987. P. 399. (Harvard Library of Early Ukrainian Literatur: Texts; 3).*

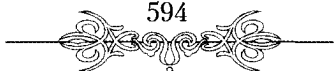
В 1671 г. в типографии Киево-Печерской лавры иером. *Антоний (Радивилловский)* включил в сборник, изданный по желанию и на средства переславского казачьего полковника Родиона Думитрашку Раича (Рачи), Житие И. Р. и службу ему. Непривычный для восточнослав. традиции набор текстов можно объяснить происхождением заказчика из Молдавии и его связями с Зографским мон-рем на Афоне. Житие И. Р. здесь представлено в особой редакции, созданной на основе Евфимиевой с дополнениями по проложной редакции и по повести Владислава Грамматика о перенесении мощей из Тырнова в Рильский мон-рь (*Дылевский.* 1974. С. 98–107). Служба (с канонам 6-го гласа «Божественным светом осиян от ангелы») представляет один из вариантов, известных в восточнослав. рукописной традиции (*Ангелов.* 1977. С. 68–69). Издание украшено 2 гравюрами с изображениями святого.

В 1689 г. в той же типографии был издан 1-й т. Минеи-Четврых («Книги житий святых»), составленных свт. *Димитрием (Савичем (Туптало))*, где под 19 окт. помещено Житие И. Р., составленное на основе проложного. Книга неоднократно переиздавалась до 1917 г. и получила известность как в России, так и у юж. славян, на Афоне и в румын. землях.

Посвящения И. Р. храмов в России относятся ко 2-й пол. XIX – нач. XXI в. и отражают русско-болг. связи Нового и Новейшего времени, наиболее ранние – придел храма во имя Рождества Иоанна Предтечи в Малоярославце Калужской губ. (XVIII в.). Развитию почитания И. Р. в России в кон. XIX в. способствовала деятельность св. прав. *Иоанна Кронштадтского*, крещенного в честь болг. святого. По его инициативе во имя И. Р. был освящен престол в соборе жен. мон-ря в С.-Петербурге (см. *Санкт-Петер-*

*бургский во имя прп. Иоанна Рильского жен. мон-ря* на Карповке). Также во имя И. Р. были освящены престолы в архимандричьих палатах *Новоиерусалимского в честь Воскресения Господня мон-ря*, в храме во имя И. Р. и Льва Катанского в Иоанна Предтечи скиту *Оптиной в честь Введения во храм Пресв. Богородицы пустыни*, в надвратной церкви (1892) в *Никифоровом Важеозерском в честь Преображения Господня мон-ре*, в приделе Успенского храма (XIX в.) *Муромского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря*, в приделах Благовещенского собора (XIX в.) *Бежецкого в честь Благовещения Пресв. Богородицы мон-ря*, Андрониковского собора (нач. XX в.) *Вышневолоцкого в честь Казанской иконы Божией Матери мон-ря*, Введенского собора (XIX в.) *Паданского в честь Введения во храм Пресв. Богородицы мон-ря Олонецкой губ.* Также во имя святого были освящены храмы: при Городской клинической психиатрической больнице № 1 им. Н. А. Алексеева в Москве, в Архангельске (XIX в., разрушен в 30-х гг. XX в.), на архиерейском подворье в с. Леснолесье (Симферопольский р-н, Крым), Домовая церковь в Минске (XXI в.); приделы в Никольском «Морском» соборе в Кронштадте (нач. XX в.), в Знаменском храме с. Броды Старицкого р-на Тверской обл. (1905), в Успенском храме с. Белый Берег Сафоновского р-на Смоленской обл. (1885); в часовнях (кон. XIX в.) при Александро-Невском храме в г. Троицке Оренбургской обл., в храме Рильского во имя свт. Николая Чудотворца (XIX в.).

Ист.: *Неофит Рилски, иером.* Службы с житием прп. и богоноснаго отца нашего Иоанна Рильскаго чудотворца. Белград, 1836, 1870<sup>2</sup>; *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Святые юж. славян: Описание жизни их. Чернигов, 1865. С. 161–165; *Гильфердинг А.* История сербов и болгар // *Он же.* Собр. соч. СПб., 1868. Т. 1. С. 121–131; *ВМЧ.* Окт., дни 19–30. СПб., 1880. Стб. 1143–1150; *Euthymius, patriarch. Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375–1393) / Hrsg. K. Kalužniacki. W., 1901. L., 1971<sup>2</sup>;* *Милетич Л.* Най-старото житие на св. Иван Рилски // Библиотека: Прил. на Църк. Вестник. София, 1902. № 4/6. С. 130–140; *Иванов Й.* Български старини из Македония. София, 1908, 1931<sup>2</sup>, 1970<sup>р</sup>. С. 345–383; *он же.* Жития на св. Ивана Рилски с уводни бележки // ГСУ, ИФФ. 1936. Т. 32. Кн. 13. С. 1–109; *Киселков В. С.* Безименното житие на св. Ивана Рилски // ИИД. 1937. Кн. 14/15. С. 93–108; *он же.* Св. Иван Рилски: Жития. София, 1940; *он же.* Владислав Грамматик и неговата Рилска повест. София, 1947; *Трифонов Ю.* Софийската редакция на Владислав-Грамматиковия разказ за връщането на мощи-







те на св. Ивана Рилски от Търново в ман-ра // Списание на Българската Акад. на науките. София, 1940. Кн. 60. С. 67–94; *Гошев И., прот.* Трите най-стари пространни жития на прип. Иван Рилски // ГСУ, БФ. 1948. Т. 25. С. 3–72; *Партений (Стаматов), еп. Левкийский.* Богослужебни последования на все лето прип. отцу нашему Иоанну Рилскому, с приложением. София, 1955; *Ангелов Б. С.* Старобългарски текстове: 2. Служба на Иван Рилски // Изв. на Архивния ин-т. София, 1957. Т. 1. С. 274–283; *он же.* Ново житие на Иван Рилски // Из старата бълг., рус. и сръб. лит-ра. София, 1958. Т. 1. С. 69–97; *он же (Angelov B.).* Un canon de St. Jean de Rila de Georges Skylitzes? // Vbl. 1969. Т. 3. Р. 171–185; *он же.* Старинна служба за Иван Рилски // Ibid. 1975. Т. 2. С. 115–118 (то же // *Он же.* Из историята на старобълг. и възрожденската лит-ра. София, 1977. С. 50–71); Житие на Иван Рилски от патриарх Евтимий // Христоматия по старобълг. лит-ра / Ред.: П. Динев, К. Куев, Д. Петканова. София, 1974. С. 390–402; Житие на бълг. светии / Пер.: еп. Партений (Стаматов). София, 1974. Т. 1. С. 143–148, 156–167, 189–195; *Иванова К.* Две неизвестни старобълг. жития // Литературна история. София, 1977. Кн. 1. С. 57–65; *Кожухаров С.* Служба за успение на Иван Рилски: (Новоотрита най-ранна редакция от XIII в.) // Изслед. върху историята и диалектите на бълг. ез.: (Сб. в чест на чл.-кор. К. Мирчев). София, 1979. С. 217–234; *он же.* Химнография: Служба за Иван Рилски. Канон за Иван Рилски // Българската лит-ра и книжнина през XIII в. София, 1987. С. 68–84; *он же.* Служба за св. Иван Рилски от X в. // *Он же.* Проблеми на старобълг. поезия. София, 2004. Т. 1. С. 60–74; *Златарски В.* Георги Скилица и написаното от него житие на св. Иван Рилски // *Он же.* Избр. произведения. София, 1984. Т. 2. С. 240–266; *Тимова Е.* Нови проложни стихове за Иван Рилски, Иларион Мъгленски и Петка Търновска в рус. ръкописна традиция // Старобългарска лит-ра. София, 1985. Т. 17/18. С. 172–177; *она же.* Белоозерската редакция от XVI в. на Търновското проложно житие на св. Иван Рилски // Християнска агнология и народни вярвания: Сб. в чест на Е. Коцева. София, 2008. С. 38–49; Жития на Иван Рилски / Ред., комент.: К. Иванова // Стара бълг. лит-ра. София, 1986. Т. 4: Житиенписни творби; *Димитър Кантакузин.* Събр. съч. / Ред.: Б. С. Ангелов и др. София, 1989; *Евтимий, патриарх.* Съч. / Съст.: К. Иванова. София, 1990; Заветът на св. Иван Рилски, даден на неговите ученици от св. Рилска обител на 25 март 941 г. / Прев.: Й. Иванов. София, 1994; *Дуйчев И.* Заветът на св. Иван Рилски / Ред.: В. Велинова. София, 2000; *Суботин-Голубовић Т.* Служба св. Ивану Рилском у српском рукописном наслеђу // ПКЖИФ. 2002. Год. 68/69. Кн. 1/4. С. 135–145; Патерик земли Болгарской. М., 2008. Т. 1. С. 81–113; *Петков Г., Спасова М.* Търновската редакция на Стишния пролог: Текстовете, лексикален индекс. Пловдив, 2009. Т. 2: Октомври. С. 58–62.

Лит.: *Сърку П. А.* Несколько заметок о 2 произведениях търновского патриарха Евфимия // Сб. статей по славяноведению, сост. и изд. учениками В. И. Ламанского по случаю 25-летия его ученой и профессорской деятельности. СПб., 1883. С. 348–401; *Ковачев М.* Описание на св. мощи и други същополни старини, намиращи се в бълг. Рилски ман-р. Пловдив, 1911; *он же.* Хилендарският параклис на

св. Иван Рилски // Родина. 1938. Год. 1. Кн. 1. С. 213–215; *Иванов Й.* Св. Иван Рилски и неговият ман-р. София, 1917; *он же.* Владислав Граматик: Пренасяне тялото на св. Ивана Рилски от Търново в Рила 1469 г. // ДК. 1920. № 1; *Варлаам, еп. Левкийски.* Св. Иван велик рилски чудотворец и неговия ман-р. София, 1925; *Сланкаменац П.* Легенде о јужнослов. анахоретима // ГСНД. 1925. Кн. 1. Св. 1. С. 215–232; *Ников П.* Владислав Граматик – пренасяне мощите на св. Ивана Рилски от Търново до Рилския ман-р // Българска ист. б-ка. София, 1928. Год. 1. Т. 2. С. 165–187; *Смирнов С. Н.* Сербские святые в рус. рукописях // Юбил. сб. Рус. Археол. об-ва в Королевстве Югославии. Белград, 1936. С. 161–261; *Трифонов Ю.* Бележки върху известията за св. Ивана Рилски // Македонски преглед. София, 1939. Год. 11. Кн. 3/4. С. 77–112; *он же.* В кой Никопол са били внесени мощите на св. Ивана Рилски в 1469 г. при връщането им от Търново в манастира // ИИД: Сб. в памет на проф. П. Ников. София, 1940. Кн. 16/18. С. 476–482; *Снегаров И.* «Завет» на св. Ивана Рилски // Там же. С. 462–475; *Дуйчев И.* Рилският светец и неговата обител. София, 1947; *Гошев И., прот.* Заветът на св. Иван Рилски в светлината на старобълг. и на визант. лит. предание от IX–XIV в. // ГДА. 1955. Т. 4(30). С. 429–508; *Павловић Л.* Култовни лица код Срба и Македонаца: (Ист.-етногр. расправа). Смедерево, 1965. С. 20–26; *Дылевский Н. М.* «Жития Иоанна Рильского» в рус. древнехранилищах и их болг. источники // ТОДРЛ. 1968. Т. 23. С. 276–292; *он же.* Трехсотлетие первого печатного издания «Жития Иоанна Рильского» Болгарского патриарха Евфимия Търновского // Търновска книжовна школа, 1371–1917: Симп., 11–14 окт. 1971 г. София, 1974. С. 127–136; *он же (Дылевски Н.).* Житията на бълг. национален св. Иван Рилски в старата рус. църк. книжнина: (Кратки метод. и библиогр. бележки) // ДК. 1976. Год. 56. Кн. 10. С. 15–21; *он же.* Легенда или ист. правда: (Древний рус. город Рильск в Черниговской земле и болг. Рильская обитель на Балканах) // Etudes balkaniques. 1991. Т. 2. Р. 106–115; *он же.* «Великата лавра на славянското племе» на Балканите и нейният основоположник св. Иван Рилски извън пределите на отечеството през Средновековието // Светогорска обител Зограф. София, 1999. Т. 3. С. 32–43; *Ангелов Б. С.* Нови вести за книжовното дело на Георги Скилица. 1: Неизвестни преписи на житието за Иван Рилски // Литературна мисъл. София, 1968. Год. 12. Кн. 2. С. 113–118; *он же.* Повествователни съчинения за Иван Рилски в старобълг. лит-ра // *Он же.* Старобългарско книжовно наследство. София, 1983. С. 186–198; *Райков Б.* Неизвестно проложно житие на Иван Рилски // Език и лит-ра. София, 1970. Год. 25. Кн. 3. С. 57–61; *Иванова-Константинова К.* Неизвестни служби на Иван Рилски и Михаил Воин // Изв. на ин-та за бълг. езика. София, 1973. Кн. 20/22. С. 211–236; *она же.* Литературни и текстологически наблюдения върху житието на св. Иван Рилски от св. патриарх Евтимий // Изв. на ЦИАИ БП, ЦИАМ и Българската Патриархия. София, 1985. Т. 3. С. 145–161; *она же.* Най-старото житие на св. Иван Рилски и някои негови литературни паралели // Медиевистика и културна антропология: Сб. в чест на 40 годишната творческа дейност на проф. Д. Петканова. София, 1998. С. 37–47; *она же.* За влиянието на Търновската книжовна школа в Румъния: (Съществува ли втора среднобълг. редакция на Жи-

тието на св. Иван Рилски от Патриарх Евтимий) // Доайенът: Юбил. сб., посветен на 100-годишнината Н. М. Дылевски. София, 2004. С. 370–394; *Фекелджиев И.* Унгарската легенда за св. Иван Рилски и нейният произход // ДК. 1974. Год. 54. Кн. 7. С. 16–23; *он же.* Народни легенди за Иван Рилски. София, 1979; *Милев А.* Гръцки жития на св. Иван Рилски // ДК. 1976. Год. 56. Кн. 10. С. 21–33; *Нестор (Кръстев), архим.* Храмово посветени на св. Иван Рилски в Русия // Там же. Кн. 11. С. 11–19; *Кенанов Д.* Патриарх Евтимий и неговото житие за Иван Рилски // Литературна мисъл. София, 1977. Год. 21. Кн. 9. С. 12–130; *он же.* Патриарх Евтимий и агиографският цикъл за Иван Рилски // Старобългаристика. 1978. Год. 2. Кн. 2. С. 74–88; *он же.* Евтимиевото житие на св. Иван Рилски в агиографската традиция // Там же. 1992. Год. 16. Кн. 1. С. 44–57; *Кожухаров С.* Жития на Иван Рилски // Речник на бълг. лит-ра. София, 1977. Т. 2. С. 39–40; *он же.* Припосъг за Димитър Кантакузин в развитието на химнографския цикъл за Иван Рилски // Старобългарска лит-ра. София, 1984. Т. 15. С. 74–105 (то же // *Он же.* Проблеми на старобълг. поезия. София, 2004. Т. 1. С. 227–256); *Тимова Е.* Сравнително изучение житий св. Иоанна Рильского, св. Феодосия Печерского, св. Стефана Немани и их связей с фольклором: АКД. М., 1977; *она же.* Към историята на агиографския цикъл за Иван Рилски: (Текстологически наблюдения по преписите в Хилендарската ръкописна сбирка) // Литературна история. София, 1984. Кн. 12. С. 32–44; *она же.* Агиографския цикъл за Иван Рилски в рус. ръкописна традиция през XV–XVII в. // Втори международ. конгрес по българистика. София, 1987. Кн. 11. С. 215–226; *она же.* Пространното житие на св. Иван Рилски от Георги Скилица в ръкописните сборници от XV–XVIII в. // В памет на П. Динев: Традиция, приемственост, новаторство: Сб. / Ред.: К. Косев. София, 2001. С. 146–157; *она же.* Болгарският святой Иоанн Рильский: (Кулът и агиография) // Слово: Към изграждане на дигитална библиотека на южнослав. ръкописи: (Доклади от международ. конф. 21–26 февр. 2008 г., София) / Ред.: Х. Миклас, А. Милтенова. София, 2008. С. 135–165; *Турлиов А. А.* Оригинални южнослав. сочинения в рус. книжност XV–XVI вв. // Теория и практика источниковедения и археологии отечественной истории. М., 1978. С. 39–50; *он же.* Болгарские и серб. источники по средневеков. истории Балкан в рус. книжности кон. XIV – 1-й четв. XVI в. АКД. М., 1980; *он же.* К вопросу о болг. источниках Русского хронографа // Летописи и хроники, 1984. М., 1984. С. 20–25; *он же.* Южнославянские памятники в лит-ре и книжности Московской и Литовской Руси XV – 1-й пол. XVI в.: Парадоксы истории и географии культурных связей // Славянский альманах, 2000. М., 2001. С. 247–285; *Христова Б.* Неизвестно стишно проложно житие за Иван Рилски // Изв. на НБКМ. София, 1981. Кн. 16(22). С. 311–319; *она же.* Рилска повест // СтБЛ. 1992. С. 392–393; *Данчев Г.* Към въпроса за преписите и редакциите на Рилската повест на Владислав Граматик // Руско-балкански културни връзки през Средновековието. София, 1982. С. 89–101; *он же.* Близост и различия в епизода на неосъществената среща между св. Иван Рилски и цар Петър в житията на Рилския светец // Изв. на Ист. музей за 1993. Кюстендил, 1998. Год. 5. № 2. С. 71–76; *Swo-boda W.* Ziwyoty Jana Rylskiego // Słownik





starożytności słowiańskich: Suppl. Wrocław, 1982. T. 1/7. S. 300–302; *Бакалова Е.* Към интерпретацията на найранния житиен цикъл за Иван Рилски в изобразителното изкуство // КМС. 1986. Т. 3. С. 146–154; *Булаши Д.* К интерпретации «Народного жития» Иоанна Рилского // Старобългаристика. 1987. Год. 11. Кн. 3. С. 57–67; *Янкова В.* «Народното житие на Иван Рилски» и неговата дамаскинарска преработка // Литературна мисъл. София, 1990. Год. 34. Кн. 4. С. 138–147; *она же.* За двата прелива на «Народното житие на Иван Рилски» от XV в. // Българският XV в.: Сб. докл. София, 1993. С. 155–160; *она же.* Св. Цар Петър и св. Иван Рилски: Историята на един мотив // Бог и цар в бълг. история; Мат-ли конф. Пловдив, 1996. С. 159–166; *Стојнев А.* Св. Иван Рилски, официалното християнство и богомилството. София, 1991; *Пантелеимон (Пулос), архим.* Св. Иван Рилски, вчен небесен покровител на бълг. народ: Опит за обширна биография на светеца с крат. прил. за странстванията и чудесата на светите му мощи и за историята на Рилски ман-р. София, 1992; *Ждраков З.* Пренасянето на мощите на св. Иван Рилски през 1469 г. в светлината на ист. събития // Българският XV в.: Сб. докл. София, 1993. С. 85–92; *Димков П.* Иван Рилски // КМЕ. 1995. Т. 2. С. 25–33; *Байрамова М. Д.* Вечният монах: 1050 г. от успението на св. Иван Рилски / Сост.: Т. Славова, И. Добрев. София, 1997; *Грудков В. Св.* Иван Рилски в агиографията от края на XII – нач. на XIII в. // Епохи: Ист. списание. Вел. Търново, 1997. Год. 5. Кн. 1/2. С. 261–265; *он же.* Небесен човек и земен ангел: Житийният цикъл за св. Иван Рилски – литературно-художествена интерпретация: (Библейски метатекст, агиографски контекст, автономност). Вел. Търново, 2001; *Пенчева С., Николов Н.* За преписите на Завета на св. Йоан Рилски // Старобългаристика. 1997. Год. 21. № 3. С. 77–93; *Петкова И.* Житията на св. Йоан Рилски от типа на високата агиография в контекста на проблема за въвеждането на метафрастиката в България // Научни трудове ВБОУ В. Левски. Вел. Търново, 1997. Кн. 54. С. 179–183; *Спасова М.* Народно ли е Народното (Безименното) житие на св. Йоан Рилски? // Там же. 1998. Год. 22. № 4. С. 50–74; *Podskalsky G.* Die Vereherung des hl. Johannes (Joann) von Rila in Bulgarien und in der Slavia Orthodoxa // OCP. 1998. Vol. 64. P. 159–173; *idem.* Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien, 865–1459. Münch., 2000. P. 105–108, 187, 208–210, 288–293, 308–311, 349–352, 437–438, 452–454; *Гюзелев В.* «Велико светило за целия свят»: (Св. Иван Рилски в измеренията на своето време) // Светогорска обител Зограф. София, 1999. Т. 3. С. 13–24; *Юнис Д.* Гръцки жития и служби на св. Иван Рилски // Там же. С. 111–156 (то же // Търновска книжовна школа. Вел. Търново, 1999. Т. 6. С. 131–153); *Коев Т. Св.* Иван или Йоан // Светогорска обител Зограф. 1999. Т. 3. С. 61–65; *Тъпкова-Займова В., Бойчева П.* Някои черти от образа на св. Иван Рилски // Там же. С. 53–60; *Попгеоргиев М.* Богослужебна православна на св. Иван Рилски. Русе, 2000; Рилският ман-р / Ред.: М. Коева. София, 2000; Хиляда сто години култ към св. Иван Рилски: [Мат-ли от междунар. науч. конф. «Св. Иван Рилски и ман-рската култура в Средновеков. Европа», София, 19–21 окт. 1996] / Съст.: Р. Р. Малчев, К. Рангочев. София, 2000; *Тягова Н., Шпадиер И.* Две варианта анахоретско типа у јужнослов. хагиографии: (Теодосиево Житије св. Петра Кориншког

и Јевтимијево Житије св. Јована Рилског) // Словенско средновеков. наслеђе: Зб. посвећен проф. Ђ. Трифуновићу. Београд, 2001. С. 159–175; *Калиганов И. И.* Несколько неизученных аспектов жития Ивана Рильского: (В редакции визант. писателя XII в. Георгия Скилицы) // Становление слав. мира и Византия в эпоху средневековья: Славяне и их соседи: XX конф. памяти В. Д. Королюка: Сб. тез. М., 2001; *Лепяхин В.* «Народное» житие св. Иоанна Рильского как авторское произведение // Старобългаристика. 2001. Год. 25. Кн. 4. С. 27–48; *Павлов П.* Връзката на св. Йоан Рилски – Средец, Тринадница, София: Възможност за богосл.-ист. тълкуване // ДК. 2001. Год. 81. № 2. С. 9–12; *Алексиев Й.* За светците – покровители на столицния Търнов: (Опит за локализация на църквите, в които са се пазели мощите им) // Търновска книжовна школа. Вел. Търново, 2002. Т. 7; *Генова Е.* Църквата при гроба на св. Йоан Рилски // ГСУ, ЦСВП за 2001. София, 2002. Т. 91(10). С. 133–146; *Малчев Р.* Новооткрит цикъл фолклорни легенди за св. Иван Рилски // Там же. С. 163–167; *Тодоров Т.* Кога са били пренесени мощите на св. Иван Рилски в Средец? // Там же. С. 169–180; *Добрев И.* Каноните за св. Иван Рилски от Георги Скилица // Старобългаристика. 2002. Год. 26. № 3. С. 3–12; *он же.* За родното място на св. Иван Рилски // Сб. в чест на проф. А. Давидов по случай 70-годишнината му. Вел. Търново, 2004; *он же.* Св. Иван Рилски. Linz, 2007. Кн. 1. (Altbulgarische Stud.; 5); *Спасова В.* Към въпроса за тълкуването на житията на Иван Рилски като извор за неговия живот и дейност // Изв. на Ист. музей за 2002 г. Кюстендил, 2003. Т. 7. С. 43–48; *Чешмеджиев Д.* Култовете на бълг. светци през XI–XII в. // Научни трудове / Пловдивски ун-т Паисий Хилендарски. Пловдив, 2003. Т. 41. Кн. 1. С. 495–503; *Белов Г. И.* Св. Иван Рилски. Благоевград, 2004; *Nikolova V.* The Testament of Ioan Rilski – Desired but Nonexistent Oldbulgarian Monument of 40s of X Cent. // Bulgarian Historical Review. Sofia, 2004. God. 32. Кн. 3/4. P. 4–41; *она же (Николова Б.).* Заветът на св. Йоан Рилски: За митовите и реалитите // Старобългарска лит-ра. 2006. Кн. 35/36. С. 144–166; *Ваучев Х.* Църквата «св. Иван Рилски» и митрополитският комплекс при храма «св. Петър и Павел» в Търново // Проф. С. Ваклинов и средновеков. бълг. култура: Мат-ли от юбил. междунар. науч. конф., 18–20 мая 2001 г. Вел. Търново, 2005; *Радошлавова Д.* Култът към св. Иван Рилски, отразен в бълг. ръкописи от XVII в. // Там же. 2005. Кн. 33/34. С. 247–262; *Тодорова Г.* Св. Иван Рилски: Вярa и победа. Вел. Търново, 2006; *Спаский Ф. Г.* Русское литургическое творчество. М., 2008. С. 27–30.

**К. Иванова, Д. Чешмеджиев,**

**А. А. Турилов**

**Иконография.** Самое раннее изображение И. Р. сохранилось на фреске в юж. аркосолии притвора Боянской церкви (1259), напротив образа прп. Пахомия Великого: святой представлен как преподобный в монашеских одеждах (мантии, аналаве), старцем с высоким лбом, густыми седыми волосами и недлинной заостренной бородой; правая рука сложена в молитвенном жесте перед грудью с ладонью развернутой вовне, в левой – раскрытый свиток. Возможно, на иконографию этого изображения оказал влияние образ прп. Иоанна Лествични-

ка, к-рому И. Р. уподоблен (*Пенкова Б.* Образът на св. Йоан Рилски в Боянска-та църква // Старобългарска лит-ра. София, 2009. Кн. 39/40. С. 163–183).

С крестом и свитком святой изображен на фреске 3-й четв. XIV в. в ц. ап.



Прп. Иоанн Рильский.

Роспись ц. ап. Иоанна Богослова  
Земенского мон-ря, Болгария  
3-я четв. XIV в.

Иоанна Богослова Земенского мон-ря (на юж. стороне юго-зап. столба); во фрагментарно сохранившейся росписи кон. XIV – нач. XV в. в мон-ре прор. Или (Илиенском) близ Софии (на сев. стене наоса); на фреске XV в. в ц. Петра и Павла в Велико-Търново.

Большинство икон и фресок с образом И. Р. и сценами Жития находятся в Рильском мон-ре. Фрагмент самого раннего житийного цикла дошел до нас во фресках Хрельевой башни (1335–1343). Фрески иллюстрируют 3 эпизода Жития святого, посвященные его отношениям с царем Петром (927–969): царь посещает отшельника и подносит ему дары; И. Р. отвергает дары и отказывается видеть царя; И. Р. передает через послов царя указания, как им увидеть друг друга (царь должен установить палатку на вершине горы, а святой сотворит туман – царь увидит туман, а И. Р. – палатку).

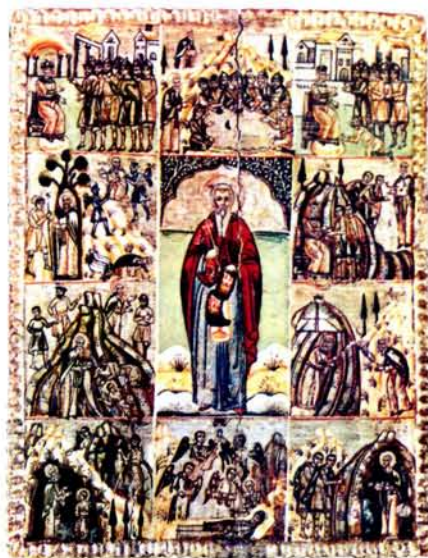
К XV в. относится образ И. Р. из ц. арх. Михаила в с. Сапарево близ г. Кюстендил, где он впервые изображен вместе с 2 западно-болг. анахоретами. В ц. свт. Иоанна Богослова в Погановском мон-ре (ок. 1500) святой представлен на сев. стене наоса в ряду святых монахов: в рост, с непокрытой головой, с длинной раздвоенной на конце бородой. Сходное по иконографии изображение находится в юж. певнице (капелле) ц. свт. Николая в с. Вуково близ Кюстендила (XVI в.). В 1559–1560 гг. был создан фресковый



образ И. Р. в нартексе ц. св. ап. Андрея на р. Треске (Македония). В ц. св. Феодора Тирона и Феодора Стратилата в с. Добырско близ Самокова (1614) сохранились 2 изображения И. Р.: на фасаде и в юж. нефе он представлен в числе преподобных; на голове куколь, в руке свиток. В церкви Сеславского мон-ря (1616) И. Р. изображен на юж. стене притвора, в ряду святых, в рост, с седьми волосами и длинной раздвоенной бородой, на голове куколь. Также с длинной раздвоенной бородой, но непокрытой головой И. Р. изображен на юж. стене Спасской ц. Алинского мон-ря (1626). Возможно, тем же мастером выполнен и образ святого в ц. св. Петки в с. Селник в Македонии (20-е гг. XVII в.) на юж. стене справа от окна. В 1-й пол. XVII в. был создан образ И. Р. на фасаде «старой» Успенской ц. Драгалевского монастыря — седовласый монах с раздвоенной бородой, с крестом в правой руке. В ц. свт. Афанасия в с. Журче близ г. Дебар в Македонии (1622) святой изображен в притворе, на зап. стороне сев. арки. XVII–XVIII вв. датируются близкие по стилю и иконографической схеме, но с разным расположением 10 клейм иконы И. Р., хранящиеся в Национальном археологическом музее в Софии и в Музее Рильского мон-ря (см.: Болгарская живопись. 1976. С. 70–71. № 93, 94; об иконографии клейм, по сюжетам совпадающих преимущественно с позднейшими гравюрами, см.: Прашков Л. Иконы от Рильския ман-р. София, 1974).

Образ И. Р. представлен в ряде серб. храмов: среди отшельников на зап. стене притвора ц. Печской Патриархии (1565); в ц. Богородицы Евергетида в мон-ре Студеница (1568); в мон-ре Ораховица в Хорватии (1594); на сев.-зап. пилястре притвора в Троицкой ц. Плевлянско-го мон-ря (1592); в ц. мон-ря Благовещения Кабларского мон-ря (1632), и в др. Появление этих изображений обычно связывают с восстановлением Печской Патриархии (1557). Неск. изображений И. Р. сохранилось в Румынии: в ц. вмч. Георгия в с. Воронец (1550) — на сев. стене нартекса; в монастыре Тисмана (1564) — в нижнем регистре на южной стене нартекса. Его изображения есть также в митрополии в Сучаве, в монастырской церкви в Молдовице, и др.

В иконописи одно из наиболее ранних изображений И. Р. датируется 1-й пол. XIV в. Икона с поясным образом святого, держащего в правой руке крест, а в левой свернутый свиток, по мнению Г. Парпулова, была написана в 1335–1343 гг. для ц. во имя И. Р., располагавшейся на верхнем этаже Хрельевой башни (Музей Рильского мон-ря; см.: Byzantium: Faith and Power (1261–1557) / Ed. H. C. Evans. N. Y.; New Haven, 2004. P. 194–195. Cat. 114). С крестом и свитком И. Р. представлен и на житийных



Прп. Иоанн Рильский, с житием.  
Икона. XVIII в. (Музей Рильского мон-ря)

иконах из СНХГ и из Рильского монастыря. Его изображали также с Т-образным (игуменским) посохом как главу монашеской общины, напр.: на иконе кон. XVII в. (Музей Рильского мон-ря) — необычной чертой этой иконы является изображение И. Р. в клобуке; на иконе XVIII в. (Музей Рильского мон-ря) — на кисть руки и посох сделана вотивная накладка из серебра; аналогичная икона работы несомненно того же мастера, но без серебряных накладок находится в местном ряду главного храма скита Пресв. Богородицы (Ксилургу) на Афоне. Образ И. Р. с крестом и четками в руках (в числе др. святых, рядом со свт. Афанасием Александрийским) представлен на правом поле иконы «Богородица Умиление» происходящей из ц. Пресв. Богородицы в Софии (XVIII в., СНХГ). Вместе с юным племянником Лукой И. Р. изображен на иконах XVII в. (София. Национальный археологический музей) и XVIII в. (Музей Рильского мон-ря; см. ниже про гравюры киевского издания 1671 г.).

Древнейший рус. единоличный образ И. Р. происходит из суздальского Спасо-Евфимиева мон-ря и датируется 2-й пол. (кон.?) XVI в. (ЦМИАР; см.: Попов. 1994). Неисследованным остается вопрос об изображениях И. Р. на рус. мнейных иконах 2-й пол. XVI–XVII в. Икона XVII (?) в., изображающая И. Р. в рост в схимническом облачении, подобно прп. Антонию Печерскому, молящимся Спасителю, с тропарем и кондаком на нижнем поле, а также датами кончины и перенесения мощей из Средца в Тырново («Трапезон»), стояла у левого клироса московской ц. Воскресения в Кадашах (Воскресенский Н. А. Прп. Иоанн Рильский, чудотворец болгарский: Рильский монастырь в древнее и новое время. М., 1898. С. 12; Дылевский Н. М. Рильский мон-рь и Россия

в XVI–XVII вв.: София, 1974<sup>2</sup>. С. 117. Примеч. 51). Святой упоминается в Азбучной (1678/79) и в Сводной (XVIII в.) редакциях рус. толковых иконописных подлинников XVIII в. (под 19 окт.): «...сед, брада доле Иларионовы (прп. Илариона Великого.— *Ред.*), ризы преподобническия, испод вохра с белилом, рука молебна» (Большаков. Подлинник иконописный. С. 40) с вариантами: «писати с благословенною рукою»; «ризы манатья темнобагрова»; «персты вверх»; «подобен Сергию Радонежскому» (Иванова К. Български, сръбски и молдо-влахийски кирилски ръкописи в сбирката на М. П. Погодин. София, 1981. С. 448–490, 492–494. № 1927–1931, 1942, 2007). Образ И. Р. (не сохр.) имелся в Новоиерусалимском мон-ре (1656).

На позднюю (кон. XVII–XIX в.) иконографию И. Р. оказала заметное воздействие укр. (киевская) книжная гравюра. В киевском издании 1671 г. имеются 2 гравюры с образом И. Р., никак не связанные с более ранней (как балканской, так и древнерусской) иконографической традицией изображения этого святого. Первая из них, помещенная перед службой святому, как установил Д. Кенанов, является повторением (с заменой имени) гравюры издания Киево-Печерского патерика 1661 г. работы мастера мон. Илии, изображающей прп. Нестора Летописца (см.: Украинские книги кирилловской печати XVI–XVIII вв.: Кат. изд., хранящихся в ОР ГБЛ. М., 1981. Вып. 2. Т. 1: Киевские изд. 2-й пол. XVII в. С. 161. № 1162). Вторая гравюра (перед Житием), изображающая И. Р. с его племянником Лукой, представляет зеркальный вариант (с заменой ряда второстепенных деталей и имен) гравюры «Прп. авва Дорофей и ученик его Досифей» из киевского издания Поучений аввы Дорофея 1628 г. (Там же. 1976. Вып. 1. С. 235. № 516); она послужила оригиналом для болг. храмовой иконы И. Р. кон. XVIII в., хранящейся в музее Рильского мон-ря (Болгарская живопись. 1976. С. 84. № 127).

В период болг. национального возрождения (кон. XVIII–XIX в.) образ И. Р. получил известность в искусстве Афона. Изображения святого появились как в болг. мон-ре Зограф и в его скитах, так и в мон-рях Хиландар и русском вмч. Пантелеимона. Во 2-й пол. XVIII–XIX в. на территории Болгарии и совр. Македонии были очень популярны гравюры с образом святого и изображением Рильского (реже Германского) мон-ря в окружении клейм из жития И. Р. или со сценой перенесения его мощей (см.: Томов Е. Българска възражденска штампа. София, 1975. № 138–151; Пандурски. 1977. С. 301); эти иконы на средства монастыря печатались также и в Вене (напр., гравюра 1844 г. с 10 сценами из жития, перенесением мощей и видами обители,



см.: Гравюра греч. мира в моск. собраниях: Кат. выст. М., 1997. № 15). В 1-й пол. XIX в. многочисленные сцены из жизни святого (в т. ч. усупение и перенесение мощей) были помещены в соборе Рильского мон-ря.

Изображения И. Р. сохранились также на предметах прикладного искусства. Так, на лицевой стороне кованого оклада Крупнишского Евангелия 1577 г. (Б-ка Рильского мон-ря. № 8) И. Р. представлен с непокрытой головой с короткими волосами, рука лежит на груди. Его образ можно видеть на потире из Врацы (XVIII в.) и на 2 мощехранилищах из Рильского мон-ря (XIX в.). И. Р. изображали и на различных шитых предметах церковного обихода: хоругвях, поручах и др. Лит.: *Грaбар А.* Боянскага църква. София, 1924, 1978р; *Прашков Л.* Един стенописен цикъл от житието на Иван Рилски от XIV в. // Търновска книжовна школа, 1371–1971: Симв., 11–14 окт. 1971 г. София, 1974. С. 429–442; *он же.* Стенописите в параклиса «св. Иван Рилски» от 1757 г. в Хилендарския ман-р // КМС. 1986. Кн. 3. С. 146–153; Болгарская живопись IX–XIX вв.: Кат. выст. М., 1976; *Пандурски В.* Църковнен историко-археологически музей: (Паметници на изкуството). София, 1977; *Матакиева Т.* Образът на св. Иван Рилски в бълг. изобразително изкуство // Изв. на Българска патриаршия. София, 1978. Т. 1. С. 87–116; *она же.* За някон образи на Иван Рилски в Русия // ДК. 1979. Год. 59. Кн. 12. С. 9–29; *она же.* Иван Рилски и търновските културни традиции // Векове. София, 1980. Год. 9. Кн. 1. С. 5–15; *она же.* Българският национален светец в средновеков. изобразително изкуство на XIII–XIV в. // История, изкуство и култура на средновеков. България. София, 1981. С. 196–210; *она же (Матакиева-Лилкова Т.).* Житието на Иван Рилски в бълг. изобразително изкуство // Векове. София, 1983. Год. 12. № 6. С. 8–21; *Мавродинова Л.* Земенската църква: [Св. Иоан Богослов]; История, архитектура, живопись. София, 1980; *Panayotova-Piguet D.* La chapelle dans la tour de Khrèliu au monastère de Rila // Byz. 1979. Vol. 49. P. 363–384; *Паскалева-Кабадаева К.* Иконы Болгарии. София, 1981. С. 72–73, 166–167, 232–233; *Бакалова Е.* Към интерпретацията на най-ранния житиен цикъл за Иван Рилски в изобразителното изкуство // КМС. 1986. Кн. 3. С. 146–154; *Lecaque P.* Représentations de Saint Jean de Rila dans les peintures de la Tour de Hrel'o au Monastère de Rila (XIV<sup>e</sup> siècle) // RES. 1988. Vol. 60. P. 513–517; *Попов Г. В.* Древнейшая икона Иоанна Рильского в России и Дионисий Суздальский: Опыт интерпретации документа кон. XVI в. // Искусство Древней Руси: Проблема иконографии. М., 1994. С. 117–135; *Treasures of Christian Art in Bulgaria / Ed. V. Pace.* Sofia, 2001. P. 89, 96–100, 222–223; *Гергова И.* Стенописите в Хилендарския параклис св. Иоан Рилски // Светогорска обител Зограф. София, 1999. Т. 3. С. 338–352; *Тодих Б.* Српски и балкански светители на фрескама XVI в. у Студеници // Словенско средновеков. наслеђе: 36. посвећен проф. Ђ. Трифуновићу. Београд, 2001. С. 653–664; *Byzantium: Faith and Power (1261–1557) / Ed. H. C. Evans.* N. Y.; New Haven, 2004. P. 194–195. Cat. 114; *Old Bulgarian Monasteries / Ed. S. Stamov.* Sofia, 2008. P. 47–64, 90, 115.

Д. Чешмеджиев, А. А. Турилов,  
И. А. Орецкая

**ИОАНН (РЙННЕ)** (16.08.1923, Турку, Финляндия — 1.07.2010, там же), митр. Никейский, экзарх Вифинии К-польского Патриархата. Род. в лютеранской семье. В 1948 г. окончил теологический фак-т Академии в Турку со степенью канд. богословия, в 1950 г. — англикан. колледж в Великобритании. В 1952–1953 гг. обучался по стипендиатской программе в США, где в 1953 г. удостоен степени магистра богословия. В 1953–1966 гг. преподавал в ряде



Иоанн (Ринне), митр. Никейский.  
Фотография. XXI в.

школ и лицеев Финляндии. В 1966 г. перешел в Православие. В 1967 г. принят в братство монастыря Иоанна Богослова на о-ве Патмос, где пострижен в монашество с наречением имени Иоанн в честь св. ап. Иоанна Богослова. 2 мая 1967 г. хиротонисан во пресвитера и возведен в сан архимандрита. 26 мая 1969 г. хиротонисан во епископа Лапландского, викария Карельской епархии (Финляндская автономная Православная Церковь). С 1970 г. исполнял обязанности епископа Хельсинкского. 15 окт. 1987 г. на церковном Соборе избран Архиепископом Карельским и всей Финляндии. В 1971 г. удостоен степени доктора теологии в Фесалоникийском университете им. Аристотеля. 30 сент. 2001 г. ушел на покой. С 4 окт. 2001 г. титулярный митрополит Никейский с местом пребывания в Финляндии. Соч.: *The Kingdom of God in the Thought of W. Temple.* Abo, 1966; *Ykseyden ja yhdenmukaisuuden suhde kirkossa ekumeenisten synodien tradition valossa.* [Helsinki], 1976; *Xenia oecumenica: in honorem Joannis Metropolitae Helsingiensis sexagenarii / Ed. Hannu T. Kamppuri.* Helsinki, 1983.

Лит.: *Virtanen L.* Metropoliitta Johannes // *Johannes, metr. Bysantin luottomies.* Helsinki, 2003.

**ИОАНН РУССКИЙ** [греч. Ἰωάννης ὁ Ῥώσσοϛ] (ок. 1690–1730), прав., исп. (пам. 27 мая). Род. в Малороссии, служил солдатом в армии Петра I и был взят в плен во время Прутского похода (1711). И. Р. был продан в рабство тур. аге, начальнику конницы, жившему в Каппадокии в г. Прокопион (ныне Ургюп, Турция). Турки старались жестокими побоями и оскорблениями склонить И. Р. к принятию ислама, его бросали в навоз, жгли кожу и волосы на голове, но он проявил себя стойким исповедником христ. веры. И. Р. ухаживал за скотом и жил в стойле рядом с лошадьми. Безропотно и добросовестно исполняя все приказания хозяина, в вопросах веры И. Р. проявлял необычайную твердость. Со временем ага и его жена, видя честность и усердие И. Р., стали доверять ему и предложили переселиться из конюшни в небольшое помещение при сеновале, но И. Р. отказался. Днем он работал, а ночью возносил молитвы Господу. Изнуряя тело постом, И. Р. отдавал пищу бедным греч. семьям. Каждую субботу он причащался в пещерной ц. вмч. Георгия. И. Р. говорил, что Господь для его спасения судил ему жить в рабстве и на чужбине.

Во время хаджа аги в Мекку в его доме собрались родственники и хозяйка приготовила угощения. И. Р. попросил у нее блюдо плова — любимого кушанья господина, обещая отправить плов в Мекку. Хозяйка подумала, что И. Р. хочет раздать еду бедным, но исполнила его просьбу. И. Р., уединившись, обратился с горячей молитвой ко Господу, и блюдо чудесным образом было перенесено в Мекку. Вернувшись вечером из большой мечети на постоялый двор, голодный ага был крайне удивлен, найдя в запертой комнате горячей плов. На медном блюде он увидел клеймо, к-рым была помечена вся металлическая посуда в его доме. Он привез блюдо с собой в Прокопион, и так все узнали о чуде.

Своей праведной жизнью И. Р. снискал уважение всех жителей Прокопиона — турок, греков и армян, считавших его любимым Богом праведником. Ага и его жена хотели освободить И. Р. и просили его переселиться из конюшни в домик, но он





Прав. Иоанн Русский.  
Икона. Ок. 1790 г.  
(ц. прав. Иоанна Русского  
в г. Прокопи на о-ве Эвбея)

снова отказался. Перед смертью И. Р. пожелал причаститься. Священник, боясь прийти в дом аги, прислал ему причастие внутри яблока. Тело И. Р. было погребено рядом с пещерной ц. вмч. Георгия. В нояб. 1733 г. И. Р. явился во сне причащавшему его священнику и сказал, что его тело осталось нетленным. Над могилой святого появился огненный столб. Когда греки открыли гробницу, то обрели благоухающие нетленные мощи. Верующие перенесли их в церковь и положили в специально устроенной раке.

У мощей происходили многочисленные случаи чудесной помощи и исцелений по заступничеству И. Р.:



парализованные начинали ходить, бесноватые успокаивались, слепые прозревали, больные исцелялись. Могила И. Р. стала местом паломничества всей Каппадокии.

В 1832 г., во время войны султана Махмуда II с егип. правителем Ибрагим-пашой, Прокопион был взят янычарами, к-рые разорили ц. вмч. Георгия, а мощи И. Р. выбросили из раки и решили сжечь на костре. Когда они развели огонь, то увидели, что вынесенные во двор мощи чудесным образом вернулись в раку. Они взяли останки святого и бросили в костер. В этот момент они увидели посреди огня живого И. Р., грозившего им. В ужасе янычары бежали, оставив награбленное. Возвратившиеся христиане нашли мощи И. Р. целыми, но почерневшими от копоти.

Через неск. лет жители Прокопиона выстроили большую ц. во имя свт. Василия Великого. В 1845 г. они перенесли туда мощи И. Р., но они дважды исчезали из нового храма и оказывались в ц. вмч. Георгия. На третий раз прихожане отслужили молебен и совершили всенощное бдение перед перенесением, обращаясь с молитвой к И. Р. После этого мощи святого обрели покой в храме свт. Василия Великого. Служба с Житием И. Р. анонимного автора была издана в 1849 г. в Афинах (на средства к-польских судовладельцев, уроженцев Прокопиона); в 1899 г. она была переработана и переиздана в К-поле М. Геденном.

В 1862 г. одна из жительниц Прокопиона увидела во сне И. Р., поддерживающего крышу школы. На следующий день крыша обрушилась, но никто из детей не пострадал. В 1874 г. И. Р. открыл во сне потомкам аги убийцу их дочери и место захоронения тела.

Несмотря на многократные попытки, И. Р. чудесным образом не допускал, чтобы его мощи делили на части. Исключением является перенесение в 1880 г. десницы святого в *Русский вмч. Пантелеимона мон-рь* на

Мощи прав. Иоанна Русского  
в ц. прав. Иоанна Русского  
в г. Прокопи на о-ве Эвбея

Афоне. Один из иноков мон-ря, Андрей, в 1878 г. был чудесно спасен по молитве И. Р. на обратном пути из Прокопиона. На средства насельников Пантелеимонова мон-ря в Прокопионе в 1886–1892 гг. был возведен храм во имя И. Р. В 1898 г.

в него были перенесены мощи святого из ц. свт. Василия Великого.

В 1924 г., во время греко-тур. обмена населением, жители Прокопиона увезли мощи И. Р. на о-в Эвбея. Место нового поселения они назвали Неон-Прокопион (ныне Прокопи). Мощи святого были помещены в ц. св. равноапостольных Константина и Елены. В 1930 г. было начато строительство величественного храма во имя И. Р. Во время гражданской войны в Греции Сев. Эвбея избежала кровопролития, как и предсказывал И. Р., являясь местным жителям и обещая свое покровительство.

Церковь начала действовать 27 мая 1951 г. и окончательно была завершена в 1969 г. В 1980 г. был пристроен пронаос. Роспись начата в 80-х гг. XX в. худож. С. Папастамати и продолжается в наст. время С. Сергидисом. Старейшая из хранящихся в храме икон — образ И. Р. со сценами жития — датируется ок. 1790 г. Мраморный иконостас выполнен в 1959 г. И. Филиппотисом, представителем Тиносской школы скульпторов. Некоторые из помещенных в нем икон созданы старцем *Дашилом Катунакийским*. К мощам святого стекаются тысячи паломников. Настоятель храма прот. Иоанн (Вернезос) собрал факты и предания о жизни и чудесах И. Р., записывая рассказы старых переселенцев из М. Азии. Однажды во время вечерней службы, кадя перед ракой с мощами святого, он подумал, как хорошо было бы для издания новой книги иметь фотографию блюда, некогда перенесенного по молитве И. Р. из Прокопиона в Мекку. Через неделю в Неон-Прокопион приехала г-жа Лиnardату из Спарты. Она рассказала, что во сне ей явился святой и велел отыскать среди хранившихся в подвале вещей, к-рые ее отец привез из М. Азии, медное блюдо и, почистив, доставить его в Неон-Прокопион. Т. о. реликвия оказалась в храме во имя И. Р. Там же хранится солдатский пояс И. Р., на пряжке к-рого изображен двуглавый орел. Паломники, приезжающие в Прокопи, по обычаю, надевают пояс и головной убор, освященные на мощах И. Р.

Среди чудес И. Р. — исцеления, разумление заблудших, спасение моряков, помощь в суде и др. Особое покровительство святой оказывает детям.

В 1962 г. имя И. Р. было внесено в календарь РПЦ. Он был прославлен







сию, к-рый был провозглашен патриархом во время антихалкидонитского восстания монахов в Палестине (кон. 451–453). В произведении уделяется большое внимание видениям Феодосия, его «исповедничеству» и кончине. В конце повести находится (обычно не отделяется от нее) небольшое Житие мон. Романа, основателя антихалкидонитского мон-ря в Элевтрополе.

Богословие И. Р., выраженное в его произведениях, особенно в «Плирофориях», имеет отчетливый антихалкидонитский характер. Однако он был писателем эпохи «Энотикона», и его радикальное отрицание халкидонитского вероисповедания формулировалось как особое истолкование «Энотикона» в духе Петра Гнафевса и Александрийского патриарха Петра III Монга. По всей видимости, он принимал «христологическое Трисвятое» (т. н. монофизитскую прибавку) как символ такой антихалкидонитской позиции.

Соч.: Petrus der Iberer: Ein Charakterbild zur Kirchen- und Sittengeschichte des 5. Jh.: Syrische Übers. einer um das J. 500 verfassten griechischen Biographie / Hrsg., Übers. R. Raabe. Lpz., 1895; De commemoratione quomodo beatus Theodosius episcopus Hierosolymorum ad Dominum nostrum migraverit // Vitae virorum apud monophysitas celeberrimorum / Ed. E. W. Brooks. P., 1907. P. 21–27. (CSCO; 7. Syr. Ser. 3; 25); Theological Texts from Coptic Papyri / Ed. W. E. Crum. Oxf., 1913. P. 62–64; Papiiri copti di contenuto teologico / Ed. T. Orlandi. Vienna, 1974. P. 110–117; Orlandi T. Un frammento delle Pleroforie in copto // Studi e Ricerche sull'Oriente Cristiano. R., 1979. T. 2. P. 3–12; Plérophories: Témoignages et révélations contre le Concile de Chalcedoine / Ed., trad. F. Nau, trad. M. Brière. P., 1911, 1982<sup>r</sup>. (PO; T. 8. Fasc. 1); The Lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the Monk Romanus / Ed. C. B. Horn, R. R. Phenix. Leiden; Boston, 2008.

Лит.: Ermoni V. Les Plérophories de Jean, évêque de Maiouma // Bull. critique. Ser. 2. P., 1899. Vol. 5. P. 304–307; Nau F. Sur un abrégé arménien des Plérophories // ROC. 1899. T. 4. P. 134–135; idem. Note sur les Plérophories // Bull. critique. Ser. 2. 1900. Vol. 6. P. 113–119; Schwartz E. Johannes Rufus, ein monophysitischer Schriftsteller. Hdlb., 1912; Baumstark. Geschichte. S. 184; Perrone L. La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche: Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553). Brescia, 1980. (Testi e ricerche di scienze religiose; 18); idem. Dissenso dottrinale e propaganda visionaria: Le Plérophorie di Giovanni di Maiouma // Augustinianum. R., 1989. Vol. 29. P. 451–496; idem. Christian Holy Places and Pilgrimage in an Age of Dogmatic Conflicts: Popular Religion and Confessional Affiliation in Byzantine Palestine (5<sup>th</sup> to 7<sup>th</sup> Cent.) // Proche-Orient Chrétien. Jérusalem, 1998. T. 48. P. 5–37; Orlandi T. John of Mayuma // CoptE. Vol. 5. P. 1366; Sauget J.-M., Orlandi T. John of Maiouma (John Rufus) // EES. P. 445–464; Esbroek M., van. Peter the Iberian and Dyonisius

the Areopagite // OCP. 1993. Vol. 59. P. 217–227 (рус. пер.: Эсбрук М., ван. Петр Ивер и Дионисий Ареопagit: Возвращаясь к тезису Хоннигмана // Символ. П.; М., 2007. № 52. С. 369–382); Aubert R. Jean de Maiouma // DHGE. T. 27. Col. 248–249; Steppa J.-E. John Rufus and the World Vision of Anti-Chalcedonian Culture. Piscataway (N. J.), 2002; idem. Heresy and Orthodoxy: The Anti-Chalcedonian Hagiography of John Rufus // Christian Giza in Late Antiquity / Ed. B. Bitton-Ashkelony, A. Kofsky. Leiden; Boston, 2004. P. 89–106; Horn C. B. Asceticism and Christological Controversy in Fifth-Century Palestine. Oxf.; N. Y., 2006.

А. В. Муравьев

**ИОА́НН РЫ́ЛЬСКИЙ**, прп.— см. Иоанн Рильский, прп.

**ИОА́НН СА́БА** [Иоанн (Йоханнан) Сава, Иоанн Дальятский; сир. ܝܘܚܢܢܐܨܒܐ, ܡܕܝܢܬܐ / ܡܕܝܢܐܨܒܐ] (ок. 690, сел. Ардамут, ныне Каваша, Сев. Ирак — ок. 780, мон-рь Мар-Йозадак), св. Церкви Востока (пам. в 4-е воскресенье Великого поста), аскетический писатель, один из основных деятелей т. н. несторианского мистического возрождения (свт. Исаак Сирин, Иосиф Хаззая, Дадишо Катрая и др.).

**Жизнь.** Сведения об И. С. восходят к «Книге целомудрия» Ишоднаха, еп. Басрского (IX в.), и к небольшой анонимной биографической заметке (ВНО, N 510). Начальное религиозное образование И. С. получил в родном селе (изучал Свящ. Писание с комментариями прп. Ефрема Сирина и Феодора Мопсуестийского). В юные годы посещал мон-рь Мар-Афнимаран, в 20 км от села. Обитель считали «мессалианской» (этот термин еще не получил в науке однозначной оценки, дискуссия см. в: Fitschen K. Messalianismus und Antimesalianismus: Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte. Gött., 1998; как полагают некоторые исследователи, в данном случае он означал ориентацию на мистическое созерцание и христологию, близкую к халкидонской (Beulay. 1990. P. 16)). Ок. 700 г. И. С. вступил в мон-рь Мар-Йозадак в Бет-Карду, также известный как «мессалианский». Стефан, наставник молодого И. С., был воспитанником Афнимарана и бывш. иноком мон-ря Бет-Аве (Бет-Абе). Через 7 лет после пострига И. С. по благословению настоятеля оставил обитель и удалился на север, в горный массив, получивший название Дальята (сир.— побеги, лозы) по селу виноделов, расположенному у его подножия. Там И. С. провел боль-

шую часть жизни. В старости он вернулся в Бет-Карду, будучи не в состоянии переносить суровые условия Дальяты.

В рукописи Harvard. syr. 30 и у некоторых авторов Нового времени (таких, как яковитский патриарх Игнатий Ефрем II Рахмани, А. Мингана, А. Шер) И. С. отождествляется с Иоанном бар Пенкайе, но это мнение не выдерживает научной критики (Idem. 1978. P. 259).

**Осуждение.** В 786/7 г. Собор Церкви Востока во главе с католикосом-патриархом Тимофеем I осудил по-смертно И. С. вместе с Иоанном Апамейским и Иосифом Хаззая, а также всех, кто читают их сочинения. В деяниях Собора говорилось, что И. С. последовал ереси Савеллия и «веровал о Сыне и Духе, что Они суть силы, а не Лица, что Слово назвалось Сыном не потому, что Оно от Отца, но из-за того, что Им Отец сотворил вселенную». Участники Собора проклинали всякого, кто скажет, что человечество Христа созерцает Его божество или что божество зрит к.-л. иная тварь. Они подтвердили, что души не чувствуют ничего после оставления своих тел вплоть до того, как вернуться в них, и что никакое человеческое естество не может достичь в этом мире совершенства, каковым обладает человеческое естество Христа (Assemani. BO. T. 3/1. P. 100). Считается, что истинная причина осуждения была в неприязни католикоса Тимофея к «мессалианско-прохалкидонитскому» движению мистиков. Новый Собор при католикосе-патриархе Ишо бар Нуне (823–828) реабилитировал всех осужденных, но даже после этого переписчики обычно избегали называть И. С. по имени, обозначая автора сочинений Старец (Саба).

**Сочинения** И. С. принадлежат к 3 жанровым группам: это 1) слова/беседы (мемры), 2) послания/письма и 3) сотницы/главы о ведении (соответствуют греч. κεφάλαια υωοστικá). Количество бесед в рукописях колеблется от 25 до 28, писем — от 48 до 51. Из 8 сотниц подлинными считаются лишь 1-я, половина 2-й и 5 речений из 7-й; остальные принадлежат Иосифу Хаззая. 49 писем И. С. изданы Р. Бёле (Beulay. 1978, с франц. пер.) и переизданы М. Хансбери (Hansbury. 2006, с англ. пер.). 15 бесед И. С. опубликовала ученица Бёле Н. Хайят (Khayyat. 2007, с франц. пер.). Темы



бесед различны: о внимании, о действиях Св. Духа, о бесе блуда, о бесе хулы, об умозрении, о дарах Божиих, о молитве к северу, о пользе молчания и т. д.

Труды И. С., находившиеся сначала под запретом в Церкви Востока, вероятно, были в посл. исправлены писцами несторианской ориентации. Однако дошли они исключительно в рукописях западносир. (яковитской) традиции, причем не исключена возможность редактирования пассажей, к-рые могли смутить яковитов. Так, в рукописях везде, где упоминается «Госпожа Мария», вставлено слово «Богоматерь», не употребляемое в Церкви Востока.

В XII или XIII в. сочинения И. С. были переведены на арабский язык, в XVI в. был сделан эфиоп. перевод араб. версии. В результате И. С. стал известен в араб. и эфиоп. письменности под именем Духовный Старец (аш-Шейх ар-Рухани и Арагани Мэнфэсави). Рукописи, находившиеся в монофизитской среде, не пользовались большой популярностью; к эпохе Ренессанса они оказались в западноевроп. хранилищах. Неск. рукописей осталось на Востоке (Мо-сул), но существенного влияния на западносир. книжность сочинения И. С. не оказали. До XX в. они были практически неизвестны в науке.

1-я и 18-я беседы И. С., конец 20-й и 18-е послание попали в сборник, известный в Византии и в слав. мире под именем свт. Исаака Сирина, — компиляцию, созданную в лавре св. Саввы Освященного в Палестине в IX в. и состоящую из 1-го т. творений свт. Исаака Сирина и сочинений др. авторов (в рус. пер. соответственно Слова 8, 68, 20 и 9).

**Богословие.** Поскольку корпус И. С. включает сочинения аскетической и мистической направленности, определение богословских воззрений И. С. в др. областях весьма затруднительно. О них можно составить лишь нек-рое представление на основе обвинительных свидетельств. Причисление И. С. к «мессалианам», вероятно, было мотивировано использованием им образов «смешения» божественного и человеческого (Письмо 34) и игнорированием учительного авторитета церковной иерархии (Трейгер. 2009. С. 142). Обвинения же Собора 786/7 г., касающиеся триадологии, хотя и подтверждаются текстом 25-й беседы И. С. (не изд.; сир. текст цит. по ркп. Vat.

суг. 124 с рус. пер. в: Трейгер. 2009), свидетельствуют скорее не о савеллианстве, а о мистической интерпретации триадологических воззрений.

**Аскетическое учение** И. С., как и др. восточносир. мистиков, основывается на рецепции неск. богословских традиций: ареопагитской (см. «Ареопагитики»), евагрианской (см. *Евагрий Понтийский*), сиро-греческой (Макариевский корпус (см. в ст. *Макарий Великий*) и *Иоанн Апамейский*) и раннесирийской (прп. Ефрем Сирий и «Книга Степеней»). Однако в плане терминологии и концептуального аппарата макариевская традиция выражена у И. С. сильнее, а евагрианская — слабее. По сути аскетическое учение систематизировано у И. С. на основе ареопагитской схемы «очищение—просвещение—единение», которая комбинируется с евагрианской идеей 3 уровней аскетики: нравственного (практического), естественного и богословского (гносис).

Духовная жизнь начинается с покаяния, к-рое И. С. именует «дверью Царствия» и первым шагом, «уничтожающим дурное прошлое». Покаянием И. С. называет полный отказ от дурных дел, а не только намерение или попытки такого отказа. Затем подвижник вступает на путь очищения, неизбежно означающий отказ от мира и переход к чистому созерцанию: «Путь святости есть путь единенного созерцания». Этот путь начинается как труд (или практика), ибо основа очищения — систематическое усилие. Далее следует практика лишения: пост и бдения должны умертвить страсти чревоугодия и лени. Впрочем, И. С. призывает с умеренностью пользоваться этими средствами. Другим обязательным условием перехода к созерцательной жизни И. С. называет единение, или тишину (سكينة). Созерцание требует сосредоточения внешнего и внутреннего взгляда и постоянного памятования о Боге. Важное место в системе И. С. занимает хранение чувств: «Бди и храни чувства, и станешь у дверей Царствия». Конечной целью аскезы «внешнего» человека является пробуждение особых душевных чувств, которые И. С. называет «силами» (قوى).

Очищение «внешнего» человека включает смирение и любовь. «Смирение есть опора для добродетели, как земля — опора ногам» (Сотница 1. 20; Harv. суг. 30. Fol. 31b). Сми-

рение должно быть совершенным; с самого начала духовной жизни инок должен подчинить себя воле братьев. Но внешнее смирение лишь основание для «смирения сердечного в присутствии Бога». Для правильной практики смирения необходимо «знание» (علم), т. е. понимание своего устройства и цели и памятование о Боге. Любовь связана со смирением сердца и выражается в особенной готовности принести себя в жертву ради ближнего.

Самым важным элементом аскезы И. С. называет молитву, к-рая традиционно рассматривается в 2 аспектах — внешнем и внутреннем. Молитва связана с понятием «движения» к Богу: от телесного движения до внутреннего «бездвижного» движения — воспоминания о Боге. Высшая ступень молитвы — добровольная остановка всех внутренних движений. Внимание И. С. сосредоточено на внутренней молитве. Так, объясняя значение земных поклонов во время молитвы, он говорит: «Постоянное падение пред Богом есть тайна: это мир, который падает, так что тот, кто постоянно творит их, умирает миру и воскресает в бессмертии со Христом» (Беседа 15). Однако телесные формы практики необходимы на любой стадии духовной жизни. Внутренние движения молитвы включают псалмопение и чтение Свящ. Писания, но самое главное — это размышление, предполагающее собирание чувств и умирение сердечных движений, которые концентрируются на предмете созерцания. К размышлению относятся у И. С. также и богословские рассуждения об отношении бесконечных свойств Божиих к конечным, тварным. Наиболее глубокой внутренней молитвой И. С. считал постоянное занятие ума Богом, или памятование о Боге (выражение взято у грекоязычных писателей), т. е. «взгляд, постоянно обращенный к Нему». Но субъективно это памятование есть простое движение души, обращенное внутрь, прямо в сердце. Техническими средствами для достижения этого у И. С. являются краткие молитвы, напр. «Боже, направи стопы моя!» и подобные, повторяемые непрестанно. Очищение, согласно И. С., сопровождается особым внутренним действием благодати в сердце. Однако эта благодать действует не постоянно, а с перерывами, как бы «на-





ходами» (ܥܘܢܬܠܗ), к-рые следуют в течение всей жизни подвижника.

И. С. подробно останавливается на действиях различных бесов и на спорах борьбы с ними. При этом, как у многих аскетических писателей, бесы действуют, не только проникая в мысли человека, но и доставляя ему боль, вызывая раздражение кожных покровов, чихание, смущая психофизическими феноменами (голосами, свистом и криками). Контакт бесов с душой мыслится И. С. как «вселение». Согласно И. С., бесы не имеют прямого доступа к душе и не знают ее устройства. Они поселяются в членах тела и воздействуют на чувства и только через них получают доступ к душе. Особое место в учении о бесовских обманах у И. С. занимают видения и явления, к-рые смущают новоначальных. Он описывает различные нападения бесов сладострастия, хулы, гнева, уныния, к-рыми инока пытаются извлечь из тишины (или уединения). Главное оружие инока против бесовских нападений — «отрачительный метод» (обличения беса), памятьование о Боге и крестное знамение.

Второй этап духовной жизни, ведущий подвижника к «совершенному бесстрастию», — это этап освящения и просвещения. Очищение постепенно воспламеняет душу «Христовым огнем», и она становится «святой». И. С. связывает очищение с «внешним» человеком, а освящение с «внутренним», так что одно предполагает другое, и «в душе воссияет Свет Святой Троицы» (Беседа 9). На этапе освящения важную роль играет возгревание в душе огня любви, которое продолжает в высшем смысле дело очищения ума (духа), а затем переходит в стадию света. Этот огонь пробуждает слезы, а затем погружает подвижника в настоящий транс; молитва прерывается состоянием восторга (здесь И. С. близок к Евагрию Понтийскому и свт. Исааку Сирину; см.: *Beulay*. 1990. P. 216–223). Проявления нападения бесов на этом этапе становятся более утонченными, уподобляясь действиям теплоты и огня, к-рые подвижник принимает за знаки собственного успеха. Каждый новый шаг вглубь по пути созерцания приводит к большей бездвигности (ܦܘܨܬܐ), стремящейся к полному покою, так что от инока уже не требуется участие в общей молитве. В этом смысле Бёле справедливо указывает на бли-

зость такой позиции к «мессалианству» (*Ibid.* P. 238–239).

В аскетическом богословии И. С. большую роль играет учение о мыслях (ܦܘܨܬܐ), точнее, о концептуализациях (*intellections* в переводе Бёле) сокровенного. На этапе освящения/просвещения их предметом еще являются чувственно постигаемые символы, но постепенно сознание погружается в дивное иступление. Речь идет об особых модусах ума при созерцании Таин Божиих. Эта сложная система предполагает различные формы религ. языка, к-рые, отражая разные концептуализации, ведут к таинственному восхождению путем все более возвышенного истолкования одних и тех же объектов (ср.: *Ibid.* P. 266–267). И. С. учит, что после очищения в душе подвижника пробивается источник мистического языка, превосходящий слова (Беседа 13).

Важным компонентом евагрианско-ареопагитской схемы, повлиявшей на конструкцию мистического учения И. С., было достижение бесстрастия, к-рое понимает И. С. как полный контроль над страстями, свобода от них. Но совершенное бесстрастие возможно только на этапе единения — высшем этапе мистико-аскетического восхождения. Единение выражается субъективно в состоянии созерцания «безобразного Света», а объективно — в прямом воздействии Св. Духа на душу, минуя посредство ангелов. Сначала Свет проявляется через «прозрачность» души, затем Дух становится видим в самом существе души (вплоть до полного слияния с «божественным сумраком»). И. С. описывает этот момент как погружение в море света и встречу с таинственной тучей (*Beulay*. 1990. P. 392). С этим видением связана богословская проблема «Тела Христова во славе», которое лишается всех материальных коннотаций, за что И. С., как считается, и осудил при католикосе Тимофее (ср.: *Ibid.* P. 463–464). Все видения на этом этапе сверхъестественны и находятся внутри души и как объект и как субъект. Душа зрит в саму себя, но и созерцание тварной природы (как телесной, так и бестелесной) происходит в мистическом смысле так, что эта природа зрима «ангельским образом». На этапе единения бесы смущают подвижника видениями бестелесных существей (ангелов,

человеческих душ и демонов), а также ангельскими славословиями, которые пробуждают гордыню.

В новом мире Бог будет видим внутри индивидуума, что позволяет рассматривать перспективу совершенного и бесконечного восхождения и углубления видения Бога как главную эсхатологическую тему И. С.

Соч.: *Monumenta syriaca ex Romanis codicibus collecta* / Ed. P. Zingerle. L., 1869. T. 1. P. 102–104 [ср. текст 2 бесед]; *Sherwood P.* Jean de Dalyata: Sur la fuite du monde // *L'Orient Syrien*. P., 1956. Vol. 1. P. 305–312; *Beulay R., éd., trad.* La Collection des lettres de Jean Dalyatha. Turnhout, 1978. (PO; T. 39. Fasc. 3); Книги монахов. Аддис-Абеба, 1982. Кн. 3: Духовный Старец (на эфиоп. яз.); Книга поучений. Дейр-эс-Суриани, 1998 (на араб. яз.); Собрание духовных посланий / Пер.: С. Даккаш. Бейрут, 1999 (на араб. яз.); Духовный старец VI в.: Собр. духовных бесед / Пер.: С. Даккаш. Бейрут, 2002 (на араб. яз.); *Hansbury M., ed., transl.* The Letters. Piscataway (N. J.), 2006; *Khayyat N., éd., trad.* Les Homélie I–XV. Beyrouth, 2007. (Sources syriaques; 2); Письмо 34 / Пер.: Н. Селезнев // *Символ. П.; М.*, 2009. № 55. С. 150–151.

Ист.: *Jésusdenah, évêque de Baçrah.* Le livre de la chasteté / Publ., trad. J.-B. Chabot // *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'Ecole Française de Rome*. P., 1896. Vol. 16. P. 279–280; *Ignatius Ephraem II Rahmani, patr.* Studia syriaca. Monte Libano, 1904. Vol. 1. P. 34 [BHO, N 510]. Лит.: *Болотов В. В.* Из истории Церкви Сиро-Персидской. СПб., 1901. С. 114/1184–115/1185; *Baumstark.* Geschichte. S. 225–226; *Haussherr I.* Les grands courants de la spiritualité orientale // *OCP*. 1935. Vol. 1. P. 114–138; *idem.* Penthos: La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien. R., 1944. P. 149–150. (OCA; 132); *Graf.* Geschichte. Bd. 1. S. 434–436, 498; *Ortiz de Urbina.* PS. P. 153; *Collès B. E.* Le mystère de Jean Saba // *L'Orient Syrien*. P., 1967. Vol. 12. N 4. P. 515–524; *idem.* The Mystical Discourses of John Saba: Diss. / Univ. of Melbourne. 1969; *idem.* The Biographies of John Saba // *PdO*. 1972. Vol. 3. P. 45–63; *idem.* The Mysticism of John Saba // *OCP*. 1973. Vol. 39. P. 83–102; *Beulay R.* Jean de Dalyatha et sa Lettre XV // *PdO*. 1971. Vol. 2. P. 261–279; *idem.* Des centuries de Joseph Hazzâyâ retrouvées? // *Ibid.* 1972. Vol. 3. P. 5–44; *idem.* Jean de Dalyatha // *DSAMDH*. T. 8. Col. 449–452; *idem.* Précisions touchant l'identité et la biographie de Jean Saba de Dalyatha // *PdO*. 1977/1978. Vol. 8. P. 87–116; *idem.* La Lumière sans forme: Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale. Chevetogne, [1987]; *idem.* Formes de lumière et Lumière sans forme: Le thème de la lumière dans la mystique de Jean de Dalyatha // *Mélanges A. Guillaumont*. Gen., 1988. P. 131–141; *idem.* L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha: Mystique syro-orientale du VIII<sup>e</sup> siècle. P., 1990; *Breydy M.* Les compilations syriaques sur le sacerdoce au IX<sup>e</sup> siècle: Jean de Dara // *Symposium Syriacum*, 1976. R., 1978. P. 267–293. (OCA; 205); *Nakad M.* La version arabe des lettres de Jean de Dalyatha / *Introd., trad., notes, comparaison avec le texte syriaque*: Diss. P., 1980. 2 vol.; *Habbi J.* Giovanni di Dalyata // *Enciclopedia dei santi*: Le Chiese orientali. R., 1998. Vol. 1.



Col. 1122–1123; *Treyßer A.* Могло ли человечество Христа созерцать Его божество?: Спор VIII в. между Иоанном Дальятским и Тиматеосом I, Католикосом Церкви Востока // Символ. 2009. № 55. С. 121–149.

**А. В. Муравьев**

**ИОА́НН САВВАИ́Т** [греч. Ἰωάννης ὁ Σαββαΐτης] († 614), прп. (пам. в субботу сырную). Подвизался в обителях М. Азии (возможно, в Келливарской лавре на Латрской горе), в лавре прп. Саввы Освященного, а затем близ *Екатерины великомученицы мон-ря на Синае* в пустыне Гудда и в пустыне Арселейской. Предположение, что И. С. был непосредственным учеником прп. *Саввы Освященного* († 532) (Подвижники благочестия. 1994. С. 112), не находит подтверждения в источниках. И. С. был старшим современником и собеседником прп. *Иоанна Лествичника* († 649), записавшего с его слов 2 рассказа и поместившего их в «Лествице»: об *Акакии Синайском* и о молодом подвижнике Антиохе (*Ioan. Climacus. Scala. IV 110, 111*). Антиох имел наставником старца, к-рый «почитал и покоил его». Желая суровых иноческих подвигов, он удалился в один из общежительных мон-рей в Понте. В 1-ю ночь после поступления в обитель ему во сне явились неск. мужей, требующих уплаты долга в 100 литр золота. Прожив 3 года в этом монастыре, беспрекословно исполняя все послушания и будучи уничижаем как чужестранец, Антиох увидел сон, что им выплачено 10 литр золота. Поняв, что ему нужно пройти более серьезные испытания, Антиох начал юродствовать, продолжая с усердием исполнять свои послушания. Ему были поручены все самые тяжелые работы в мон-ре. Прожив 13 лет в подвиге терпения, Антиох увидел во сне тех же мужей, к-рые объявили ему об уплате всего долга. По мнению прп. Иоанна Лествичника, И. С. рассказывал о самом себе, называя себя из скромности Антиохом.

В «Лествице» также приводится рассказ о 3 юных иноках, желавших стать учениками И. С., подвизавшегося тогда в лавре прп. Саввы Освященного (Ibid. IV 112).

В сочинениях прп. *Анастасия Синаита* «О Синайских отцах» (СРГ, N 7758) содержится 4 рассказа об И. С. В одном из них повествуется о том, как авва Мартирий после пострижения в монахи прп. Иоанна

Лествичника (которому было тогда 16 лет, т. е. ок. 591 г.) отправился с ним к И. С. в пустыню Гудда. И. С. омыл ноги и поцеловал руку прп. Иоанна Лествичника. Увидев смущение своего ученика Стефана Каппадокийца, И. С. объяснил ему, что воздал почести будущему игумену Синайской горы (*Nau. 1902. S. 63–64*).

Второй рассказ относится к периоду, когда И. С. подвизался в местности Малохас (к северу от Рас-Сафсафа, близ горы Синай) вместе с главным царским врачом Димитрием, близ их жилища появился огромный змей. Димитрий хотел покинуть это место, но И. С. призвал его молиться. Во время молитвы с неба упал метеорит и убил змея (*Idem. S. 68*).

Третий рассказ принадлежит ученику И. С., Иоанну Римлянину. Однажды, когда преподобный жил в пустыне Арселейской, ежиха принесла ему своего слепого детеныша. И. С., смешав слюну с пылью, протер ежонку глаза, и тот прозрел. На следующий день в благодарность ежиха принесла И. С. кочан капусты. Но старец сказал ей, что нехорошо разорять монастырский огород, и велел отнести кочан обратно (*Idem. S. 68–69*).

Четвертый рассказ записан со слов самого И. С. После того как И. С. осудил одного монаха, имевшего дурную славу, ему было видение, что он находится в храме Гроба Господня и желает поклониться Христу, распятому на Голгофе, но Спаситель велит прогнать его, как осмелившегося судить ближнего прежде Господа Бога. Перед тем как за И. С. захлопнулись двери храма, с него упало монашеское одеяние (паллий) и осталось внутри церкви. 7 лет И. С. провел без сна и без жилища, подвизаясь в пустыне в полном одиночестве, до тех пор пока не увидел Христа, разрешившего возвратиться ему одеяние (*Idem. S. 69–70*).

Ист.: ВHG, N 1322u, 1442 ta, 1442 tb, 1442 tc, 1448 p-pb; PG. 88. Col. 720–724 [Лествица. Слово 4-е [№ 11: Об Иоанне Савваите, или Антиохе]; *Nau F. Le texte grec des récits du moine Anastase sur les saints pères du Sinai // Oriens Chr. 1902. Bd. 2. S. 58–89*.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 532; Τὸ Γερωντικὸν τοῦ Σινᾶ / Ел. Δ. Γ. Τσάμης. Θεσσαλονίκη, 1988. Σ. 150–163; Подвижники благочестия, процветавшие на Синайской горе и в ее окрестностях. К источнику воды живой: Письма паломницы IV в. М., 1994. С. 112–116.

**Э. П. А.**

**ИОА́НН САМСО́НОВИЧ** († 27/28.01.1669), блж., Христа ради юродивый (пам. 3 июля, в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Вологодских святых), Сольвычегодский. Основным источником сведений об И. С. является его Житие, написанное современником святого и вошедшее в «Историю города Соли Вычегодской древних и нынешних времен» А. И. Соскина (1789). И. С. «родом бе двинянин», в Соль Вычегодскую (ныне Сольвычегодск) пришел в молодости; имел обычай «бегати» зимой и летом «в единой срачице и не обуен, босыми ногами», никогда не принимал милостыню. Он нередко посещал сольвычегодский Введенский мон-рь (основан в 1565 братьями Строгановыми), ночевал здесь в «поваренной келии». Юродивый часто бывал в роще, где свивал кольца из тонких березовых ветвей «и по три кольца, вместе связываемья, меташе по земли». Пророчества И. С. излагал «прикровенными речми». Святой предсказал опустошительный пожар в Соли Вычегодской 25 сент. 1656 г., смерть в 1664 г. внука боярыни М. И. Строгановой (в монашестве Марии) и др. события. Перед кончиной он исповедался архим. Введенского мон-ря Герасиму «не яко юрод, но в целости умней со многими слезами», причастился Св. Христовых Таин; завещал похоронить себя рядом с др. сольвычегодскими блаженными. В «Летописце о граде Сольвычегодске» под 1669 г. сообщается: «7177 года генваря на 28 число ночью преставися Иван Самсонович блаженный, а погребен 29 числа с прочими блаженными Фомою, Родионом и Михаилом».

И. С. упоминается в «Описании о российских святых» (сочинение известно в списках XVIII–XIX вв.). В «Иконописном подлиннике» Филимонова под 3 июля отмечена общая память юродивых, погребенных в разные годы в сольвычегодском Введенском мон-ре: «Святые праведные Фома, Михаил, Иоанн и Василий, иже Христа ради юродивые, в Введенском монастыре, новые чудотворцы; мощи их погребены в оном монастыре вне церкви». Память святых отмечена также в «Алфавите русских святых» старообрядческого мон. *Ионы Керженского* (ЯМЗ. № 15544. Л. 354 об., 1807–1811 гг.). Митр. *Евгений (Болховитинов)* внес имена сольвычегодских юродивых в список Вологодских





святых, составленный в 1811 г. Канонизация И. С. совершилась включением его имени в Собор Вологодских святых, празднование к-рому было установлено в 1841 г. Вологодским еп. *Иннокентием (Борисовым)*. Ист.: Описание о российских святых. С. 155; *Суворов Н.* Краткое сведение об угодниках Божиих, в пределах Вологодской епархии почивающих // Вологодские Ев. 1864. № 1. С. 18; Летописец о граде Сольвычегодске // Проблемы изучения традиционной культуры Севера: К 500-летию г. Сольвычегодска: Сб. науч. тр. Сыктывкар, 1992. С. 31; *Соскин А. И.* История города Соли Вычегодской / Подгот. текста и коммент.: А. Н. Власов. Сыктывкар, 1997. С. 169.

Лит.: *Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 61; *Верюжский*. Вологодские святые. С. 693; *Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 254; Прил. С. V; *Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. С. 92–93; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 561; *Голубинский*. Канонизация святых. С. 358; *Попов В.* Сольвычегодская старина: Мат-лы и исслед. к 500-летию г. Сольвычегодска. Сыктывкар, 1994. С. 105; *Власов А. Н.* Устюжская литература XVI–XVII вв.: Ист.-лит. аспект. Сыктывкар, 1995. С. 45–47; *Буланин Д. М.* Житие Иоанна Самсоновича // СККДР. Вып. 3. Ч. 4. Доп. С. 393–395.

**А. В. Пигин**

**Иконография.** Ранних изображений И. С. не обнаружено. Сольвычегодские юродивые, в т. ч. И. С., упомянуты без описания облика в иконописных подлинниках XVIII в. (принадлежал Г. Д. Филимонову) под 3 июля и 30-х гг. XIX в. под 1 июня и 3 июля (ИРЛИ. ПД. Петец. № 524. Л. 168, 180 об.). В совр. иконописи образ И. С. присутствует на иконе «Святые блаженные Христа ради юродивые Сольвычегодские», исполненной А. Пономарёвым для собора в честь Введения во храм Пресв. Богородицы бывш. Введенского мон-ря в Сольвычегодске. В молении Богоматери Одигитрии в небесной полусфере представлены 5 юродивых: блаженные Фома, Иродион, И. С., Михаил и Василий Сольвычегодские. Фигуры поставлены на поземе с условной растительностью, на заднем плане — узнаваемое изображение Введенского собора, близ к-рого погребены святые. И. С., 1-й в правой части композиции, представлен юношей с волнистыми каштановыми волосами, руки сложены в молении, из одежды на нем лишь набедренная повязка.

Лит.: *Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 61; *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 170–171, 243.

**З. Н. Мехреньгина**

**ИОА́НН САПАРЕ́ЛИ**, груз. каллиграф — см. в ст. *Синайский Многоглав*.

**ИОА́НН СВЯТОГО́РЕЦ** [Мтацмидели, Ивер, Великий; груз. იოანე მთაწმიდეელი; греч. Ἰωάννης ὁ Ἴβηρος] (ок. 930 — 14.06.1005), прп. (пам. 12 июля, с прп. *Ивришлом Иверским*; во 2-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Афонских преподобных), один из основателей и игум. (979/80–1005) груз. *Иверского мон-ря* на Афоне, отец прп. *Евфимия Святогорца*, сподвижник прп. *Иоанна-Торника (Чордванели)*. В Синаксаре прп. *Георгия Святогорца* и др. средневеков. груз. календарях память И. С. отмечалась 14 июня, в день кончины преподобного (*Кекелидзе*. Литургические груз. памятники. С. 497). Позже, вероятно ввиду ошибочного отождествления И. С. с прп. Иоанном-Торником (пам. 12 июня), память перенесена на 12 июля, а годом кончины стал считаться 998-й.

Соч. «Житие блаженных отцов наших Иоанна и Евфимия и повесть об их достойном подвижничестве» было создано прп. Георгием Святогорцем между 1042 и 1044 гг. Наиболее ранний текст сохранился в Афонском сб. 1074 г. (НЦРГ. А 558), в рукописи 1713 г. (НЦРГ. А 130) и в 7 др. рукописях XVIII в. (ПДГАЛ. 1967. Т. 2. С. 38–105). Сведения об И. С. содержатся также в составленном Георгием Мцире в 1066–1068 гг. «Житии и подвижничестве святого и блаженного отца нашего Георгия Святогорца» (НЦРГ. S 353, XI в.; А 130, 1713 г.; 9 рукописей XVIII в. — *Георгий Мцире*. 1901. С. 279–351; *Он же*. 1946. С. 180–214; *Он же* // ПДГАЛ. 1967. Т. 2. С. 101–207), в греч. Сказании об Иверской иконе Божией Матери (XVI в.), в принадлежащей Василию Багратисдзе синаксарной ред. Жития прп. Евфимия (НЦРГ. А 97, А 193, Н 2211; Hieros. Patr. 24; Sinit. iher. 4; 11 рукописей XII–XIII вв. — ПДГАЛ. 1968. Т. 4. С. 331–340), послужившей одним из источников для прп. Георгия при составлении им Жития И. С. и прп. Евфимия, а также в сочинении греч. автора «Повесть о Евфимии, Иоанне и Георгии Ивирах», дошедшем в 2 рукописях 1-й пол. XVIII в. (Ath. Iver. gr. 453 — *Lambros*. 1900. P. 147; Vat. gr. 2613 — *BHG*, N 2143; Греч. «Житие» Иоанна. 1982. С. 74–120) и в посл. включенном в сб. «Неон Эклогийон» прп. Никодима Святогорца. Ценным историческим источником является хранящееся в ризнице Иверского мон-ря собрание документов (актов) мон-ря

X–XV вв., изданное франц. византистами при участии груз. ученых в 1985–1995 гг. в 4 томах (*Actes d'Iviron*) и снабженное очерками по истории мон-ря франц. византиниста Жака Лефора. И. С. неоднократно упоминается в актах (№ 3 от 16 апр. 982 г.; № 4 и № 5 от 10 июля 982 г.; № 6 от 13 дек. 984 г.; № 7 от 13 янв. 985 г.; № 8 от 9 сент. 995 г.; № 9 от 9 дек. 995 г.; № 10 и № 11 от 10 нояб. 996 г.; № 12 от 14 апр. 1001 г.; № 15 от 22 мая 1008 г.; № 16 от 9 сент. 1010 г.; № 17 от 10 апр. 1012 г.; № 20 от 19 апр. 1015 г.; № 24 от 9 дек. 1020 г.; № 25 от 20 нояб. 1036 г.). Его имя также упомянуто в «Книге агап Афонского Иверского монастыря», содержащей 167 расположенных в круге календарного года поминальных записей X–XVII вв. (записи № 13 от 7 дек.; № 16 от 16 дек.; № 83 от 14 июня — *Хаханавицли*. 1901; *Натроев*. 1909. С. 313–331; Описание груз. рукописей. 1986. Т. 1; *Бердзенишвили*. 2007). Нек-рые сведения об И. С., основанные большей частью на указанных источниках, содержатся также в др. письменных памятниках, связанных с историей Иверского мон-ря (подробнее см. в ст. *Иверский мон-рь*).

И. С. (в миру Абулхерит) происходил из Тао-Кларджети и принадлежал к знатному княжескому роду, приближенному ко двору груз. царя Давида III Куропалата († 1001). В Житии И. С. назван блистательным вельможей, прославленным в боях отважным воином, прекрасным внешне и «мудрым и разумным умом и разумением», богобоязненным, любимцем царя (в Сказании об Иверской иконе — 1-м советником царя). Однако в 60-х гг. X в., «поскольку огонь любви Христовой сильно возгорелся в его сердце», в возрасте ок. 30 лет И. С. оставил дом и семью (супруга И. С. происходила из княжеского рода Чордванели) и под видом простого странника пришел в мон-рь *Отхтаэклесиа* в Кларджетской пуст., где открылся подвижникам Моисею и Геласию и принял постриг. Согласно Сказанию об Иверской иконе, И. С. сначала подвизался в небольшой обители, где жили 6 монахов, а затем на горе Колпа. Вскоре он прославился как аскет и отшельник и, стремясь избежать людской славы, удалился в мон-рь на горе Олимп в Вифинии, где, также скрыв свое высокое происхождение, «взял на себя подвиг





служения при мулах и другие презренные и низкие служения исполнял в смирении». Узнав, что Тао-Кларджетское царство и Византия заключили союз, гарантом к-рого стали присланные в К-поль дети груз. вельмож, в т. ч. и его малолетний сын (впосл. прп. Евфимий Святогорец), И. С. прибыл в византийскую столицу. В Житии уточняется, что, посколь И. С. был зятем Абухарба Чордванели, к-рого «цари знали», визант. имп. *Роман II* (959–963) встретил преподобного с большими почестями. Между И. С. и Абухарбом (вероятно, также находившимся в то время в К-поле) «случилось продолжительное словопрение»: И. С. обвинил тестя в том, что тот пожертвовал своим внуком, «как сиротой», и попросил у императора разрешения забрать сына с собой. В греч. повести вместо тестя ошибочно говорится об отце И. С., а также в повесть включен отрывок, в к-ром мальчик в присутствии царя выбирает, с кем он останется — с отцом или с дедом. Вернувшись в Вифинию, И. С. понял, что всем стало известно о его высоком происхождении — «воздавали ему почет и греки, и грузины». Взяв сына и неск. учеников, преподобный пришел на Афон к основателю в 963 г. *Великую Лавру* прп. *Афанасию Афонскому*. Согласно Житию, мать прп. Афанасия происходила из Колхиды, чем мн. исследователи и объясняют быстро возникшую между преподобными духовную дружбу. Из источников известно, что И. С. встречался с посещавшим Афон визант. имп. *Никифором II Фокой*, на основании этих сведений время появления преподобного в Великой Лавре датировано периодом между 963 и 969 гг. (по мн. источникам, 965). И. С. исполнял в Лавре послушание повара. Весть о нем быстро разнеслась по империи, и в Лавру стали приходиться грузины, желавшие подвизаться под руководством такого подвижника. Груз. община росла, И. С. не хотел, чтобы он и его соотечественники находились на иждивении прп. Афанасия. Согласно хрисовулу, полученному И. С. после 969 г. от византийского имп. *Иоанна I Цимисхия*, годовой доход от о-ва Лемнос (244 номисмы) передавался Великой Лавре на содержание грузин. Сведения об этом содержатся в акте пожертвования прп. Афанасия от 13 дек. 984 г. (ПДГАЛ. 1967. Т. 2.

С. 52; Actes d'Iviron. 1985. Vol. 1. N 6; *Lefort*. 1985. Vol. 1. P. 21).

В нач. 70-х гг. X в. в обитель прибыл желавший последовать духовному примеру своего родственника груз. полководец Ксанский эристав Торникий Чордванели (Чордванели). По одной версии, он приходился И. С. шурином, по другой — супруга И. С. была его племянницей по материнской линии. Преподобный постриг Торникия в монашество с именем Иоанн. По благословению прп. Афанасия в полутора километрах от Лавры, «в благолепной пустыни», были построены «келлии Иоанна Ивера» (ныне келлия ап. Иоанна Богослова Иверского мон-ря) и ц. во имя св. Иоанна Предтечи; подвизавшиеся там под духовным рук. И. С. груз. монахи по-прежнему подчинялись игумену Великой Лавры. В колофоне рукописи Ath. Iver. georg. 16 упомянуты И. С. и 7 груз. монахов; к 979 г., возможно, они и составляли груз. общину, управляемую И. С. (*Lefort*. 1985. Vol. 1. P. 16–17, 21–22; ПДГАЛ. 1967. Т. 2. С. 52–54).

Жизнь груз. общины изменило восстание Варды Склира (976–979): августа Феофано, мать малолетних визант. императоров *Василия II Болгаробойцы* и *Константина VIII*, обратилась за военной помощью к груз. царю, отправив летом 978 г. 3 письма преподобным Афанасию, И. С. и Иоанну-Торникию и прося их посредничества. Прп. Иоанн-Торникий не желал покидать Афон и возвращаться на военное поприще, но прп. Афанасий и И. С. «с трудом» смогли убедить его, сказав, что «всю вину примут на себя». Прп. Иоанн-Торникий и груз. полководец Джорджик были поставлены Давидом III во главе 12-тысячной груз. армии и в составе войска Варды Фоки во 2-й битве при Панкалии 24 марта 979 г. победили Склира. Часть военных трофеев прп. Иоанн-Торникий передал царю и роздал войскам, а оставшуюся (свыше 1,2 тыс. литр золота) отдал И. С. Поскольку с прп. Иоанном-Торникием на Афон пришли и «многие рясофорные и прославленные монахи... множество немалое», а также стремившиеся подвизаться на Св. Горе воины и др. светские лица, было решено на имеющиеся средства возвести груз. мон-рь. И. С., по-прежнему тяготеющий к отшельнической жизни, был против основания обители, средоточия груз. общины на Афоне. Однако ради прп.

Иоанна-Торникия и «ради покоя грузин» он благословил строительство. И. С. был избран игуменом (979/80–1005) и духовником новооснованного мон-ря. Средства, полученные в качестве военных трофеев, были потрачены на возведение в 980 г. кафоликона мон-ря, ц. Пресв. Богородицы — одного из наиболее ранних зданий, появившихся на Афоне, а также на постройку монастырских помещений и освоение владений в Македонии. При И. С. Великой Лавре был отдан о-в Неон вместе с подтверждающим право владения хрисовулом (979/80) имп. *Василия II*; в ответ в дек. 984 г. Лавра предоставила Иверскому мон-рю право иметь мореходное судно. В 985 г. И. С. и прп. Евфимий получили от Протата разрешение построить в Галеагре убежище для моряков, где позже намеревались устроить порт (*Порфирий (Успенский)*). История Афона. К., 1877. Ч. 3/1. С. 152; *Аристакес Ластиверци*. 1968. С. 19, 20, 64–67; Actes d'Iviron. 1985. Vol. 1. N 6; *Lefort*. 1985. Vol. 1. P. 21–23, 37).

Значительную роль И. С. сыграл в духовном развитии сына, прп. Евфимия. Мальчик получил хорошее груз. и греч. образование. И. С., рано заметив у сына лит. талант, всячески развивал его способности. В сер. 70-х гг. X в. прп. Евфимий тяжело заболел, «уже и речи не осталось при нем, ни голоса». И. С., потерявший надежду на выздоровление сына, горячо молился перед иконой Божией Матери о скором и безболезненном исходе его души, а священника попросил скорее причастить умирающего. Вернувшись в келью сына, И. С. застал его здоровым. Юноша рассказал, что перед ним предстала Пресв. Богородица, Она взяла его за руку и сказала: «Нет у тебя никакой болезни... по-грузински молви свободно». После исцеления И. С. стал замечать, что речь прп. Евфимия, к-рый до этого с трудом говорил по-грузински, стала «безостановочно, как источник, изливаться чище, чем у всякого грузина». И. С. понял замысел Божий и благословил юношу заняться переводом книг Свящ. Писания с греч. языка на грузинский, «ибо страна Картлийская в великом недостатке книг». Первые переводы прп. Евфимия относятся к периоду подвижничества груз. монахов в Великой Лавре. В колофоне 1-го переведенного прп. Евфимием гомилетического сборника, содержащего По-







учения свт. Василия Великого (Ath. Iver. georg. 32, 977 г.), указано, что И. С. был заказчиком рукописи.

После кончины прп. Иоанна-Торникия (ок. 984) И. С., решив, что теперь он может покинуть мон-рь, взял сына и неск. учеников и хотел отправиться в Испанию, поскольку слышал, что «грузин немалые роды и племена упокоены там». В портовом г. Авидос их увидел архонт (здесь — правитель города), друг И. С., к-рый, узнав о планах святого, сообщил о них в К-поль. Император вызвал преподобного в столицу. И. С. сказал ему: «Я был убогий мирской человек... и желал удалиться как-то на чужбину и спастись душу свою и пребывать в убожестве... Пришел родственник мой Торник, и через него впал я в великую борьбу и людские собрания, и желаю быть свободным от всего этого и позаботиться наконец о своей душе». Однако император убедил И. С. отказаться от своих намерений, указав на то, что без него груз. мон-рь придет в упадок. Преподобный был вынужден возвратиться на Афон и вновь принять управление обителью. Однако позже И. С. заболел подагрой «и многие годы, распротертый, лежал на одре и терпел сильнейшие боли». Как сказано в Житии, И. С. принял болезнь с радостью, как «сокровище весьма великое и дар царский», и передал управление делами мон-ря сыну, к-рый, несмотря на то что стремился все время посвящать переводам книг Свящ. Писания, «покорился ему и, покуда пребывал тот во плоти, с послушанием... управлял... и без его повеления не делал ничего». В Житии цитируется письмо И. С. и прп. Евфимия, адресованное ранее подвизавшимся в Великой Лавре и позже перебравшимся в Отхтаэклесия груз. монахам свт. Арсению Ниноцминдскому и прп. Иоанну (Грдзелисдзе). Преподобные просили их вернуться на Афон, чтобы помочь прп. Евфимию в переводах книг.

Сохранилась дарственная от 10 нояб. 996 г., к-рую на имя И. С. дал его духовный сын, бывш. мандатор (офицер) Захария, сын Михаила. Преподобному, а также Великой Лавре были пожертвованы имения Захарии на о-ве Лемнос: ферма, 10 домов, мельница, виноградники, пахотная земля, пастбища, скот (Actes d'Iviron. 1985. Vol. 1. N 11). Прп. Афанасий Афонский перед кончиной (ок. 1000) назначил И. С. эпитропом Ве-

ликой Лавры (Диатиносис прп. Афанасия см. в: *Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 240–243).

К 1005 г. братия мон-ря насчитывала свыше 200 чел. По письменному завещанию преподобного (не сохр.), к-рое цитируется в Житии, настоятелем Иверского мон-ря должен был стать прп. Евфимий, а после его кончины — прп. *Георгий Строитель*, с тем чтобы традиция назначения уходящим настоятелем своего преемника не прерывалась. И. С. был погребен в кафоликоне Иверского мон-ря: над его могилой прп. Евфимий выстроил ц. во имя св. Архангелов (ныне Всех святых). В предисловии к переводу Толкования свт. Иоанна Златоуста на Евангелие от Матфея (Ath. Iver. georg. 13–4–10, 1008 г.) прп. Евфимий написал о роли отца в его образовании и избрании поприща, а также привел список переведенных им при жизни И. С. книг. Среди названий Иверского мон-ря долгое время употреблялось и «Лавра Ивера» (Λαύρα τοῦ Ἰβρώς), т. е. И. С.

Настоятель Иверского мон-ря прп. Георгий Святогорец (1044–1056) перенес в юж. часть нартекса кафоликона мощи И. С., прп. Евфимия и прп. Иоанна-Торникия, а позже свт. Арсения Ниноцминдского и прп. Иоанна (Грдзелисдзе) и распорядился, чтобы возле рак горели 3 неугасимые лампы. Во время его настоятельства были зафиксированы случаи исцеления от мощей И. С. и преподобных.

Ист.: *Хаханавили* А. Афонский Иверский мон-рь: Ркп. 1074 г. с агапами. Тифлис, 1901 (на груз. яз.); *Георгий Мире*. Житие и подвижничество святого и блаженного отца нашего Георгия Святогорца // *Хаханавили* А. Афонский Иверский мон-рь: Ркп. 1074 г. с агапами. Тифлис, 1901. С. 279–351 (на груз. яз.); То же // *Кубанешвили*. Хрестоматия. 1946. Т. 1. С. 180–214; То же // ПДГАЛ. 1967. Т. 2. С. 101–207; *Натроев* А. Иверский мон-рь на Афоне в Турции. Тифлис, 1909. С. 313–331; *Георгий Мтацмидели* (Святогорец), прп. Житие блаженных отцов наших Иоанна и Евфимия и повесть об их достойном подвижничестве // ПДГАЛ. 1967. Т. 2. С. 38–105; он же. То же, загл. изм.: Житие Блаженных Отцов наших Иоване и Эптиме и известие достойного жительствова их, написанное убогим Гиорги иеромонахом / Пер. с древнегруз. свящ. И. Зетеишвили // Символ. 1995. № 34. С. 357–374; 1996. № 35. С. 281–301; *Василий Багратисдзе*. Житие Евфимия Святогорца [синаксарная ред.] // ПДГАЛ. 1968. Т. 4. С. 331–340; *Аристарх Ластиверци*. Повествование вардапета Аристаркса Ластиверци / Пер. с древнеарм.: К. Н. Юзбашян. М., 1968. С. 19, 20, 64–67; Actes de Lavra. P., 1970. Vol. 1. P. 19, 41–45; Греческое «Житие» Иоанна, Евфимия и Георгия Афонцев / Греч. текст, груз. пер.: М. Мачханели.

Тбилиси, 1982. С. 74–120 (на груз. яз.); Actes de donation [N 6] // Actes d'Iviron. P., 1985. Vol. 1: Des origines au milieu du XI<sup>e</sup> siècle / Ed. J. Lefort, H. Métrévéli et al. P. 135–140; Actes de donation [N 11] // Ibid. P. 172–175; Описание груз. рукописей: Афонская коллекция / Под ред. Е. П. Метревели. Тбилиси, 1986. Т. 1 (на груз. яз.); La vie de Jean et Euthyme / Trad. B. Martin-Hisard // *Martin-Hisard B.* La vie de Jean et Euthyme et le statut du monastère des ibères sur l'Athos // REB. 1991. Vol. 49. P. 85–142; *Бердзенишвили* Н. Агапы Афонского Иверского мон-ря. Тбилиси, 2007 (на груз. яз.).

Лит.: *Lambros S. P.* Catalogue of the Greek Manuscripts on the Mount Athos. Camb., 1900. Vol. 2. P. 147; *Lefort J.* Histoire du monastère d'Iviron des origines jusqu'au milieu du XI<sup>e</sup> siècle // Actes d'Iviron. P., 1985. Vol. 1: Des origines au milieu du XI<sup>e</sup> siècle / Ed. J. Lefort, H. Métrévéli et al. P. 5–10, 15–23, 30, 32–38; *Martin-Hisard B.* La vie de Jean et Euthyme et le statut du monastère des ibères sur l'Athos // REB. 1991. N 49. P. 67–142.

Н. Т.-М.

**Гимнография.** И. С. посвящены 2 гимнографических канона и неск. стихир, составленных *Езрой Мтацмидели* (XI в.), представителем афонской литературно-просветительской школы (см. также разд. «Монастырские школы» в ст. *Грузинская Православная Церковь*). Песнопения помещены в Афонском сборнике с агапами 1074 г. (НЦРГ. А 558) под 14 июня, днем памяти И. С., впервые были опубликованы в 1901 г. В одном из канонов содержится акростих «Недостойный Езра ныне славит отца Иоанна».

По мнению акад. прот. К. *Кекелидзе*, гимнограф при составлении песнопений использовал Житие преподобных Иоанна и Евфимия Святогорцев, написанное прп. Георгием Святогорцем; заимствованы, по мнению ученого, «не только факты и некоторые мысли, но даже целые предложения и слова» (*Кекелидзе*. 1980. Т. 1. С. 235). На основании этого песнопения датируют периодом между 1044, конечной датой создания Жития, и 1074 гг.

В песнопениях гимнограф приводит биографические сведения И. С. и прп. Евфимия, часто использует метафоры, в т. ч. из евангельских текстов. Так, Езра пишет, что И. С. «склонил голову... под сладкое ярмо Иисуса Христа», что Господь «установил его на подсвечнике, как свечу, чтоб светил всем в доме, чтоб светил добродетелью до края земли»; его деяния «блестят, как свет небесный» (деятельность И. С. передается антиномией дня и ночи); преподобный сравнивается с «богоподобной блестящей звездой между двумя солнцами»; Царство Небесное названо «бесценным жемчужом», афониты — «созвездием святых».

И. С. и прп. Евфимий уподобляются библейским патриархам. Гимнограф отмечает, что прп. Евфимий был для И. С. «заветным сыном... значащим столько же, сколько Исаак для Авраама»; И. С., как и *Авраам*, представлен в образе





странника; прп. Евфимий, подобно *Исааку*, «не был заколот, но был избран Богом и наделен даром священника». Езра отмечает, что И. С. в отличие от библейского патриарха *Иосифа*, проданного братьями в Египет, «сам себя продал в чужую страну». Жизненный путь И. С. сравнивается со страданиями *Иова*: «Как очищается в плавильном горне золото... тяжело болевший в последние годы жизни святой Иоанн, подобно Иову, также очистился страданием от всего земного».

В песнопениях Езры упоминаются и сподвижники И. С. на Афоне прп. Иоанн-Торникский, свт. Арсений Ниноцминдский, прп. Иоанн (Грзделидзе), прп. Гавриил. Агиограф, прп. Георгий Святогорец, назван «работником мудрости», последователем и единомышленником И. С. и его современников, созданное им Житие сравнивается с «блестящим зеркалом».

Ист.: *Хаканов А. С.* Рукопись с агапами 1074 г. афонского Иверского мон-ря. Тифлис, 1901. С. 187–201 (на груз. яз.); *Кубанеишвили*. Хрестоматия. 1946. Т. 1. С. 355–357.

Лит.: *Кекелидзе*. Др.-груз. лит. 1980. Т. 1. С. 234–235; *Метревели Е.* Очерки из истории афонского культурно-просветительного центра. Тбилиси, 1996. С. 107–145 (на груз. яз.).

*Н. Сулава*

**ИОА́НН СЕ́РРСКИЙ** [греч. Ἰωάννης τοῦ ἐν Σέρροις], нмч. (пам. греч. 12 мая). Род. в зажиточной семье в г. Серры (ныне Серес, Сев. Греция). Позавидовав богатству И. С., турки оклеветали юношу и донесли судье, что он хулил мусульм. веру. И. С. заключили в тюрьму и, чтобы склонить к принятию ислама, обещали ему почести и различные блага. Видя его непреклонность, И. С. подвергли мучениям: бичевали, били палками, тащили по земле, вырывали волосы. Во время пыток И. С. увидел справа от себя всадника, лик к-рого, по словам Жития, сиял как солнце. Это был вмч. Феодор — небесный покровитель г. Серры, явившийся новомученику, чтобы укрепить его в вере. И. С. снова бросили в темницу. Донесение о нем было отправлено султану, и после получения соответствующих распоряжений судья вынес смертный приговор. Палачи, вместо того чтобы обезглавить новомученика, а затем бросить в костер его тело, решили сжечь И. С. живым. Находясь посреди разожженного костра, И. С. славил Господа, за что один из турок проткнул ему рот горящим колом. Точное время его мученической смерти неизвестно, она произошла в период между захватом Серр турками в 1383 г. и кончиной в 1530 г. вел. ритора Великой ц. Емма-

нуила (Мануила) Коринфского, составившего службу И. С. и краткое синаксарное Житие новомученика. Эти произведения сохранились в единственном списке в сборнике Ath. Iver. gr. 512, написанном рукой Еммануила (ошибочно датирован С. Ламбросом XVII в.). Тем не менее почитание И. С. оставалось местным в поствизантийский период. Датировка смерти И. С. ок. 1480 г. носит гипотетический характер (<http://www.imsn.gr/z1.htm> [Электр. ресурс]). Так же остается только предположением, что на формирование личности И. С. повлияли К-польский патриарх *Геннадий II Схολарий*, проживавший в 1457–1463 и в 1465–1472/73 гг. в *Иоанна Предтечи монастыре* близ Серр, и казнь бывш. Трапезундского имп. *Давида I Великого Комнина* с 3 сыновьями и племянником (1463), к-рый получил в удел территорию в долине р. Стримон, недалеко от Серр.

Возможно, этому же святому посвящено неизученное пространное Житие, обнаруженное А. А. Туриловым в серб. рукописи 2-й пол. XVI в. ОГНБ. № 1/119. Л. 367–374 об. (т. н. Цетинский сборник Кухарского) (ср.: *Турилов А. А.* Житие преподобномученика Антония Супрасльского и слав. жития балканских мучеников XVI в. (к постановке проблемы) // *Hagiographia slavica*. Fr./M. et al., 2010 (в печати)). Оно озаглавлено «Филиппа мниха мучение святого и славного великомученика Иоанна Новаго» (нач.: «Понеже убо агараном гръцьска препадоше скиптра по премудрому суду чуднаго Бога, величааше же се в них Паазит, иже нечестия паче, нежели Мехмеда, сын...»). Согласно этому Житию, И. С. пострадал в годы правления султана Баязида II (1481–1512) и при К-польском патриархе Пахомии (1503–1504, 1504–1513). О том, что мученическая кончина И. С. относится к 1500–1510 гг., косвенно свидетельствует и тот факт, что она послужила примером для прмч. *Антония Супрасльского* (Карейского), к-рый узнал о ней во время пребывания на Афоне между 1500 и 1510 гг. (см.: *Тахи́дас* А.-Аί. Ἔγνωνστοι ἄθωνίτες νεομάρτυρες. Ἁγιὸν Ὅρος, 2006. Σ. 48).

Ист.: *Παναγιώτου* Α. Δ. Μανουὴλ Κορινθίου Ἀκολουθία Ἰωάννου Νεομάρτυρος τοῦ ἐν Σέρροις // *ΕΕΒΣ*. 1987/1989. Τ. 47. Σ. 423–425; *Μανουὴλ Κορίνθιος*. Ἀκολουθία εἰς τὸν ἅγιον τοῦ Χριστοῦ μάρτυρα Ἰωάννην ποιηθεῖσα ὑπὸ τοῦ σοφωτάτου καὶ λογιωτάτου μεγάλου ῥήτορος τῆς ἀγίας τοῦ

Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας / Συμπληρωθεῖσα ὑπὸ τοῦ Μητροπολίτου Ἐδέσσης, Πέλλης καὶ Ἀλμοπίας κ. Ἰωήλ. Σέρρες, 2006.

Лит.: *Lambros S. P.* Catalogue of the Greek Manuscripts on the Mount Athos. Camb., 1900. Vol. 2. P. 161; *Μακαρίος Σιμωνοπερίτης, ἱερομόν. Νέος Συναξαριστὴς τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας*. Ἀθήναι, 2007. Τ. 9: Μάϊος. Σ. 148–149; <http://www.imsn.gr/z1.htm> [Электр. ресурс].

*Э. П. А.*

**ИОА́НН СКИЛІ́ЦА** — см. *Скилица* Иоанн, визант. хронист (XI в.).

**ИОА́НН СКИФОПÓЛЬСКИЙ** [греч. Ἰωάννης ὁ Σκυθοπόλεως], защитник Халкидонского Собора, схолиаст корпуса «*Ареопагитик*», возможно, еп. Скифополя (столицы визант. пров. Палестина Вторая; после 536 и до 548).

**Жизнь.** Биографические сведения об И. С. весьма скудны. Попытки реконструкции его биографии, обстоятельств жизни и творчества предпринимались, в частности, в работах: *Loofs*. 1887; *Lebon*. 1909; *Helmer*. 1962; *Gray*. 1979; *Perrone*. 1980; *Flusin*. 1983; *Binns*. 1994; наиболее подробное исследование жизни и творчества И. С. осуществлено П. Роремом и Ж. Ламоро — *Rorem, Lamoreaux*. 1998; в статье В. М. Лурье (*Lourie*. 2010) предпринимается в развитии нек-рых соображений М. ван Эсбрука (см.: *Esbroeck*. 1997) попытка передатировать время расцвета творчества И. С. и написания им схолий к «Ареопагитикам». Среди редких упоминаний об И. С. ближайших к нему по времени православных писателей наиболее важными являются сведения о нем, сообщаемые в контексте полемики с монофелитами в VII в. Так, свт. *Софроний I*, патриарх Иерусалимский, говорит об И. С. в антимонофелитском флорилегии, приложенном к его соборному посланию 634 г. Флорилегий не сохранился, но сведения о нем имеются у свт. Фотия, патриарха К-польского, согласно к-рому «иже во святых Иоанн, епископ Скифополя, премудро и вдохновенно выступил в защиту Халкидонского Собора» (*Phot. Bibl. Cod.* 231). Свт. *Агафон*, папа Римский, писал об И. С. как об одном из почитаемых св. отцов, защищавших учение о двух природах и двух действиях во Христе (*Mansi*. Т. 11. Col. 270), и в этой связи имя И. С. прозвучало на *Вселенском VI Соборе*.

Одним из ранних упоминаний заслуг И. С. является отрывок из со-







чинения *Леонтия Иерусалимского* «Против монофизитов» (датируемого либо 538–544, либо, согласно гипотезе Д. Краусмюллера (см.: *Krausmüller*. 2001), 2-й пол. VI — нач. VII в.), где о еп. Скифополя Иоанне говорится как о разоблачителе в контексте полемики с монофизитами подлогов аполлинариан (PG. 86. Col. 1865), распространявших сочинения своего учителя, в частности, под именем *Юлия I*, еп. Римского. Леонтий свидетельствует, что И. С. провел тщательное сравнение этих подложных сочинений с подлинными сочинениями *Аполлинария* Лаодикийского и выявил подлог, так что противникам Халкидона нельзя было основываться на этом сочинении как на святоотеческом. Эти сведения важны в связи с тем, что И. С., человек известный умением критически относиться к источникам, отстаивал в то же время подлинность «Ареопагитик», т. е. принадлежность корпуса смщч. *Дионисию Ареопагиту*, к-рого ап. Павел поставил епископом Афинским (Деян 17. 34).

В сочинениях противников И. С. наиболее важных являются свидетельства о нем, к-рые встречаются у строгого дифизита, представителя Антиохийской школы *Василия Киликийца* и у монофизита *Севира* Антиохийского (*Rorem, Lamoreaux*. 1998. P. 25–26). Кроме сведений об И. С. как о епископе (именно так называют его Леонтий и Софроний Иерусалимские), сохранилось неск. упоминаний об И. С. «схоластике», т. е. человеку, получившем образование, достаточное для занятий юриспруденцией. Если это одно и то же лицо, то И. С. до того, как стать епископом, вероятно, был мирянином, занимавшимся юриспруденцией, но уже и в это время он писал богословские сочинения, к-рые до нас по большей части не дошли, но упоминания о к-рых и нек-рые отрывки сохранились. Судя по его сочинениям, И. С. был человеком прекрасно образованным, имел обширные знания в области как античной и позднеантичной лит-ры, науки и философии (особенно философии неоплатоников), так и Свящ. Писания, церковной лит-ры и Предания в целом.

**Сочинения.** Большинство сочинений И. С., к-рые упоминаются в различных источниках, до наст. времени не сохранились. Из одного сочинения Севира Антиохийского известно, что И. С. был автором пространного

трактата (ок. 515–518) в защиту Халкидонского Собора (*Severi Antiocheni Liber contra impium Grammaticum / Ed., transl. J. Lebon. Louvain, 1933. P. 201. (CSCO; 101)*). В своей краткой полемике с И. С. Севир обвинял его в искажении текста свт. *Амвросия*, еп. Медиоланского (*Ibidem*).

Другой несохранившийся антимонофизитский трактат И. С., о котором сообщает свт. Фотий, носил название «Против апосхистов» (т. е. людей, отделяющихся от Церкви — см.: *Phot. Bibl. Cod. 95*). Это сочинение было направлено против *Евмухия*, *Диоскора* и тех, кто подобно им отказывались исповедать Христа в двух природах. Трактат был написан в ответ на анонимный трактат «Против Нестория», который на самом деле был направлен против Халкидонского Собора. И. С. составил подробное его опровержение в 12 книгах. По мнению Рорема и Ламоро, трактат был, возможно, создан вскоре после 518 г. по просьбе Юлия, митр. Бострийского (*Rorem, Lamoreaux*. 1998. P. 31), или некоего другого еп. Юлия, однако Лурье, ссылаясь на ван Эсбрука, утверждает, что трактат И. С. был заказан Юлианом, архиеп. Антиохийским (471–475) (архиепископом-халкидонитом, альтернативным Петру Гнафевсу). Ввиду отсутствия списков всех епископов Палестины и Сирии того времени проблема идентификации «епископа Юлия» не может быть решена однозначно в пользу Юлиана Антиохийского; кроме того, датировка, предложенная ван Эсбруком и Лурье, существенно сдвигает годы жизни самого И. С., перемещая расцвет его творчества в V в., что ставит целый ряд проблем. Наиболее существенная из них: если И. С. был уже зрелым автором, к-рому архиепископ Антиохии мог заказать апологию Халкидонского Собора в 70-х гг. V в., то практически невозможно представить, что он дожил до 536–548 гг., на к-рые приходится время предположительного епископства И. С. Поскольку имена епископов Скифополя до 536 г. и после 548 г. известны (*Rorem, Lamoreaux*. 1998. P. 26–27), И. С. не мог быть епископом в иное время, кроме этого промежутка. Т. о., можно сделать вывод, что либо попытка передатировать жизнь и творчество И. С., отнеся их к более раннему времени, неверна, либо И. С. схоластик и И. С. епископ, о к-ром говорят Леонтий

и Софроний Иерусалимские, — два разных лица. Это один из вариантов решения проблемы передатировки, к-рый предлагает Лурье. Др. рассматриваемая им возможность состоит в том, что Иоанна, еп. Скифопольского, вообще не существовало, а последующая традиция на основании авторитета Леонтия приписала епископство мирянину-схоластику. При этом Лурье исходит из того, что упоминание И. С. как епископа у Леонтия Иерусалимского относится, согласно датировке жизни последнего, предложенной Краусмюллером, не к VI, а к VII в. (т. е. в этом случае И. С. и Леонтий Иерусалимский не были современниками и свидетельство Леонтия оказывается менее достоверным).

Гипотеза ван Эсбрука—Лурье в настоящее время не получила признания в научном сообществе. И. С., схоластика и епископа, принято отождествлять. Вместе с тем можно согласиться с Лурье, что почитание И. С. св. отцом, как видно и из послания папы Агафона, имело место уже в VII в.

Третий не дошедший до нас трактат И. С. был направлен против Василия Киликийца, отождествляемого Роремом и Ламоро с автором «Церковной истории» (охватывающей период 450–527), к-рый написал пространный трактат из 16 книг против И. С. Сведения о трактате И. С. против Василия (условное название «Против несториан»), сохранившиеся у свт. Фотия (*Phot. Bibl. Cod. 107*), скудны, но достаточно подробно изложена позиция самого Василия, к-рый, вероятно, был строгим дифизитом, представителем Антиохийской школы, и выступал против теопасхитской формулы, т. е. против толкования Халкидонского Собора в духе свт. Кирилла, еп. Александрийского, за что был обвинен И. С. в несторианстве. Именно вокруг этой проблематики и разгорелась полемика, в которой И. С. выступил как защитник теопасхитской формулы и богословия свт. Кирилла, т. е. с позиций, которые впоследствии были характерны для V Вселенского Собора. Согласно Рорему и Ламоро, эта полемика имела место, вероятно, в 20-х гг. VI в. (*Rorem, Lamoreaux*. 1998. P. 33), во время споров вокруг теопасхитской формулы; при этом они не считают достоверными сведения, приводимые свт. Фотием, что полемика состоялась при патриархе





Флавиане Антиохийском (498–512). Напротив, Лурье, ссылаясь на ван Эсбука, утверждает, что именно эту дату следует принять.

Отрывок из 4-го богословского сочинения И. С., «Против Севира», сохранился в 3 версиях (в: *Doctrina Patrum*. 13. 13 // *Doctrina Patrum* (fort. auctore Anastasio Sinaïta vel Anastasio Apocrisiario) / Ed. F. Diekamp. Münster, 1907. P. 85–86; в Деяниях Латеранского Собора 649 г. (АСО II. Vol. 1. P. 314.1–5) и наиболее полно в Деяниях К-польского Собора 680–681 гг. (*Mansi*. 2. Col. 437–440)). Сочинение было написано вскоре после 518 г., поскольку в нем упоминается разрыв Севира с Юлианом Галикарнасским. Именно этот отрывок, являющийся защитой Томаса папы св. Льва I Великого, содержит исповедание двух действий, к-рые нераздельно и непреложно имеет Христос, на основании того, что у Него была мыслящая душа, имевшая свою, отличную от Божественной, энергию мышления. Сходные аргументы в посл. можно встретить у прп. Максима Исповедника и др. дисэнергистов.

Т. о., И. С., подобно др. правосл. богословам этого периода, вел полемику в 2 направлениях — против монофизитов-севириан и против строгих дифизитов, не принимавших богословия свт. Кирилла, которых он называет «несторианами». По-видимому, И. С. был весьма влиятельным в масштабах Палестины и Сирии правосл. богословом своего времени, одним из тех, кто проложили пути к тому, что можно назвать синтезом богословия Халкидонского Собора и свт. Кирилла.

Однако наиболее выдающийся вклад в правосл. традицию И. С. внес в качестве схолиаста корпуса «Ареопагитик». Хотя об участии И. С. в написании схолий к «Ареопагитикам» было известно давно, масштабы его вклада не были оценены, и схолии по традиции, отраженной и в «Патрологии» Ж. П. Минья (как и в рус. изданиях «Ареопагитик» под ред. Г. М. Прохорова), приписывались прп. Максиму Исповеднику. Тем не менее Б. Р. Зухла (*Suchla*. 1980; *Eadem*. 1985; *Eadem*. 1989) для схолий к трактату «О Божественных именах», а также Рорем и Ламоро (*Rorem, Lamoreaux*. 1998) — для остальных трактатов сумели, основываясь на ранних сир. (первые из них датируются VIII в. и упом. как при-

надлежащие И. С. сир. переводчиком «Ареопагитик» Фокой бар Сергием) и ранних греч. рецензиях, сохранившихся только схолии И. С., вычленив схолии, принадлежащие ему, из всех остальных. При этом оказалось, что именно И. С. является автором наиболее значительной части (не по числу, а по объему, к-рый составляет ок. 70%) схолий, а также Пролога к этому важнейшему в истории христ. богословия сочинению. Из 225 колонок греч. текста схолий в «Патрологии» Минья ок. 160 могут быть уверенно приписаны И. С. Не исключено, что И. С. сыграл большую роль и в распространении «Ареопагитик» в их окончательной редакции. Значение труда и личности И. С. оказывается существенно бóльшим, чем можно было бы предположить, основываясь только на сведениях о его христологической полемике. И. С., т. о., является одним из значительных правосл. богословов 1-й пол. VI в. Именно ему мы более всего обязаны правосл. рецепцией «Ареопагитик», отдельные места к-рых в ином смысле пытались истолковать в то же самое время монофизиты, в частности Севир Антиохийский. Само же создание схолий Рорем и Ламоро датируют на основе ряда косвенных свидетельств 537–543 гг., т. е. 1-й пол. епископства И. С. (*Ibid*. P. 39). Лурье, к-рый существенно сдвигает время жизни и творчества И. С., предпринимает попытку передатировать и время создания схолий и Пролога, полагая, что они были написаны вскоре после того, как «Ареопагитики» получили окончательную редакцию, в к-рой по всему тексту проводится мысль о принадлежности авторства сщмч. Дионисию Ареопагиту. Согласно Лурье, схолии следует датировать временем после 518 г., т. е. 20-ми гг. VI в., но не между 537 и 543 гг., как считают Рорем и Ламоро. Такая передатировка не получила признания.

Как бы ни решался вопрос датировки схолий, можно сказать, что полемика И. С. с монофизитами, как и с противниками свт. Кирилла Александрийского из дифизитов, оказала значительное влияние на И. С. схолиаста. Немаловажным фактором при написании схолий была и полемика с оригенизмом евагрианского толка, разгоревшаяся в это время в Палестине. Серьезную роль играл также имевший место в 1-й пол. VI в. диалог христиан с языческой филосо-

фией, в первую очередь с неоплатонизмом, часто носивший характер открытого противостояния (напр., полемика Иоанна Филопона с Проклом и Симпликием или закрытие Афинской академии имп. св. Юстинианом I). Схолии И. С. к «Ареопагитикам», к-рые написаны во многом в диалоге с языческой философией, представляют яркий пример использования неоплатонической мысли христианским богословом, стоявшим на строго православных позициях.

Среди библейских источников, на к-рые опирается И. С. в своих сочинениях, в первую очередь в Прологе и схолиях к «Ареопагитикам», Рорем и Ламоро отмечают «Текзаплы» Оригена (в то время как сами «Ареопагитики» опираются только на Септуагинту). И. С. в своих схолиях привлекает внимание читателя к тому, какие именно тексты НЗ используются в «Ареопагитиках», признавая свидетельство этого сочинения весьма важным, поскольку сщмч. Дионисий Ареопагит, считавшийся автором корпуса, жил в I в. (*Ibid*. P. 47–65). И. С. принадлежит заслуга идентификации мн. библейских цитат «Ареопагитик»; подобная идентификация часто является своеобразным толкованием и расширяет возможности для понимания аргументов автора. Что касается неоплатонических терминов, то И. С. зачастую подбирает для их обоснования и раскрытия соответствующие места из Свящ. Писания, не вступая при этом в полемику с идеей их неоплатонического происхождения. По мнению Рорема и Ламоро (*Ibid*. P. 52), из подобных мест нельзя сделать вывод о том, что И. С. отдавал себе отчет в зависимости «Ареопагитик» от неоплатонической философии. По отношению к Свящ. Писанию и Преданию И. С. выказывает творческую свободу: напр., он называет Иерофея, учителя сщмч. Дионисия, святым и учеником ап. Павла (см. напр.: *Schol. in DN*. 232. 2, 340. 4; *Schol. in EN*. 136. 1), хотя ни о том, ни о другом в НЗ не говорится (что Иерофей — ученик ап. Павла, не говорится и в «Ареопагитиках»). Нередко И. С. прибегает в толковании «Ареопагитик» к знаниям языческих ритуалов и праздников, толкуя те или иные термины в широком культурном контексте, в к-ром христианство соприкасалось с поздней античной культурой (*Rorem, Lamoreaux*. 1998. P. 53). Необычной, как подчер-







квивают Рорем и Ламоро, является стратегия цитирования И. С. св. отцов. Он чаще всего ссылается на доникеевских отцов, а из посленикеевских не идет дальше представителей *каппадокийской школы* и свт. Иоанна Златоуста, не ссылаясь, напр., на свт. Кирилла Александрийского; не ссылается он и на церковные Соборы. Что касается Оригена и Евагрия, то встречаются как ссылки позитивного характера на этих спорных в то время авторов, так и негативные отзывы о них (напр., позитивные ссылки на Оригена в: Schol. in DN. 337. 5; Schol. in Ep. 549. 6; негативные в: Schol. in EN. 172. 11, 173. 8, 176. 3; Schol. in Ep. 548. 8; Schol. in CH. 65. 6). В целом же в подходе И. С. к использованию святоотеческих источников прослеживается тенденция толкования «Ареопагитик» с помощью авторов, более близких по времени к сщмч. Дионисию (т. е. к I в.). Из др. важных особенностей схолий И. С. Рорем и Ламоро отмечают то внимание (порой даже большее, чем в самом корпусе «Ареопагитик»), к-рое он уделяет теме иерархии, в первую очередь церковной (*Rorem, Lamoreaux*. 1998. P. 63–65). Исследователи не без оснований считают, что акцент на роли епископа (с которым И. С. отождествляет «иерарха» «Ареопагитик») в Церкви, на важности церковной дисциплины является естественным в устах епископа; это может служить дополнительным аргументом в пользу датировки схолий временем епископства И. С., когда он мог сталкиваться с монахами-оригенистами.

**Учение.** Одной из важнейших задач, к-рую поставил И. С. в Прологе к «Ареопагитикам» и к-рую он решает в схолиях, является доказательство подлинности «Ареопагитик», т. е. в его понимании принадлежности корпуса сщмч. Дионисию. Известно, что подлинность «Ареопагитик» ставилась под вопрос во время проходившего в 532 г. под эгидой имп. св. Юстиниана спора православных с монофизитами. Тогда именно правосл. сторона (сщмч. Ипатий, еп. Эфесский) выразила сомнения в подлинности «Ареопагитик». Севир Антиохийский, видимо, не сомневался в их подлинности; по крайней мере он старался использовать отдельные места этого сочинения для подтверждения верности своего учения в полемике с юлианитами и халкидонитами. И. С. также не сомне-

вался в подлинности «Ареопагитик» и в свою очередь использовал их в прямой или скрытой полемике с ересями своего времени.

Как отмечают Рорем и Ламоро (*Rorem, Lamoreaux*. 1998. P. 102), важной задачей для И. С. было доказать, что «Ареопагитики» не написаны Аполлинарием или его последователями (Schol. in CH. 85. 6; 32. 2; ср.: Schol. in EN. 176. 4, где авторство Аполлинария отвергается на основании того, что он был хилиастом). Вероятно, версия авторства Аполлинария была весьма распространена, причем среди православных, поскольку им приходилось бороться с использованием аполлинарианских подлогов монофизитами. Что касается доказательств подлинности, то, в частности, в Прологе И. С. отвечает на вопрос, почему Ориген или Евсевий Кесарийский не упоминают о сочинении Дионисия — они не упоминают и о мн. др. сочинениях предшествующих авторов. Одним из важных аргументов в пользу современности автора «Ареопагитик» апостола является предложенное И. С. толкование описанного в Агеор. DN. 3. 2 собрания апостолов, в т. ч. учителя Дионисия Иерофея и его самого для «созерцания живоначального и богоприимного тела», к-рое И. С. толкует как «тело святой Богородицы»; такое далеко не очевидное и вызывающее до сих пор споры у патрологов (см. полемику Лурье с И. Перцелем и А. М. Риттером, отвергающими это понимание в: *Lourie*. 2010) толкование стало одним из источников правосл. понимания Успения Божией Матери. Вероятно, под влиянием И. С. присутствие Дионисия в собрании апостолов у тела Богородицы выдвигал в качестве аргумента аутентичности «Ареопагитик» в своем прологе к ним Иоанн Филопон (*Rorem, Lamoreaux*. 1998. P. 107).

Кроме защиты подлинности корпуса «Ареопагитик» в Прологе большое внимание уделяется доказательству его православноности. Для этого И. С. обращается к триадологии «Ареопагитик», к-рая, что он особенно подчеркивает, строго православна, а также к христологии (при рассмотрении к-рой И. С. указывает исповедание Дионисием полноты человеческой природы во Христе, что противоположно учению Аполлинария), далее обсуждает верность учения Дионисия о всех частях творения (умопостигаемом, умо-

постигаемом и чувственно воспринимаемом). Затем И. С. подчеркивает православность «Ареопагитик» в отношении учения о телесном воскресении и суде, что было явно направлено против оригенизма. Подлинность «Ареопагитик» подтверждается в Прологе также большим числом упоминаний в них современников Дионисия, чьи имена встречаются в НЗ. Насыщенность «Ареопагитик» философской проблематикой объясняется тем, что они написаны по просьбе ап. Тимофея, к-рый вел полемику с языческой философией своего времени и, т. о., нуждался в ее философском опровержении. Хотя в Прологе И. С. скорее негативно отзывывается о языческой философии, в схолиях отношение к ней более сложное: по отдельным вопросам он отмежевывается от нее, но по ряду других, в частности в понимании природы материи и зла, опирается на Плотина. Большинство тем, обсуждаемых в Прологе, затем более подробно рассматриваются в схолиях.

В целом И. С. ссылается на автора «Ареопагитик» как на обладающего апостольским авторитетом; его богодухновенное учение полемически упредило мн. последующие ереси: он изложил учение о Троице, Христе, космологию и эсхатологию так, что его учение может служить для опровержения соответствующих ересей.

И. С. пользуется всякой возможностью, чтобы подчеркнуть: за не совсем обычным языком тринитарного богословия «Ареопагитик» стоит принципиально то же учение, что и ставшее классическим после каппадокийских отцов. Своим учением, согласно И. С., автор «Ареопагитик» заранее опроверг нечестие Ария и Евномия (Schol. in DN. 372. 3; ср.: 209. 11, где учение Ареопагита толкуется как провиденциально заостренное не только против Ария и Евномия, но и против Нестория и акефалов, т. е. монофизитов). Толкуя термины «Божество» и «Триначалие», И. С. однозначно понимает их как означающие Троицу Бога (*Rorem, Lamoreaux*. 1998. P. 70). Хотя И. С. нередко смекает в своем толковании учение о Св. Троице Дионисия, выраженное в неоплатонических терминах, к более традиц. правосл. пониманию, в то же время он и сам вводит неоплатоническую терминологию для выражения правосл. учения. Примером интеграции неоплатонической мысли является место





Schol. in DN. 221. 1 на Агеор. DN. 2. 5 (PG. 4. Col. 641D): И. С. толкует выражение Дионисия «единство и разделения», — говоря о порождении Ипостасей Троицы Богом Отцом, Который был «подвигнут любовью», он использует понятие «выступление вовне»; тут же он прилагает выражение «единство и разделения» к «выходу Бога... в многовидность творения». При этом И. С. подкрепляет свое толкование порождения Лиц Св. Троицы в понятиях «движение» и «выступление» ссылкой на трактат «Против Евномия» свт. Григория Богослова (ср.: *Greg. Nazianz. Or. 23. 8 и 29. 2*). Для сравнения прп. Максим Исповедник, толкуя те же слова свт. Григория (*Maximus Conf. Ambigua // PG. 91. Col. 1033–1036, 1260–1261*), категорически отвергал приложение к Лицам Св. Троицы понятия «движение», т. е. иначе понимал указанное место в творениях свт. Григория; однако у ряда более поздних отцов нек-рые исследователи находят толкование, близкое к толкованию И. С. (подробнее см.: *Шуфрин. 2007. С. 301–305*).

В области христологии И. С. стремился в первую очередь подчеркнуть полноту человеческой природы Христа, включая разумную душу, явно полемизируя с Аполлинарием (см., напр.: Schol. in Ep. 545. 8; Schol. in EH. 149. 15). В Schol. in DN. 197. 2 И. С. указывает, что употребление Дионисием таких выражений, прилагаемых к Воплощению, как «несмечно», «неизменно» и «всецельный человек», предваряет терминологию более позднего времени. Наряду с полемикой против монофизитов и аполлинариан И. С., толкуя Дионисия, отмечает, что его христология равным образом опровергает и Нестория, и тех, кто отвергают человеческую природу Христа (Schol. in DN. 229. 5). Христология И. С. представляет собой халкидонизм, развитый в русле богословия свт. Кирилла. Об этом свидетельствует, в частности, толкование нек-рых выражений «Ареопагитик» в смысле теопасхитской формулы (см., напр.: Schol. in DN. 221. 8; 360. 7), подчеркивающей одновременно и то, что единственным субъектом воплощения, страдания и смерти был Бог Слово, и то, что все человеческое Он претерпевал не по божеству, но по плоти. При этом, как отмечают Рорем и Ламоро, И. С. максимизирует по сравнению с «Ареопагити-

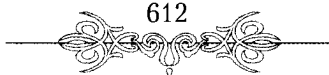
ками» все, что касается реальности человеческой природы Христа, Его страдания, страстей и смерти, порой делая толкуемый текст близким к кенотическому богословию ап. Павла.

Примером ориентации на богословие ап. Павла может служить толкование И. С. «богоначальной немощи» в Агеор. DN. 3. 2, к-рая понимается применительно не только к Воплощению, но и ко Кресту. Особый интерес среди схолий И. С., посвященных христологической тематике, представляют схолии к 4-му Посланию к Гаю, к-рое в первую очередь из-за выражения «новое богомужное действие» (*Corpus Dionysiacum II. 1991. P. 161*) стало главным предметом полемики во время споров с моноэнергистами и монофелитами. Хотя на И. С. в контексте этой полемики ссылались и свт. Софроний I, патриарх Иерусалимский, и папа Агафон, однако прямых ссылок на его схолии к 4-му Посланию к Гаю у них или у кого-либо из др. авторов (как диэнергистов, так и моноэнергистов) обнаружить не удалось. В *Doctrina Patrum*, а также в Деяниях Латеранского (649) и К-польского (680–681) Соборов приводится диэнергистский отрывок И. С. из его соч. «Против Севира», однако толкование на 4-е Послание к Гаю, по-видимому, не оказало влияния на споры VII в. Тем не менее если обратиться к сути толкования И. С. «нового богомужного действия», то окажется, что понимание этого выражения свт. Софронием Иерусалимским в соборном послании 634 г. (см.: АСО II. Vol. 2. P. 456.12–15) весьма близко к пониманию И. С. в Schol. in Ep. 536. 1. Оба автора говорят, что Христос иногда действовал только как Бог, иногда только как человек, а иногда и как Бог, и как человек, и именно это сложное, сплетенное из двух, или «смешанное» (выражение И. С.), действие они называют «богомужным». Весьма вероятно, что такое совпадение понимания у свт. Софрония и у И. С. связано с влиянием схолий И. С. на свт. Софрония. Между тем прп. Максим Исповедник, как это видно из ряда его сочинений (в первую очередь из развернутого толкования 4-го Послания к Гаю — *Maximus Conf. Ambigua // PG. 91. Col. 1048–1060*), дает иное (стоящее ближе к пониманию самих «Ареопагитик») толкование «*богомужного действия*» в смысле двух родов «богомужного дейст-

вия» во Христе; под первым родом имелись в виду страдания души и тела, к-рые Он претерпевал как Бог по Ипостаси (при том, что божество оставалось бесстрастным), а под вторым — чудотворения, к-рые действием Своей божественной природы Он совершал посредством плоти (см. подробнее: *Беневич, Шуфрин. 2007. С. 27–28*). Понимания «богомужного действия» в смысле Schol. in Ep. 536. 1 у И. С. и соборного послания свт. Софрония у прп. Максима, как и у папы св. Мартина, не встречается (о последнем см.: *Novorun. 2008. P. 115*). Тем не менее толкование предшествующего места из 4-го Послания к Гаю в предыдущей схолии И. С. (Schol. in Ep. 533. 3) уже намного ближе к той трактовке «богомужного действия», к-рую в посл. сформулировал прп. Максим. Т. о., оба диэнергистских толкования — свт. Софрония и прп. Максима — восходят к И. С.

В области космологии И. С., опираясь на «Ареопагитики», полемизировал с языческой политеистической космогонией (Schol. in CH. 77. 5 и Schol. in DN. 316. 4; 332. 1; 408. 2). Он также вел полемику с гностиками-валентинианами, манихеями и мессалианами. Уча вслед за «Ареопагитиками» о причастности всего без исключения творения к Благу, И. С. отвергал ереси, к-рые эксплицитно, как манихеи, или имплицитно, как монофизиты, противостоят материи и плоти (Schol. in EH. 149. 2). Следуя учению «Ареопагитик», И. С. явно отвергал совечность Бога и мира (Schol. in Ep. 569. 9); в этом отношении он близок к Иоанну Филопону, к-рый примерно в то же время вел полемику с учением о вечности мира Прокла и Аристотеля. Более энергично, чем «Ареопагитики», И. С. отстаивал учение о творении всего, в т. ч. и перво-материи, из ничего (Schol. in DN. 272. 1).

Касаясь характера творения Богом мира, И. С., с одной стороны, подчеркивает, что мир творится по избытку благодати Божией, а с другой — по воле Божией, а не к.-л. «естественным образом»; нельзя сказать, что для Бога творить так же естественно, как для паука плести паутину (Schol. in DN. 205. 2). Вместе с тем И. С. говорит, что все имеющее быть сотворенным предсуществует в Боге, Который знает, что и когда Он сотворит (Ibid. 200. 3). Подобного ро-







да подход к учению «Ареопагитик» о «парадигмах» встречается и детально разрабатывается позднее при Максимом Исповедником в *Ambigua*. Замыслы-воления Бога о творении могут называться И. С. в равной степени парадигмами, идеями и логосами (принципами), в чем он следует «Ареопагитикам». При этом И. С. отвергает самостоятельное существование парадигм, считая это учение эллинским; они представляют собой идеи в Божием уме; отдельно существующих идей нет.

Особое место в схолиях И. С. занимает полемика с оригенизмом. Она касалась не только воскресения мертвых и Суда (см. схолии к *Areop. En. 7*), но и таких вопросов, как, напр., бестелесность ангелов и их чистота, к-рые отстаивал против Оригена и оригенистов И. С., отвергавший учение о том, что ангелы получили тела в результате падения умов (Schol. in *En. 172. 11*; здесь же И. С. полемизирует с Оригеном и Евагрием относительно повторных падений и восстановлений). Помимо Оригена и оригенизма в схолиях к *Areop. En. 7* и в ряде др. мест И. С. полемизирует с ошибочными эсхатологическими учениями, в частности с хилиазмом (отцом которого он называет *Пания* Иерапольского, а одним из приверженцев — Аполлинария) и с верой в разрушение не только тел, но и душ. В целом отношение И. С. к наследию Оригена и Евагрия таково, что, отвергая их заблуждения, он берет у них ряд существенных достижений (это касается и отдельных сведений, и экзегетических методов); при этом И. С. иногда упоминает эти имена без негативных эпитетов, ссылаясь на них как на источники тех или иных сведений и мнений.

Представляющее большой интерес отношение И. С. к неоплатонической философии исследовано в ряде работ (*Saffrey. 1966; Beierwaltes, Kannicht. 1968; Beierwaltes. 1972; Rorem, Lamoreaux. 1998. P. 106–136*), однако этот вопрос далеко не исчерпан. И. С. признавал, что автор «Ареопагитик» прибегает к философскому языку, хотя нигде не атрибутировал его выражения или мысли тому или иному неоплатоническому философу; он лишь констатировал (напр., в Schol. in *DN. 323. 1*), что Дионисий использовал выражения философов. В целом И. С., с одной стороны, жестко критикует «эллинов» (в частности

по поводу учения о соичности Бога и мира, учения об одушевленности солнца и звезд, отрицания учения о воскресении мертвых), а с другой — использует ряд достижений античной и позднеантичной философии, подчеркивая близость ее выводов к христ. учению (напр., по вопросу о единстве Бога, несубстанциальности зла — Schol. in *DN. 276. 1* на *Areop. DN. 4. 19*). Использование И. С. неоплатонической философии не было формальным; это лучше всего видно по тому, как он обращался к Плотину (*Plot. Enn. 1. 8: O природе и источнике зла*), толкуя «Ареопагитики» (*Areop. DN. 4. 19–20, 24*), в которых используется учение Прокла (*De malorum subsistentia*), полемизировавшего по вопросу о природе зла с Плотинином. Использование И. С. при этом текста Плотина для толкования «Ареопагитик» (Schol. in *DN. 276. 1; 284. 1; 293. 3*) парадоксально и порой несколько «несправедливо» по отношению к самому Плотину, но, как показали Рорем и Ламоро (*Rorem, Lamoreaux. 1998. P. 120–126*), оно было весьма умелым, поскольку И. С. взял из его текста именно то, что необходимо для подкрепления и раскрытия т. зр. автора «Ареопагитик»; при этом И. С. всегда пользуется еще одним источником — Свящ. Писанием, особенно НЗ, проверяя и подкрепляя его текстами свои экскурсы в философию и толкование «Ареопагитик».

И. С. в своем толковании, даже в философских пассажах, выступает скорее как богослов и пастырь, заботящийся о правильности учения (напр., выступая против принципа субстанциального зла), чем как философ, к-рого интересуют нюансы в аргументации той или иной философской позиции. Рорем и Ламоро (*Ibid. P. 118*) не соглашались с мнением А. Д. Саффре в том, что И. С. был «сознательным сообщником Псевдо-Дионисия в фальсификации «Ареопагитик»», поскольку он должен был прекрасно сознавать, что это сочинение написано человеком, пользовавшимся философией Прокла, к-рый не мог жить в I в. Их аргументацию можно подкрепить следующим: Иоанн Филопон как профессиональный философ был лучшим, чем И. С., знатоком Прокла, и тем не менее он защищал подлинность «Ареопагитик», судя по атрибутируемому ему предисловию к ним. Для «верующего сознания» эпохи,

в которой жил И. С., его подход к проблеме авторства «Ареопагитик» являлся весьма характерным. Ист.: PG. 4. Col. 15–432, 527–576 [Схолии к *Ареопагитикам*] (Schol. in *En. // PG. 4. Col. 116–184; Schol. in DN. // PG. 4. Col. 185–416; Schol. in Ep. // PG. 4. Col. 433–508*); *Rorem P., Lamoreaux J. C. John of Scythopolis and the Dionysian Corpus: Annotating the Areopagite*. Oxf.; N. Y., 1998. P. 139–263 [англ. пер. схолий]; P. 264–277 [колляция схолий]; *Corpus Dionysiacum II: De coelesti hierarchia; De ecclesiastica hierarchia; De mystica theologia; Epistulae / Ed. G. Heil, A. M. Ritter. B., 1991. (PTS; 36); Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования / Пер.: Г. М. Прохоров. СПб., 2002 [рус. перевод схолий И. С. вместе с остальными схолиями].*

Лит.: *Loofs F. Leontius von Byzanz*. Lpz., 1887. S. 269–272; *Lebon J. Le Monophysisme Sévérien*. Louvain, 1909. P. 47–63; *Helmer S. Der Neuchalkedonismus*. Bonn, 1962. S. 176–181; *Saffrey H. D. Un lien objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus // StPatr. 1966. Vol. 9. P. 98–105; Idem // Idem. Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin. P., 1990. P. 227–234. (Histoire des doctrines de l'antiquité classique; 14); Beierwaltes W., Kannicht R. Plotin-Testimonia bei Johannes von Skythopolis // *Hermes*. Stuttgart, 1968. Bd. 96. S. 247–251; *Beierwaltes W. Johannes von Skythopolis und Plotin // StPatr. 1972. Vol. 11. P. 3–7. (TU; 108); Gray P. T. R. The Defense of Chalcedon in the East*. Leiden, 1979. P. 111–115; *Perrone L. La chiesa di Palestina e le controversie christologiche*. Brescia, 1980. P. 240–249; *Suchla B. R. Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum // Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philol.-hist. Kl. Gött., 1980. N 3. S. 31–66; eadem. Eine Redaktion des griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum im Umkreis des Johannes von Skythopolis, des Verfassers von Prolog und Scholien // Ibid. 1985. N 4. S. 179–194; eadem. Die Überlieferung von Prolog und Scholien des Johannes von Skythopolis zum griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum // *StPatr. 1989. Vol. 18/2. P. 79–83; Flusin B. Miracle et histoire dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis*. P., 1983. P. 17–29; *Binnis J. Ascetics and Ambassadors of Christ*. Oxf., 1994. P. 141–142, 247–248; *Esbroeck M., van. La triple préface de Phocas // Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident: Actes du colloque intern. Paris, 21–24 sept. 1994 / Ed. Y. de Andia. P., 1997. P. 167–186. (Coll. des Études Augustiniennes. Sér. Antiquité; 151); Rorem P., Lamoreaux J. C. John of Scythopolis and the Dionysian Corpus: Annotating the Areopagite*. Oxf., 1998; *Krausmüller D. Leontius of Jerusalem, a Theologian of the 7th Century // JThSt. 2001. Vol. 52. N 2. P. 637–657; Беневиц Г. И., Шуффрин А. М. Дело Максима // Максим Исповедник: Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост.: Г. И. Беневиц, Д. С. Бирюков, А. М. Шуффрин. СПб., 2007. С. 13–153; Шуффрин А. М. Преподобный Максим Исповедник: О различных трудностях Богослова [Григория], гл. 7. Схолии // Там же. С. 294–382; *Podolak P. Giovanni di Scitopoli interprete del «Corpus Dionysiacum» // Augustinianum. 2007. Vol. 47. N 2. P. 335–386; Hovonan C. Will, Action and Freedom: Christological Controversies in the 7th Century*. Leiden, 2008; *Lourie B. Dionysius the Areopagite as Peter the Iberian: M. van Esbroeck's Thesis More than dix ans après // Scrinium. 2010. T. 6 (в печати).****

Г. И. Беневиц





**ИОАНН СОЛСБЕРИЙСКИЙ** [лат. *Ioannes (Johannes) Saresberiensis, de Saresberia*] († 25.10.1180, Шартр, Франция), еп. Шартрский (с 1176), католич. богослов и церковный деятель, философ.

**Жизнь.** Точная дата рождения И. С. неизвестна. По предположению совр. исследователей, он род. в 10-х гг. XII в. в г. Саресберия (впосл. Олд-Сарум, близ совр. Солсбери). Возможно, И. С. был сыном клирика, к-рый пользовался покровительством влиятельного Солсберийского еп. Рожера († 1139). О ранних годах жизни И. С. ничего не известно, за исключением сообщаемой им самим в соч. «Поликратик» истории о том, как священник, к-рому он был отдан для первоначального обучения, пытался научить его магии и искусству гадания, однако И. С. не проявил никаких способностей к этому (*Ioan. Saresb. Policrat. II 28*).

В 1136 г. И. С. покинул Англию и направился во Францию, где приступил к изучению диалектики, грамматики, риторики, а затем теологии. В Париже учителями И. С. были известные философы и богословы того времени: Петр Абеляр († 1142), Роберт Мелёнский († 1167), Адам из Болсема (или Адам Парвипонтан), Гильберт Порретанский († 1154), Вильгельм из Конша († ок. 1154), Петр Гелий, Роберт Пуллен († 1146). Этот период жизни И. С. описывал в биографическом отступлении в «Металогике»: «Когда я еще очень молодым приехал в Галлию учиться... прежде всего отправился к перипатетику из Палле (т. е. к Петру Абеляру — *Авт.*), всеми обожаемому и прославленному ученому, который тогда царил на холме святой Женевиевы... В занятиях различными науками промелькнули у меня почти двенадцать лет» (*Ioan. Saresb. Metalog. II 10*). На основании рассказа И. С. и ряда косвенных сведений исследователями восстанавливается следующая хронология его обучения во Франции: по прибытии в Париж И. С. 2 года обучался диалектике у Петра Абеляра, затем 3 года он изучал грамматику в Шартре у Вильгельма из Конша, там же прослушал курс риторики и приступил к изучению квадривиума (см. ст. *Artes liberales*). Ок. 1141 г. И. С. вернулся в Париж, где приступил к изучению теологии под руководством Гильберта Порретанского. После того как Гильберт покинул Париж,

И. С. продолжил обучение у Роберта Пуллена и завершил его под руководством Симона из Пуаси не позднее 1147 г. Предположительно в том же году он был рукоположен во пресвитера и поступил на службу к своему другу, аббату Петру из Целле († 1183). В 1148 г. он присутствовал на церковном Соборе в Реймсе, где получил письмо *Бернарда Клервоского* (1090–1153), к-рый знал И. С. через Роберта Пуллена, с рекомендацией на место секретаря и советника Теобальда, архиеп. Кентерберийского († 1161). В том же году И. С. прибыл в *Кентербери*; последующие годы проводил частью в Кентербери, частью в Риме, где представлял интересы архиеп. Кентерберийского в папской *Римской курии*. Ок. 1154 г. И. С. окончательно обосновался в Кентербери и стал самым близким советником архиепископа. В 50-х гг. XII в. И. С. занимал все более важное положение в церковных кругах Англии, выполнял множество дипломатических поручений архиепископа Кентерберийского. Сам он так описывал это время: «Я был занят множеством дел... Десять раз я пересек Альпы с тех пор, как в первый раз покинул Англию. Дважды я был в Апулии. Часто я был занят делами в Римской курии, выполняя поручения моего покровителя и друзей. Многократно я ездил по Англии и Франции» (*Ibid. III Prol.*). В последние годы жизни архиеп. Теобальд не мог из-за болезни самостоятельно вести церковные дела, поэтому И. С. стал фактически руководителем архиепископства: «Он возложил на меня тяжелое бремя, невыносимую ношу — заботу обо всех церковных делах» (*Ibid. IV 42*). Тем не менее И. С. находил время для лит. творчества: ок. 1156 г. он начал работать над трактатом «Поликратик», чуть позднее им было создано соч. «Металогик».

После смерти Теобальда И. С. остался секретарем у его преемника архиеп. Фомы *Бекета* († 1170); о политической и церковной деятельности И. С. в первые годы архиепископства Фомы никаких сведений нет. В кон. 1163 или в нач. 1164 г. И. С. покинул Англию и прибыл во Францию. Исследователи предполагают, что он был изгнан из Англии кор. Генрихом II (1154–1189) как один из наиболее активных сподвижников архиеп. Фомы; косвенным подтверждением этого служит тот факт,

что через нек-рое время после отъезда его имущество в Англии было конфисковано в королевскую казну. В 1164 г. И. С. посетил Париж, где встречался с франц. кор. Людовиком VII (1137–1180), а затем отправился в Реймс, к своему другу Петру из Целле, ставшему к тому времени настоятелем бенедиктинского аббатства Сен-Реми. Здесь И. С. жил в течение последующих 7 лет, изредка покидая аббатство для переговоров с различными церковными и гос. деятелями, принимавшими участие в споре архиеп. Фомы с кор. Генрихом. Многочисленные письма И. С., созданные в этот период, свидетельствуют о его желании способствовать мирному разрешению конфликта в согласии с церковными канонами и справедливостью.

После достижения 22 июля 1170 г. соглашения между королем и архиепископом о возвращении архиеп. Фомы в Англию И. С. было поручено подготовить его встречу. 18 нояб. И. С. прибыл в Кентербери, где 2 дек. встретил архиеп. Фому. И. С. был в числе клириков, присутствовавших 29 дек. в Кентерберийском соборе во время беседы архиеп. Фомы с 4 королевскими посланниками, к-рая закончилась убийством архиеп. Фомы. Однако свидетелем смерти архиепископа И. С. не был: как и большинство клириков, он бежал из собора, отчасти повинувшись указанию архиеп. Фомы, отчасти опасаясь за собственную участь.

После погребения архиеп. Фомы И. С. остался в Англии, помогая некоторым англ. епископам в церковных делах и приводя в порядок оставшиеся от архиеп. Фомы письма и документы. В качестве введения к собранию наследия архиеп. Фомы им в это же время было создано краткое «Житие святого Фомы». По-видимому, И. С. также выполнял какие-то церковные поручения нового архиеп. Кентерберийского Рихарда из Дувра († 1184).

22 июля 1176 г. с санкции кор. Людовика VII, по желанию его брата еп. Шартрского Вильгельма († 1202), к-рый стал архиепископом Реймса, И. С. был избран его преемником на кафедре Шартра «в память о Беке-те»; 15 авг. состоялась его интронизация в Шартрском соборе. Об архипастырской деятельности И. С. известно крайне мало: сохранились лишь отрывочные замечания в различных документах, свидетельствующие







щие, что он отличался мягким характером и уделял много времени заботе о пастве. В марте 1179 г. И. С. принимал участие в *Латеранском III Соборе*, где предложил ряд мер, направленных на упрощение и реформирование церковной жизни в духе евангельского благочестия.

По сообщениям средневек. источников, после кончины И. С. не осталось никакого личного имущества, кроме книг, облачений и сосуда с кровью архиеп. Фомы — все это он завещал Шартрскому собору. Похоронен И. С. в церкви аббатства Нотр-Дам-де-Жозафа в Леве близ Шартра; его мраморное надгробие сохранилось до наст. времени.

**Сочинения и взгляды.** Лит. наследие И. С. разнообразно. Благодаря своим сочинениям он прославился как теоретик государственной власти и мыслитель гуманистического склада. В сочинениях И. С. нашли отражение и его собственные философские размышления, и актуальные мировоззренческие и общественные вопросы его времени. Следуя распространенному в XII в. обычаю, большинству сочинений И. С. давал «греческие» названия, хотя греч. языка он, судя по всему, не знал. Первое полное издание сочинений И. С. было выпущено в 1848 г. под редакцией Ж. А. Жилия; позднее оно было взято Ж. П. Минем за основу при публикации текстов И. С. в 199-м томе «Латинской патрологии». В XX в. все основные произведения и письма И. С. вышли в критических изданиях. На рус. язык ни одно из сочинений И. С. полностью не переводилось; в кон. XX — нач. XXI в. были изданы переводы небольших фрагментов из «Поликратика» и «Мета-logика».

Наиболее ранним сочинением И. С. является поэма «*Entheticus de dogmate philosophorum*» (Энтетик, об учении философов; также называется «*Entheticus Major*», «Большой Энтетик»). Точная дата создания сочинения неизвестна; исследователи полагают, что поэма была написана между 1154 и 1162 гг. Возможно, что предварительные наброски отдельных частей поэмы относятся к более раннему времени — к периоду обучения И. С. Стоящее в заглавии поэмы слово «*entheticus*», по-видимому, было изобретено И. С.; наиболее убедительно выглядит предположение о том, что И. С. придавал этому слову смысл «предварительное вве-

дение», «обзор для начинающих». Главной задачей И. С. в поэме было представить защиту классического образования, предполагавшего, в числе прочего, знакомство с античной «языческой» философской мыслью. И. С. критически рассматривает в поэме взгляды мн. греч. и рим. философов, доказывает превосходство «христианской философии» и обосновывает допустимость для христианина обращаться к античному наследию в поисках разумных аргументов и моральных примеров, подтверждающих истины христ. веры.

Помимо «Большого Энтетика» перу И. С. принадлежит созданное в стихотворной форме соч. «*Entheticus Minor*» (Малый Энтетик; также называется «*Entheticus in Policratium*», Энтетик (Введение) в «Поликратик»), в к-ром И. С. посвящает «Поликратик» Фоме Бекету (в то время еще занимавшему пост королевского канцлера), рассказывает о своей поездке к Бекету, дает ему различные нравственные советы, касающиеся поведения при королевском дворе, и восхваляет Кентерберри как центр англ. религ. жизни.

И. С. написал также 2 небольших агиографических сочинения: «*Vita Sancti Anselmi archiepiscopi Cantuariensis*» (Житие святого Ансельма, архиепископа Кентерберийского, 1163 — PL. 199. Col. 1009–1038); «*Vita Sancti Thomae archiepiscopi Cantuariensis*» (Житие святого Фомы, архиепископа Кентерберийского, 1176 — PL. 190. Col. 195–207). Серьезное значение для изучения истории средневековья имеет написанная И. С. «*Historia pontificalis*» (Церковная история, 1164–1165), хронологически охватывающая события между 1148 и 1152 гг. В сочинении подробно излагаются идеи Гильберта Порретанского в связи с его осуждением на Реймском Соборе в 1148 г. Письма И. С. (всего 325 писем; охватывают период с 1153 по 1180 г.) также являются важным источником по истории католич. Церкви XII в.

Наибольшую известность получили 2 трактата И. С.: политико-философское соч. «*Policraticus*» (Поликратик, ок. 1159) и логико-философский трактат «*Metalogicon*» (Мета-логик, ок. 1159).

**«Поликратик, или О забавах придворных и заветах философов»**, состоит из 8 книг; посвящено нравственным основаниям гос. и общественного устройства. Задача, к-рую

И. С. ставил перед собой в трактате, — показать, что при дворе лютого христ. властителя (будь то король, папа или епископ) должны господствовать истинные философия и мудрость, в результате чего окажется возможным создать среду, в которой каждый член общества будет наслаждаться подобающим ему счастьем.

Ключевые для трактата понятия «добродетель» и «счастье» И. С. подробно рассматривает в 7-й кн. «Поликратика». Он определяет их следующим образом: «Добродетель охватывает все, что следует делать, в то время как счастье — это то, чего следует желать» (*Policrat. VII 8*). Для И. С. важнейшей добродетелью является умеренность, что вполне согласуется с античными представлениями о добродетели, в частности с учениями стоиков (см. ст. *Стоицизм*) и *Аристотеля*. По мысли И. С., охота, пиры и др. традиц. занятия придворных не нарушают правила добродетели до тех пор, пока находятся в границах умеренности. Исключением применения критерия умеренности может быть только мудрость, стремление к к-рой не следует как-либо ограничивать. Высшее счастье И. С. разделяет на 2 вида: счастье в небесной жизни и счастье в земной жизни. Достижение счастья в небесной жизни требует соблюдения определенных условий в земной жизни, к-рые обеспечивают подлинное земное счастье: необходимо почитать Бога и «пребывать в оправданиях Господних» (*morari in iustificationibus Domini*; ср.: Пс 118. 16, 23, 48, 117 — по Вульгате; т. е. исполнять Божии заповеди, как поясняет И. С. ниже. — *Авт.*), в результате чего человек сможет наслаждаться своими добрыми делами и предвкушать свое буд. блаженство (см.: *Ioan. Saresb. Policrat. VII 8*).

Земное счастье, по мнению И. С., может быть и у порочных людей, не заботящихся о любви к Богу; такие люди заняты исключительно теми вещами, которые проистекают от земной любви. При этом следует отличать мнимое счастье от подлинного счастья, к-рое не может быть следствием порока, но всегда связано с добродетелью. Развивая свою мысль, И. С. утверждает, что, даже не зная о Боге, человек может действовать добродетельно, руководствуясь любовью к ближнему и желанием благополучно жить в обществе.





Именно такое «мирское», или «земное», счастье восхваляли древние философы, видевшие в нем цель добродетельной жизни. Однако, поскольку без богопознания человеку недоступно знание об устройении собственной души и о подлинной природе ожидающей ее вечной жизни, представление об истинном, небесном счастье у античных мыслителей отсутствовало. После откровения христ. истины, утверждает И. С., для человека уже недостаточно быть приверженным лишь земной добродетели, но требуется подчинять земное небесному. Всякий, кто любит и познает Бога, в силу этого приобретает также надлежащие земную любовь и земное счастье.

В «Поликратике» И. С. представил собственную концепцию гос-ва и гос. власти. Метафорически гос-во изображается им как единое тело, головой его является король, к-рый, опираясь на закон и Церковь, должен поддерживать установленный Богом порядок. «Тело» гос-ва И. С. делит на 3 части: представители гос. власти; исполнители функций гос-ва; все прочие подданные. По его словам, наместники и судьи являются глазами и ртом гос-ва, парламент — сердцем, Церковь — душой. 2-я часть включает солдат, шерифов и сборщиков налогов, к-рые служат гос-ву руками; др. чиновники выполняют функции внутренних органов. 3-я часть — крестьяне, ремесленники и мелкие торговцы, к-рые выполняют функцию ног гос-ва (Ibid. V 2).

Правитель гос-ва, по словам И. С., должен чтить Бога, поддерживать в подданных почтение к себе, любить их и заботиться о них, следить за своими наместниками и чиновниками, воспитывая и обучая их (Ibid. V 3). Для И. С. характерно типичное для средневековья представление о королевской власти как божественном установлении. Хороший король добровольно подчиняет себя Богу как Царю царей, следует Его заповедям и получает от Бога власть быть Его представителем на земле (см.: *Kneepkens*. 2003. P. 393). Напротив, в том случае если король не исполняет должным образом свои обязанности, он превращается в тирана. По словам И. С., тиран подобен *satanе*, к-рый стремился быть первым и искал счастья только для себя одного. Подобные тираны, по утверждению И. С., известны из античной истории; он называет, в частности,

имена рим. императоров *Калигулы* и *Юлиана Отступника*. Поскольку тиран пренебрегает благом общества и разрушает гос-во, И. П., по мнению мн. исследователей, находил допустимым не только активное сопротивление ему со стороны подданных, но и его физическое устранение (*Ioan. Saresb. Policrat.* VIII 19; подробнее см.: *Nederman*. 1988; ср. также: *Laarhoven J., van.* Thou Shalt Not Slay a Tyrant!: The So-Called Theory of John of Salisbury // *The World of John of Salisbury*. 1984. P. 319–341).

Для иллюстрации своих идей в «Поликратике» И. С. приводит многочисленные примеры, большинство к-рых он заимствовал у античных авторов. Он использует примеры не только в качестве средства для иллюстрации абстрактных идей; представляемые лица и события как бы извлекаются им из временного контекста и рассматриваются как вневременные модели, к-рым читатель призван подражать в случае их положительного значения и от к-рых призван уклоняться в случае их негативного характера (*Kneepkens*. 2003. P. 394).

«Поликратик» был наиболее известным, читаемым и цитируемым трактатом И. С. в течение позднего средневековья и в эпоху *Ренессанса*: его содержание полностью или фрагментарно представлено более чем в 100 рукописях, большая часть которых относится к XIV в., первое печатное издание трактата вышло в 70-х гг. XV в. в Брюсселе. «Поликратик» неоднократно использовался многими мыслителями Ренессанса в качестве авторитетного источника в области учения о гос-ве. Популярность сочинения исследователи объясняют 2 факторами: во-первых, читателей привлекала удобная для использования подборка примеров, иллюстрирующих различные аспекты общественно-политической жизни; во-вторых, представителям возрожденческого гуманизма была близка построенная И. С. политическая теория, в центре к-рой находится подробно разрабатываемое различие легитимной монархии и нелегитимной тирании (о влиянии трактата см.: *Linder*. 1977).

«Металогик», посвящено Фоме Бекету; состоит из 4 книг. Название трактата И. С. разъяснял в прологе, замечая, что цель книги — «предпринять защиту логики» (*logicae suscepi patrocinium* — *Ioan. Saresb. Metalog.*

*Prol.*). Задачей И. С. в трактате было также обоснование полезности «свободных искусств», входящих в тривиум (грамматика, диалектика и риторика), однако гл. обр. он рассматривает проблемы, связанные с логикой.

1-я кн. содержит описание различных нападок на логику, далее следующее изложение принципов, к-рые являются основой искусств тривиума, прежде всего оснований грамматики; среди прочего И. С. предлагает здесь оригинальное рассмотрение проблемы абсурдности высказываний. Во 2-й кн. исследуются вопросы диалектики и анализируется проблема *универсалий*. В 3-й кн. И. С. излагает и комментирует содержание ряда трактатов «Органона» Аристотеля («Категории», «Об истолковании», «Топика»), а также трактата «Введение к Категориям» неоплатоника *Порфирия*. 4-я кн. гл. обр. посвящена рассмотрению содержания «Первой аналитики» и «Второй аналитики» Аристотеля, а также его трактата «О софистических опровержениях». В частности, здесь рассматривается роль ощущений в познании, проводится различие между знанием и мудростью, обсуждается понятие «истина». Из содержания «Металогика» видно, что И. С. в этом трактате — впервые в средние века — кратко излагает и объясняет содержание всего корпуса логических сочинений Аристотеля, однако при этом (за небольшими исключениями) глубокого анализа к.-л. связанных с их тематикой проблем он не предпринимает (подробнее о значении Аристотеля для И. С. см.: *Nederman*. 1989; *Burnett*. 1996).

Оппонента, с к-рым он ведет спор в «Металогике», И. С. называет Корнифицием, по имени гонителя Вергилия, упоминаемого в жизнеописании поэта. Нек-рые исследователи предполагают, что именем Корниций автор мог обозначить кого-то из парижских магистров; напр., И. С. мог иметь в виду малоизвестного магистра Гуало (см.: *Rijk L. M., de.* Some New Evidence on 12<sup>th</sup> Century Logic: Alberic and the School of Mont St. Genevieve (Montani) // *Vivarium*. 1966. Vol. 4. P. 6–8), или Арнульфа, еп. Лизьё, или даже Бернарда Клервоского (*Nederman*. 2005. P. 66). Отправной точкой полемики, по-видимому, были расхождения магистров в понимании того, как следует обучать в школах риторике: нек-рые считали ее врожденным даром, для







других (в т. ч. для И. С.) было очевидно, что риторика является приобретаемым в процессе обучения искусством, неотъемлемо связанным с 2 другими искусствами тривиума — грамматикой и диалектикой. В «Металогике» И. С. ставит акцент на диалектике по той причине, что, нападая на риторику, Корнифиций вместе с тем выдвигал многочисленные аргументы против диалектики.

В соответствии с изложением И. С., Корнифиций и соглашающиеся с ним утверждают, что логика является чем-то лишним, поскольку она дублирует естественную способность разума отличать истинное от ложного (*Ioan. Saresb. Metalog. I 8*). При этом сам Корнифиций «произносит слова, не заботясь об их значении» и «во всем сомневаясь, вечно учится... так и не обретая знания» (*Ibidem*). Распространению идей Корнифиция, по мнению И. С., способствуют «диалектики», тратящие чрезмерное количество времени на обсуждение «утонченных вопросов» (*subtilitates*) и пренебрегающие распространением проверенных знаний среди учеников. Стремление к верному практическому применению диалектики, к-рое заключается в установлении правдоподобной связи между словом и вещью, выражено в «Металогике» через мифологический сюжет — брак Меркурия и Филологии, где Меркурий символизирует разум, а Филология — способность словесного самовыражения (*Ibid. I 1; III 10*).

Согласно И. С., логика как наука заключает в себе 3 важнейших составных части: софистику, доказательство, диалектику (*Ibid. II 3*). Софистика — искусство находить ошибки в логических рассуждениях (т. е. «софизмы»); она особенно необходима приступающим к изучению логики юношам, поскольку учит их строгости и правильности научного рассуждения. Доказательная логика — метод дедуктивных наук, таких как арифметика или геометрия, благодаря ей из принятых предпосылок (аксиом) выводятся истинные заключения (*Ibid. II 5*). Однако доказательство, по убеждению И. С., имеет ограниченную познавательную ценность: если строго следовать учению о доказательстве Аристотеля, доказательство можно вести лишь в отношении чего-то необходимого и неизменного, тогда как большинство вещей этого мира находятся в по-

стоянном изменении. Это заставляет И. С. сделать вывод, по духу близкий к платоническим представлениям о познании: «Нельзя иметь никакого необходимого знания о том, что подвержено уничтожению (*corruptibilis*)» (*Ibid. II 3*). Вслед этого наиболее важным средством познания для И. С. становится диалектика, к-рая исходит из возможностных посылок и аргументация в рамках к-рой приводит к возможным заключениям. Диалектические предпосылки не обладают абсолютной истинностью, однако они приближаются к истине настолько, насколько к этому способен ограниченный человеческий разум. Диалектика для И. С. тесно связана с обучением, поскольку она является искусством выстраивания такой аргументации, к-рая не принуждает принимать ее (как в случае с доказательством), но склоняет того, к кому она обращена, к согласию с ней (*Ibid. II 5*). В этой связи И. С. подчеркивает особое значение «Топики» Аристотеля и высмеивает тех учителей, к-рые знают лишь «старую» доказательную логику Боэция.

Несмотря на постулируемую неприязнь к «утонченным» рассуждениям, И. С. в «Металогике» сам нередко в них углубляется, в частности, при рассмотрении логико-онтологической проблемы универсалий, к-рая становится ключевой темой 2-й кн. сочинения (см.: *Ibid. II 17–20*). При анализе проблемы универсалий И. С. применял отстаиваемый им диалектический метод: он рассматривал неск. существующих позиций и пытался выбрать из них наиболее вероятную, при этом удерживаясь от окончательного категорического суждения. И. С. подробно анализировал различные варианты понимания универсалий, к-рые интерпретировались в его время как звуки, речи, идеи, вещи и т. п. В число средневеков. авторов, мнения к-рых относительно универсалий рассматривал И. С., не всегда называя их по именам, исследователи включают Петра Абеляра, Росцелина из Компьяна († 1125), Гвальтера из Мортани († 1174), Госцелина Суассонского († 1152), Бернарда Шартрского, Гильберта Порретанского. В соответствии с рассуждением И. С. существуют 2 основные позиции в вопросе об универсалиях: универсалии являются либо продуктом воображения (*figmenta rationis*) и, как следствие, «пустыми словами» (*fla-*

*tus voces*), либо вещами (*res*) (*Ibid. II 20*). Однако оба утверждения И. С. считает некорректными, поскольку в 1-м случае высказывания теряют свою содержательность; во 2-м случае нарушается правило построения высказываний, согласно к-рому «вещь о вещи не сказывается» (*Ibidem*). По словам И. С., невозможно, чтобы род и вид одновременно существовали как единичные вещи и сказывались о единичных вещах. Сам И. С. не допускал самостоятельного существования универсалий (тем самым не соглашаясь с крайними реалистами); вместе с тем он критиковал тех, кто отделяли универсалии от вещей вплоть до превращения их в чистый инструмент ума, с вещами уже не связанный (т. е. отвергал позицию *номинализма*). Собственное решение проблемы универсалий И. С. пытался представить как разъяснение «правильной» изначальной позиции Аристотеля, связывая существование универсалий с познавательной деятельностью человека, в частности, с актом понимания (*conceptio*). По мысли И. С., роды и виды прежде всего есть продукты деятельности абстрагирующего разума, к-рый «созерцает форму отдельно от материи» (*Ibidem*). Общее, согласно И. С., «не может существовать отдельно от единичностей» (*Ibidem*). Однако общее обладает и определенным онтологическим статусом: «Роды и виды — это не некие вещи, отличающиеся от единичного актуально и природно (*actu et naturaliter*), но они суть некие образы природных и актуальных [вещей], подобия актуальных [вещей], сияющие в разуме, словно в зеркале природной чистоты самой души» (*Ibidem*). Интерпретация универсалий через акт концептуального понимания близка к идеям Петра Абеляра, хотя прямо И. С. на него не ссылается. Согласно И. С., универсалии есть своеобразные идеализации, представляющие реальное содержание познаваемых человеком вещей. Существовая в человеческом уме, они вместе с тем являются не просто его «выдумками», но отображениями той реальности, с к-рой разум постоянно взаимодействует.

**Общая характеристика учения И. С.** Распространенным среди совр. исследователей наследия И. С. является мнение, что по своим взглядам И. С. близок к *шартрской школе*, с представителями которой его





объединяет интерес к анализу познавательных способностей человека, почтительное отношение к грамматике, красноречию и логике (см., напр.: *Brown*. 1959). Нек-рых шартрских философов и теологов И. С. с одобрением упоминал в собственных сочинениях, напр. Бернарда Шартрского († ок. 1130) и Вильгельма из Конша.

Самого себя И. С. неоднократно причислял к последователям академической школы философии (см. ст. *Академия Платоновская*); однако подобные высказывания И. С. вряд ли возможно интерпретировать иначе как метафору, отражающую его интерес к античной лит-ре и философии (*Burnett*. 1996. P. 31–32). Вместе с тем И. С. близка умеренная форма скептицизма, в рамках к-рого ограничиваются высказывания о предметах, превосходящих познавательные возможности человека. К их числу И. С. относит суждения о Боге, материи, природе, универсалиях и др. При этом И. С. был противником специализированного развития отдельных дисциплин тривиума, прежде всего диалектики. Так, в «Металогике» он отмечал, что его бывш. товарищи по школе спустя десятилетие после того, как он их покинул, «ни на пядь не продвинулись вперед», в результате чего он убедился, что «диалектика, оставшись наедине сама с собой, становится бессильной и бесплодной» (*Ioan. Saresb. Metalog.* II 10).

Скепсис И. С. относительно познавательных возможностей человека компенсируется у него опорой на мнения авторитетов. Хорошо зная сочинения древних авторов, И. С. часто использовал сюжеты из античных источников в качестве примеров, к-рые подкрепляют его взгляды по различным вопросам. В трактатах И. С. содержится беспрецедентное для его времени количество цитат из сочинений античных писателей и поэтов: Ювенала, Персия, Горация, Марциала, Вергилия, Сенеки и мн. др. В нек-рых случаях И. С. даже изобретал свои «античные» источники: напр., сочинение «*Institutio Traiani*» (Наставление Траяну), приписываемое Плутарху и содержащееся в «Поликратике» (*Policrat.* V), по мнению исследователей, является созданием самого И. С. (*Liebeschütz*. 1943; *Pade M.* The Reception of Plutarch's Lives in Fifteenth-Century Italy. Copenhagen, 2007. Vol. 1. P. 62–66).

С особенным вниманием, к-рое И. С. проявлял к античному наследию, во многом связано то обстоятельство, что в исследовательской лит-ре XX в. он нередко именовался «средневековым гуманистом». Однако применительно к И. С. понятие «гуманизм» не может использоваться в том смысле, к-рый оно имеет в приложении к деятелям Ренессанса и мыслителям последующих эпох (см. ст. *Гуманизм*). Гуманизм И. С. не был стремлением к любого рода секуляризации общественной и нравственной жизни; напротив, все его сочинения имели целью подчеркнуть особую важность присутствия религ. идей и ценностей в секулярном мире. Вместе с тем то внимание, к-рое И. С. уделял идее гармоничного развития индивидуальной человеческой личности с целью ее счастливо-го и добродетельного существования в обществе, подтверждает, что его мышление было гуманистическим в особом, средневековом и религ. смысле. Оставаясь христ. философом, И. С., однако, не соглашался с тем, что единственным путем духовного возрастания человека является аскетическое отречение от мира. Его религ. концепция человека и общества строится на основании противоположной идеи: человек обладает заложенной в нем Богом способностью умножать свое знание о мире, устраивать свою жизнь в соответствии с моральными идеалами и следовать данным Богом в заповедях правилам нравственности, активно взаимодействуя при этом с др. членами общества. Хотя человек в этой жизни всегда остается путником, направляющимся в грядущую жизнь, уже здесь путем стяжания деятельной любви к Богу и ближнему он может приобрести высшее счастье и блаженство.

Соч.: *собрания*: Opera omnia / Ed. J. A. Giles. Oxonii, 1848. 5 vol.; Opera omnia // PL. 199. Col. 1–1040; *издания отдельных трактатов*: Policraticus / Ed. C. C. I. Webb. Oxonii, 1909. 2 vol. [Lib. I–VIII]; Idem / Ed. K. S. B. Keats-Rohan. Turnholt, 1993. (CCCM; 118) [Lib. I–V] (рус. пер. отрывков: [Кн. 1, гл. 4] / Пер.: И. П. Стрельникова // ПСЛД, X–XII вв. С. 353–362; [Кн. 7, гл. 9, 10] / Пер.: В. В. Библихин // Антология педагогической мысли христианского средневековья. М., 1992. Т. 2. С. 102–104); *Historia pontificalis* / Ed. M. Chibnall. L., 1956. Oxf., 1986<sup>2</sup>; *Letters*. Oxf., 1986. Vol. 1: The Early Letters (1153–1161) / Ed. W. J. Millor, H. E. Butler, C. N. L. Brooke; 1979. Vol. 2: The Later Letters (1163–1180) / Ed. W. J. Millor, C. N. L. Brooke; *Entheticus Maior et Minor* / Ed. J. van Laarhoven. Leiden, 1987. 3 vol. (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters; 17); *Metalogicon* / Ed. J. B. Hall,

K. S. B. Keats-Rohan. Turnholt, 1991. (CCCM; 98) (рус. пер. отрывков: [Кн. 2, гл. 10] / Пер.: И. П. Стрельникова // Антология средневековой мысли. СПб., 2001. С. 497–499; [Кн. 2, гл. 20] / Пер.: П. Р. Белялетдинов) // Там же. С. 500–505; [Кн. 2, гл. 17, 20] / Пер.: П. Р. Белялетдинов // Истина и Благо: Универсальное и сингулярное. М., 2002. С. 193–215; [Кн. 4, гл. 9–20] / Пер.: П. Р. Белялетдинов // *Методология науки: Статус и программы*. М., 2005. С. 282–294; [Кн. 1, гл. 15–16] / Пер.: П. Р. Белялетдинов // *Методология науки: Проблемы и история*. М., 2003. С. 97–105). Библиогр.: *Luscombe D.* A Bibliography 1953–1982 // *The World of John of Salisbury*. Oxf., 1984. P. 445–457; *Nederman C. J.* Bibliography, 1983–2004 // *Idem.* John of Salisbury. Tempe, 2005. P. 101–110.

Лит.: *Webb C. C. J.* John of Salisbury. L., 1932; *Liebeschütz H.* John of Salisbury and Pseudo-Plutarch // *J. of the Warburg and Courtauld Institutes*. L., 1943. Vol. 6. P. 33–39; *idem.* Mediaeval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury. Nendeln, 1968; *Hohenleutner H.* Studien zur Briefsammlung und zur Kirchenpolitik des Johannes von Salisbury: Diss. Münch., 1953; *Saltman A.* Theobald, Archbishop of Canterbury. L., 1956; *Mazzantini C.* Il pensiero filosofico di Giovanni di Salisbury. Torino, 1957; *Brown M. A.* John of Salisbury // *Franciscan Studies*. 1959. Vol. 19. P. 241–297; *Hendley B. P.* Wisdom and Eloquence: A New Interpr. of the «Metalogicon» of John of Salisbury: Diss. New Haven, 1967; *idem.* John of Salisbury and the Problem of Universals // *J. of the History of Philosophy*. 1970. Vol. 8. N 3. P. 289–302; *Miczka G.* Das Bild der Kirche bei Johannes von Salisbury. Bonn, 1970; *McGurk J. J. N.* John of Salisbury // *History Today*. L., 1975. Vol. 25. N 1. P. 40–47; *Kerner M.* Johannes von Salisbury und die logische Struktur seiner «Policraticus». Wiesbaden, 1977; *Linder A.* The Knowledge of John of Salisbury in the Late Middle Ages // *Studi medievali*. Ser. 3. 1977. Vol. 18. N 2. P. 315–366; *Guth K.* Johannes von Salisbury: Studien zur Kirchen-, Kultur- und Sozialgeschichte Westeuropas im 12. Jh. St. Ottilien, 1978; *Jeauneau É.* Jean de Salisbury et la lecture des philosophes // *REAug*. 1983. T. 29. N 1/2. P. 145–174; *Brooke C.* John of Salisbury and His World // *The World of John of Salisbury*. 1984. P. 1–20; *он же (Брук К.)*. Возрождение XII в.: Гл. 3. Иоанн Солсберийский // *Богословие в культуре Средневековья*. К., 1992. С. 146–160; *The World of John of Salisbury* / Ed. M. Wilks. Oxf., 1984; *Dotto G.* Giovanni di Salisbury: La filosofia come sapienza. Assisi, 1986; *Keats-Rohan K. S. B.* John of Salisbury and Education in 12<sup>th</sup> Century Paris from the Account of his «Metalogicon» // *History of Universities*. Oxf., 1986/1987. Vol. 6. P. 1–45; *eadem.* The Chronology of John of Salisbury Studies in France: A Reading of «Metalogicon» II 10 // *Studi medievali*. Ser. 3. 1987. Vol. 28. N 1. P. 193–203; *Nederman C. J.* The Aristotelian Doctrine of the Mean and John of Salisbury's Concept of Liberty // *Vivarium*. 1986. Vol. 24. N 2. P. 128–142; *idem.* Aristotelian Ethics and John of Salisbury's Letters // *Viator*. 1987. Vol. 18. P. 161–173; *idem.* A Duty to Kill: John of Salisbury's Theory of Tyrannicide // *The Review of Politics*. Notre Dame, 1988. Vol. 50. N 3. P. 365–389; *idem.* Knowledge, Virtue and the Path to Wisdom: The Unexamined Aristotelianism of John of Salisbury's «Metalogicon» // *Mediaeval Studies*. 1989. Vol. 51. P. 268–286; *idem.* John of Salisbury. Tempe, 2005; *Laarhoven J., van.* John of Salisbury: Life and Works // *John*





of Salisbury's Entheticus Maior et Minor. Leiden, 1987. Vol. 1. P. 3–13; *Moos P., von.* Geschichte als Topik: Das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die «historiae» im «Politicus» Johannis von Salisbury. Hildesheim etc., 1988; *Tschacher W.* Die Entstehung der Historia Pontificalis des Johannes von Salisbury // DA. 1994. Bd. 50. H. 2. S. 509–530; *Barlow F.* John of Salisbury and His Brothers // JEcclH. 1995. Vol. 46. N 1. P. 95–109; *Burnett Ch.* John of Salisbury and Aristotle // Didascalia. Sendai, 1996. Vol. 2. P. 19–32. [Электр. ресурс: <http://www.sal.tohoku.ac.jp/phil/DIDASCALIA/>]; *Крылова С. К.* Иоанн Солсберийский и Английская церковь // Клио. СПб., 1999. № 1(7). С. 81–86; *Белялетдинов Р. Р.* Диалектический метод и проблема универсалий в «Металогике» Иоанна Солсберийского // Методология науки: Проблемы и история. М., 2003. С. 85–96; *Kneepkens C. H.* John of Salisbury // A Companion to Philosophy in the Middle Ages / Ed. J. J. E. Gracia, T. N. Noone. Malden, 2003. P. 392–396.

Р. Р. Белялетдинов

**ИОАНН СПИЛЕОТ** [Пещерник; греч. Ἰωάννης ὁ Σπηλαιώτης], прп., местный кипрский святой (пам. кипр. 26 сент.). Житие И. С. не сохранилось. По мнению мон. Власия (Ставроуниота), И. С. может быть одним лицом со св. Иоанном, упоминаемым в «Хронологической истории острова Кипр» (1788) архим. Киприана (см. сщмч. *Киприан*, архиеп. Кипрский), где говорится о 5 подвижниках — Иоанне, Иосифе, Евфрасии (Фрасисе), *Евтихии* и Фелфе, живших в окрестностях с. Литродондас. Наличие посвященных И. С. заброшенной церкви XIX в., пещеры и древней церкви (развалины) недалеко от Литродондаса, в 3 км к северо-востоку от с. Сья по направлению к с. Алаобра, свидетельствует в пользу последнего предположения. В пещере находятся высеченные в скале ложе и сидение преподобного; сохранилась также икона И. С., написанная худож. Парфением (1808–1848).

Мон. Власий (Ставроуниот) предполагает, что И. С. мог быть одним из 300 т. н. аламанских мучеников, покинувших Св. землю после араб. нашествия и подвизавшихся в разных местностях Кипра.

Местные жители рассказывают о многочисленных случаях чудотворений. 15-летний юноша из с. Корнос получил исцеление от белокровия. Житель Лимбии, попавший в автомобильную аварию недалеко от ц. Иоанна Спилеота, рассказывал, что некий старец в белом одеянии спас двоих его детей. Парализованный юноша из местности Кокинохория, повредивший позвоночник при падении с лестницы, увидел во сне

святого, к-рый пообещал ему исцеление, если он ляжет на ложе в его пещере.

День памяти И. С. приурочен к празднованию преставления ап. Иоанна Богослова.

Лит.: *Μακάριος, ἀρχιέπ.* Κύπρου. Κύπρος ἡ Ἁγία Νῆσος. Λευκωσία, 1997<sup>2</sup>. Σ. 33; *Βλάχιος (Σταυροβουνιώτης), μον.* Πατερικὸν τῆς Νήσου Κύπρου. Θεσσαλονίκη, 1999<sup>3</sup>. Σ. 95–98.

**ИОАНН, СТЕФАН И ИСАИЯ ИЕРУСАЛИМСКИЕ** [Грузины; груз. იოანე, სტეფანე და ისაია ქართველები], преподобные (пам. груз. 4 нояб.) Грузинской Православной



Преподобные Иоанн, Стефан и Исаия Грузины. Икона. XX в. (частное собрание)

Церкви. Единственное упоминание о них сохранилось в груз. списке X–XI вв. Иерусалимского лекционария (Paris. georg. N 3) из мон-ря Гроба Господня в Иерусалиме, где святые названы «праведными Гроба», т. е. храма Гроба Господня. Г. Гуссен, переводчик текста на нем. язык, предположил, что речь идет о подвижавшихся при храме груз. монахах, но указал, что невозможно установить, в какой именно период.

Ист.: *Такашвили Е.* Грузинские рукописи Нац. б-ки Парижа и 20 знаков груз. тайнописания. П., 1933 (на груз. яз.); Парижская рукопись груз. лекционария / Ред.: К. Данелия. Тбилиси, 1987. Т. 1. Ч. 1 (на груз. яз.). Лит.: *Goussen H.* Über georgische Druke und Handschriften: Die Festordnung und den Heiligenkalender des altchristlichen Jerusalem betreffend. Münch.; Gladbach, 1923. S. 42; *Келлидзе К.* Календарь Иоанна Грузина // *Он же.* Этюды. 1957. Т. 4. С. 248; Жития груз. святых / Сост.: прот. З. Мачитадзе и др. Тбилиси, 2002. С. 186.

Э. Габидзаивили

**ИОАНН ТЕВТОН** [Иоанн Немецкий; лат. Johannes Teutonicus] (ок. 1170 – 25.04.1245 или 1246, Хальберштадт, Саксония), средневек. канонист. Совр. исследователи, опираясь на косвенные свидетельства, вслед за И. Ф. фон Шульте (*Schulte*, 1881) отождествляют И. Т. с магистром Иоанном Цеमेкой, или Земекой, настоятелем (пробстом) кафедрального собора г. Хальберштадт. В рукописи 2-й пол. XIII в. сохранилась копия заключения (consilium) по каноническому вопросу, написанного между 1223 и 1232 гг., его автор именует себя «Иоанном... магистром и хальберштадтским настоятелем». В стихотворной эпитафии на надгробии (кон. XV или в нач. XVI в.) настоятеля кафедрального собора Иоанна о нем говорится как о «светиле папского права». Сведений о происхождении И. Т. в источниках не сохранилось, однако есть упоминания о нем у историков права Нового времени, основанные, очевидно, на устной традиции. Исходя из словесного положения др. настоятелей кафедрального собора г. Хальберштадт и из социальной структуры соборного капитула, исследователи предполагают, что И. Т. происходил из достаточно знатного рода (по др. версии — из небогатых горожан). В кон. XII в. он слушал в Болонье лекции по рим. праву знаменитого юриста Ацо. Изучал каноническое право, к-рое стало затем его специальностью как преподавателя.

Ок. 1214 г. И. Т. начал работу над аппаратом глосс к Декрету Грациана (закончил в кон. 1216 или 1217). В этом сочинении он сопоставил юридические теории *Грациана* с положениями более позднего *декретального права* и с доктринами канонистов. В работе он опирался на «Сумму» Гугуччо Пизанского, на «Glossa Palatina» Лаврентия Испанского, на труды *Иоанна Фавентина*, Бациана, Меленда, Гандульфа, Руфина, Петра Испанского, Паукапалеи, Этьена из Турне. Из сочинений цивилистов (юристов рим. права) И. Т. обращался к трудам Булгара, Мартина, Иоанна Базиана, Пиллия, Ацо; также он учитывал новейшее декретальное законодательство (Compilatio I, II и III), постановления *Латеранского IV Собора* (1215). В глоссах И. Т. нередко выражал свои взгляды в полемической форме. Широкий охват материала и вместе с тем краткость изложения, точность определений



применительно к абстрактным формулировкам мн. положений права обеспечили аппарату глосс И. Т. известность на фактах права; в посл. этот аппарат глосс приобрел статус ординарного (см. *Glossa ordinaria*). После обнародования папой Римским Григорием IX нового офиц. сборника декретального права (*Liber Extra* (1234) – см. *Декреталии Григория IX*) аппарат глосс И. Т. оказался частично устаревшим. После 1245 г. канонист Бартоломео Брешианский отредактировал сочинение И. Т., приведя его форму и содержание в соответствие с материалами «*Liber Extra*». В обновленном виде аппарат глосс И. Т. сопровождал списки, а затем и печатные издания Декрета Грациана вплоть до кон. XVII в.

И. Т. принадлежат глоссы к постановлениям IV Латеранского Собора, составленные вскоре после обнародования соборных решений (исследователи предполагают, что эти глоссы были составлены в ходе подготовки «*Compilatio quarta*» (Четвертой компиляции)). Объединив постановления IV Латеранского Собора, декреталии папы Римского Иннокентия III за 1209–1215 гг. и неск. более ранних декреталий, не вошедших в своды «I–III *Compilationes antiquae*», И. Т. составил тематически организованный сборник, написал к нему аппарат глосс и, вероятно, представил свою работу на одобрение папе Римскому. По некоторым предположениям, Иннокентий III отказался утвердить труд И. Т. (причина неизв.). Канонист смог обнародовать сборник лишь после смерти папы (осенью 1216 или зимой 1216/17). Только спустя неск. лет новое собрание декреталий было признано как «*Compilatio quarta*».

Тогда же И. Т. составил аппарат глосс к «*Compilatio tertia*» (Третьей компиляцией; ок. 1217). Здесь в отличие от глосс к Декрету Грациана он продемонстрировал независимую от папства позицию и даже подчас критиковал офиц. т. зр. Он возражал против «обожествления» папской власти Иннокентием III. «Хоть ты и называешь себя здесь «рабом рабов Божиих», ты мечешь грома свысока, когда с презрением отказываешься именовать «викарием Петра»...» – писал И. Т. по поводу декреталии Иннокентия III (*Compilatio tertia*. 1. 5. 3 (= *Liber Extra*. 1. 7. 3)), где тот настаивал, что действу-

ет как викарий «не столько человека, сколько самого Бога». И. Т. выступал против тотальной централизации власти в католич. Церкви и, в частности, отрицал право папских легатов вмешиваться в деятельность епископов на местах, даровать пребенды и выносить решения по жалобам клириков диоцеза, прежде чем эти жалобы будут разобраны судом епископа. Аппарат глосс И. Т. был вскоре вытеснен из обращения новым, составленным между 1210 и 1220 гг. Танкредом к «I–III *Compilationes antiquae*», но значительная часть глосс И. Т. вошла как в аппарат Танкреда, так и в аппарат Бернарда Пармского к «*Liber Extra*».

Ок. 1218 г. И. Т. оставил преподавательскую карьеру и уехал из Болоньи в Хальберштадт (вероятно, его родной город). Став каноником коллегиальной ц. Девы Марии, он занимал должности схоластика (1220), настоятеля ц. святых Симеона и Иуды (1223) и декана кафедрального капитула (1235). С 1241 г. настоятель кафедрального собора св. Стефана. Городская традиция приписывает И. Т. участие в строительстве нового готического собора в городе. Если идентификация И. Т. с Иоанном Цемекой верна, то, за исключением упомянутого выше канонического заключения (между 1223 и 1232), его сочинений от этого периода жизни не сохранилось.

Соч.: *Constitutiones concilii quarti Lateranensis una cum commentariis glossatorum* / Ed. A. García y García. *Vat.*, 1981. P. 187–270; *Apparatus glossarum in Compilationem tertiam* / Ed. K. Pennington. *Vat.*, 1981. Vol. 1; *García y García A. Glosas de Juan Teutónico, Vicente Hispano y Dámaso Húngaro a los Arbores Consanguinitatis et Affinitatis* // *ZSRG.K.* 1982. T. 68. P. 153–175; *Fransen G. A propos des Questions de Jean le Teutonique* // *Bull. of Medieval Canon Law. R.*, 1983. Vol. 13. P. 39–47; *Pennington K. A «Consilium» of Johannes Teutonicus* // *Traditio*. 1970. Vol. 26. P. 435–440. Библиогр.: *Will E. Decreti Gratiani Incunabula* // *Studia Gratiana*. Mainz, 1959. T. 6. P. 116–280; *Adversi A. Saggio di un Catalogo delle edizioni del «Decretum Gratiani» posteriori al sec. XV* // *Ibid.* P. 281–376, 428; *Kuttner S. Repertorium der Kanonistik (1140–1234)*. *Vat.*, 1937, 1981<sup>2</sup>. Vol. 1: *Prodromus Corporis Glossarum*. P. 93–99.

Лит.: *Schulte J. F., von. Johannes Teutonicus (Semeca, Zemeke)* // *Zschr. f. Kirchenrecht*. 1881. Bd. 16. S. 107–132; *Gillmann F. Die Entstehungszeit der Glossa ordinaria zum Gratianischen Dekret* // *Idem. Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Weihesakraments*. Paderborn, 1920. S. 184–220; *idem. Wer ist der Verfasser der Compilatio IV?* // *Archiv für katholisches Kirchenrecht*. Mainz, 1936. Bd. 116. S. 127–157; *idem. Hat Johannes Teutonicus zu den Konstitutionen des 4. Laterankonzils (1215) als solchen einen Apparat verfasst?*

// *Ibid.* 1937. Bd. 117. S. 453–466; *Kuttner S. Johannes Teutonicus, das vierte Laterankonzil und die Compilatio quarta* // *Miscellanea G. Mercati. Vat.*, 1946. T. 5. P. 608–634; *idem. Johannes Teutonicus* // *Neue deutsche Biographie. B.*, 1974. Bd. 10. S. 571–573; *idem. Medieval Councils, Decretals, and Collections of Canon Law. L.*, 1980; *idem. Gratian and the Schools of Law, 1140–1234. L.*, 1983; *Meier R. Die Domkapitel zu Goslar und Halberstadt in ihrer persönlichen Zusammensetzung im Mittelalter. Gött.*, 1967. S. 285–288; *Pennington K. Johannes Teutonicus and Papal Legates* // *AHPont.* 1983. T. 21. P. 183–194; *idem. The Epitaph of Johannes Teutonicus* // *Bull. of Medieval Canon Law*. 1983. Vol. 13. P. 61–62; *idem. The Decretalists 1190–1234* // *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140–1234: From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX* / Ed. W. Hartmann, K. Pennington. Wash., 2008. P. 233–236; *Stelzer W. Johannes Teutonicus* // *Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon. B.*; N. Y., 1983. Bd. 4. Sp. 777–783; *Weigand R. Hat Johannes Teutonicus seinen Glossenapparat zum Dekret Gratians in mehreren Fassungen publiziert?* // *Vom mittelalterlichen Recht zur neuzeitlichen Rechtswissenschaft* / Hrsg. N. Brieskorn. Paderborn, 1994. S. 147–166; *idem. The Development of the Glossa ordinaria to Gratian's Decretum* // *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period*. Wash., 2008. P. 82–86.

А. В. Бусыгин

**ИОАНН ТРАПЕЗУНДСКИЙ**  
[Яннакис; греч. Ἰωάννης ὁ Τραπεζούντιος, Γιαννάκης] (посл. четв. XVII в.



Иоанн Трапезундский.  
Миниатюра из *Анфологии Панадыки*.  
1815 г. (*Ath. Laur. H. 178. Fol. 1*)

или нач. XVIII в., Трапезунд – 1770), протопсалт Великой ц., греч. мелург, кодикограф. Сведения о жизни и деятельности И. Т. сохранились в рукописных источниках и в «Большом теоретиконе музыки» (1832) митр. Хрисанфа из Мадита. Вероятно, прежде, чем приступить к исключительно муз. деятельности (или параллельно с ней), И. Т. учился в богословской школе на о-ве Патмос, где общался с известным просве-





тителем прп. *Макарием* Патмосским († 17 янв. 1737) и иером. Трифоном из Мецово, преподававшим на Патмосе. Это следует из переписки прп. Макария с учениками школы (известной по рукописи Ath. Iver. 136), в т. ч. с неким Иоанном, по-видимому И. Т. Там же сохранилось письмо Иоанна некоему Георгию, написанное пятнадцатисложником и содержащее тропари на подобны «Доме Евфрафов» и «Небесных чинов», в к-рых сказано, что автор письма, чтец и «призренный и жалкий гражданин Триполи» (Понт), составил их «в 1700-й год Спасителя, первого числа месяца гамилиона, находясь в Долиане». Если этот Иоанн, имеющий склонность, как следует из письма, к занятиям гимнографией и церковной музыкой, и И. Т. — одно и то же лицо, то протопсалт родился как минимум на 15 лет раньше общепринятой даты (нач. XVIII в.). В кон. XVII или в нач. XVIII в. буд. К-польский патриарх *Кирилл V* также учился в Патмосской школе, где, возможно, и начались его многолетние дружеские отношения с И. Т., в результате к-рых во время 2-го Патриаршества (1752–1757) Кирилл поручил И. Т. выполнить «экзегетическую» запись нек-рых песнопений.

Митр. *Хрисанф* из *Мадита* сообщает (*Χρυσανθος*. Σ. XXXVII. Σημ. 3; и вслед за ним др. историки), что И. Т. «вначале стал золотых дел мастером (ювелиром — *χρυσοχοός*)». С этой профессией и с торговлей, вероятно, связано назначение И. Т. на должность капы-кехая (офиц. представителя при Порте) К-польского и Антиохийского патриархов. В 1752 г. Антиохийский патриарх *Сильвестр* писал К-польскому патриарху Кириллу о назначении И. Т. на место умершего капы-кехая кир Михаила, о том, что И. Т. прежде занимал ту же должность в К-польской Патриархии, упомянул и о муз. образованности И. Т. В переписке 1753 г. патриарх *Сильвестр* обсуждал с И. Т. сферу полномочий капы-кехая и давал ему соответствующие указания. По словам патриарха *Сильвестра*, патриарх *Кирилл* и атаман *Георгий* рекомендовали И. Т. на эту должность. И. Т. исполнял обязанности капы-кехая до смерти патриарха *Сильвестра* в 1766 г., а при его преемнике *Филимоне* «получил расчет за сделки (*ἐξοφλητικὸν τῆς δόσοληψίας*), совершенные в течение всего времени пребывания в должности».

*Сильвестр* называет И. Т. «возлюбленным чадом Кирилла», его «духовным чадом», «единым по духу сыном нашим господином Яннакисом», что свидетельствует о близком знакомстве протопсалта и К-польского патриарха Кирилла. В переписке также встречаются упоминания о семье И. Т. и о некоем «господине Яннакисе», к-рый тоже был ювелиром и делал «корону» (очевидно, митру) для патриарха *Сильвестра*. Если доверять сообщению *Хрисанфа*, то можно предположить, что ювелирное дело И. Т. продолжил его близкий родственник, носивший ту же фамилию.

Митр. *Хрисанф* сообщает, что И. Т. был учеником протопсалта *Панайо-*



Автограф Иоанна Трапезундского.  
Акафист Иоанна Клады. 1734 г.  
(Ath. Doch. 342. Fol. 1)

*тиса Халацоглу*, «научившись от него всем сохранившимся тогда музыкальным произведениям и достаточно посвятив себя музыке, был избран лампадарием, занимался церковным пением вместе с учителем, которого он и сменил после его смерти, став протопсалтом» (*Χρυσανθος*. Σ. XLVIII. § 75). В муз. и др. источниках И. Т. последовательно назван domestikом (1-е упоминание в 1727), лампадарием (1728–1734 или 1736) и протопсалтом Великой ц., однако последнюю должность вопреки мнению *Хрисанфа* и др. историков он занял еще до смерти учителя в 1748 г. (*Χατζηγιακουμής*. 1999. Σ. 68). Уже в 1743 г. он называет себя протопсалтом в колофоне *Анфологии* (S. Stephan. 52. Fol. 486: «Завер-

шена настоящая песенномедоточивозвучная книга, которая в прежние времена называлась Пападики, моей рукой, Иоанна протопсалта, в лето 1743, в марте»). Аналогичное свидетельство присутствует и в автографе И. Т. 1745 г. — *Икиматарии* Иоанна Клады (Hieros. Patr. 572: «Настоящая книга завершена мной, Иоанном, протопсалтом Великой церкви Христа, в лето 1745, в мае»).

О выдающейся кодикографической деятельности И. Т. свидетельствуют и др. певч. рукописи, выполненные им в период служения лампадарием (*Анфология* Laug. M. 93. Fol. 422v: «Была завершена настоящая песенномедоточивозвучная книга, которая в прежние времена называлась Пападики, мной, лампадарием Иоанном... в лето 1728, 16 октября»; *Анфология* Hieros. Patr. 323: «Настоящая книга была написана мной, Иоанном лампадарием, в лето 1734, в январе»; *Икиматарии* Иоанна Клады Ath. Doch. 342. Fol. 89: «Настоящая книга была написана мной, Иоанном, лампадарием Великой церкви, в лето 1734, в апреле») и протопсалтом (*Анфология* Athen. Bibl. K. Psachou. 72/222: «Настоящее написано мной, протопсалтом Иоанном Великой церкви, в лето 1766, в месяце сентябре»; *Анфология* Ath. Iver. 1157: «Написано Иоанном, протопсалтом Великой церкви, в лето 1769, в месяце июне»). Последний кодекс был написан И. Т. за неск. месяцев до смерти: это Стихирарь *Германа*, митр. Новых Патр (1771 г.), в к-ром сохранилась ремарка, что Иоанн протопсалт «упокоился в 1770 году» (Thessal. Univ. 1. Fol. 440).

Певч. наследие И. Т. весьма значительно. Он является автором 5 версий полиелея: «Раби Господа» на 1-й глас (Lesb. Leim. 341. Fol. 31–36v, 1790–1793 гг.; Athen. O. et M. Merlier. 6. Fol. 251v — 258, 1790–1800 гг.; опубл.: Πανδέκτη τῆς ἱερᾶς ἐκκλησιαστικῆς ὑμνωδίας τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ. Κωνσταντινούπολις, 1851. Т. 2. Σ. 36–56; Ταμεῖον Ἀνθολογίας. Κωνσταντινούπολις, 1824. Т. 1. Σ. 162–179) и на 4-й глас (2 версии: с указанием «краткий и всеприятный» (σύντομος καὶ παντερπνός) — Lesb. Leim. 251. Fol. 138–146v, 1750 г.; с указанием «краткий» (συνοπτικός) — Lesb. Leim. 8. Fol. 77v — 79, кон. XVIII в.; 248. Fol. 223–242, 1770–1790 гг.; 349. Fol. 155–167v, 1775–1800 гг.; Athen. Coll. M. Paidousi. 2. Fol. 21–39, 1780–1800 гг.;





опубл.: Πανδέκτη. Т. 2. Σ. 56–77), «Слово благо» на 4-й глас и на 1-й плагальный (5-й) глас (Lesb. Leim. 243. Fol. 132–137, ок. XVIII в.); И. Т. также распел 9 кратим для полиелея «Раби Господа» Панайотиса Χρυσάφα Нового на 1-й глас (8 для первых стихов полиелея и 1 кратиму для заключительной Богородичной матимы того же произведения; Aegio. Taxiarch. 4. Fol. 1–11, 1770–1790 гг., и др.).

И. Т. принадлежит мелос *пасапноариев*: «Хвалите Его ангели и человецы» (Αἰνεῖτε αὐτὸν ἄγγελοι καὶ ἄνθρωποι) на 1-й глас (Lesb. Leim. 248. Fol. 279–282; 341. Fol. 70–71, краткий вариант — CPolit. Bibl. Patr. K. Ananiadou. 3. Fol. 172–173v, 1811 г.), «Хвалите Его ангели и архангелы» (Αἰνεῖτε αὐτὸν ἄγγελοι καὶ ἀρχάγγελοι) на 1-й глас (Athen. O. et M. Merlier. 8. Fol. 143–144, 1805–1815 гг.; в нотации Нового метода — Ibid. 9. Fol. 88–89v, 1816–1820 гг.), «Хвалите Его во страхе и трепете» (Αἰνεῖτε αὐτὸν ἐν φόβῳ καὶ τρόμῳ) на 2-й глас (Lesb. Leim. 341. Fol. 71–72; 341. Fol. 68v–69v; Athen. O. et M. Merlier. 7. Fol. 89–89v, 1805 г.; краткий вариант — Athen. O. et M. Merlier. 9. Fol. 92v–94), «Хвалите Его небеса небес» на 1-й глас (Lesb. Leim. 248. Fol. 290–295; 341. Fol. 67–69; в нотации Нового метода — Athen. O. et M. Merlier. 9. Fol. 89v–92v; с названием «большой» (μεγίστος) — Aegio. Taxiarch. 9. Fol. 428–434, 1820–1830 гг.), «Хвалите Его вся яже на небеси» (Αἰνεῖτε αὐτὸν πάντα τὰ ἐν οὐρανῷ) на 1-й глас (Lesb. Leim. 248. Fol. 287–290; Athen. M. Paidousi. 2. Fol. 39–42, 1780–1800 гг.; Athen. O. et M. Merlier. 6. Fol. 66–67v; в нотации Нового метода — Athen. O. et M. Merlier. 9. Fol. 86–88), «Хвалите Его чини ангельстии» (Αἰνεῖτε αὐτὸν τάξεις τῶν ἀγγέλων) на 4-й глас (Lesb. Leim. 248. Fol. 301–307; 341. Fol. 72–73v; Athen. O. et M. Merlier. 6. Fol. 69v–72; в нотации Нового метода — Athen. O. et M. Merlier. 9. Fol. 97–98v), «Хвалите Его всякое естество ангельское» (Αἰνεῖτε αὐτὸν πάσα φύσις ἀγγέλων) на глас βαρύς (Lesb. Leim. 248. Fol. 295–301; 341. Fol. 73v–75v; 234. Fol. 42v–45v, 1803 г.; в нотации Нового метода — Athen. O. et M. Merlier. 9. Fol. 97–98v). Все пасапноарии И. Т. опубликованы: Πανδέκτη. Т. 2. Σ. 419–438, 445–451, 475–483.

Др. песнопения И. Т.: «Честнейшую херувим» на глас λέγετος (РНБ. Греч. № 742. Л. 124 об., XIX в.),

8 версий великого славословия по гласам (Athen. O. et M. Merlier. 12. Fol. 117v–119, 1730–1750 гг.; 7. Fol. 119–120v, 128–130, 135v–137v, 143v–147, 157v–159v, 163–164v, 172v–174v, 178v–180; в нотации Нового метода — CPolit. Bibl. Patr. S. n. P. 1–7, 63–71, 1816–1819 гг.; Athen. O. et M. Merlier. 10. P. 368–376, 1816–1820 гг.; опубликованы гимны 1-го и 4-го плагального гласов: Πανδέκτη. Т. 2. Σ. 649–654, 701–708); входный стих «Приидите поклонимся» на 2-й глас (Aegio. Taxiarch. 5. Fol. 224v, 1811 г.; CPolit. Bibl. Patr. K. Ananiadou. 3. Fol. 271v–272, 1811 г.); воскресные причастны на 1-й и 2-й гласы (Lesb. Leim. 248. Fol. δ–η; 341. Fol. 158v–159v); 5 праздничных причастнов «В память вечную» на 1-й, 3-й гласы и глас βαρύς (Lesb. Leim. 341. Fol. 202–202v; Athen. O. et M. Merlier. 7. Fol. 299v–300v, 302–303; 13. Fol. 27–28, 1815–1815 гг.), «Чашу спасения прииму» на глас βαρύς (Athen. O. et M. Merlier. 13. Fol. 67–68), «Во всю землю» на 1-й плагальный глас (Lesb. Leim. 341. Fol. 204v–205); калофонический ирмос «Детородную деву кто слыша» (Παρθότοκον παρθένον τις ἤκουσεν) на 3-й глас (Lesb. Leim. 246B. P. 40–43, 1779–1793 гг.; в нотации Нового метода — Athen. O. et M. Merlier. 22. Fol. 31v–32v, 1825 г.); кратимы для калофонических ирмосов на 1-й (2 версии), 3-й, 4-й, 1-й плагальный гласы, глас βαρύς и 4-й плагальный глас (БАН. РАИК. № 33. Л. 141, 1765 г.; № 36. Л. 74 об., 75 об., 76 об., 87, 2-я четв. XIX в.; Lesb. Leim. 246B. P. 129–133, 140–143, 145–154; Athen. O. et M. Merlier. 7. Fol. 365v–367, 375v–376v, 385–386; Athen. St. Ioannidi. Fol. 8v–9v, 11–11v, 37–38, 43–45v, 59–60, 67–68, 1811 г.; БАН. Универс. MS. E. II. 80. Л. 95 об., 112 об., 113 об., 128 об., 139, 1825–1835 гг.); матима прп. Дионисию Олимпийскому: «Ум твой знаками» (Ὁ νοῦς σου ταῖς νεύσεσι) на 4-й глас (Lesb. Leim. 341. Fol. 255v–257, 1790–1793 гг.; с указанием «положено на музыку протопсалтом Иоанном в 1758 г. 18 мая» — Ath. Xen. 137. Fol. 375–376; CPolit. Bibl. Patr. S. n. P. 251–259, 1816–1819 гг.); кондак Великого канона «Душе моя, душе моя» на 2-й плагальный глас (БАН. РАИК. № 64. Л. 179, сер. XIX в.); осмогласник на Успение Богородицы «Богочальным мановением» (Lesb. Leim. 246B. P. 250–253; опубл.: Σύνορον Δοξαστάριον Πέτρου Πελοποννησίου. Βουκουρέστι, 1820. Σ. 230–233 и др.).

И. Т. принадлежат также «экзегезис» (явление, аналогичное рус. *разводу*) аллилуиария на глас πρωτόβαρος визант. мелурга мон. Феодула (автограф — Ath. Laur. M. 93. Fol. 192v–193, 1728 г.; перевод в нотацию Нового метода хартофилакса Хурмузия — Athen. Bibl. Nat. S. Sepulcri. 704. Fol. 307v, 1819 г.; опубл.: Τομειῶν Ἀνθολογίας. 1824. Т. 2. Σ. 24–25), а также сокращения (συντμήσεις) песнопений анафоры литургии свт. Василия Великого на 2-й и 1-й плагальный гласы и «И чрево Твое» на 1-й глас τετράφωνος Иоанна Глики (Lesb. Leim. 248. P. 73–74, 1770–1790 гг.; 349. Fol. 226–226v, посл. четв. XVIII в.; в нотации Нового метода — Athen. O. et M. Merlier. 20. Fol. 1α–1γv, 1825–1830 гг.; опубл.: Τομειῶν Ἀνθολογίας. 1824. Т. 2. Σ. 154–159; Πανδέκτη. 1851. Т. 4. Σ. 437–442), песнопений литургии Преждеосвященных Даров Иоанна Клады — «Ныне силы небесный» на 2-й плагальный глас и «Вкусите и видите» на 1-й глас (РНБ. Греч. № 739. Л. 64 об., 67, 1-я пол. XIX в.; БАН. РАИК. № 47. Л. 373 об.—374, 1-я пол. XIX в.; № 41. Л. 50, 1830–1850 гг.; № 64. Л. 169, 171, сер. XIX в.; БАН. Собр. А. А. Дмитриевского. № 2. Л. 147 об., 2-я четв. XIX в.).

Сочинения и «экзегезис» И. Т., а также сокращенные им версии песнопений получили широкое распространение в его время и в последующие века и способствовали формированию нового (более краткого и простого) муз. стиля к-польской традиции, к-рый господствует в греч. церковном пении с XVIII в. по наст. время. Мысль о необходимости «упрощения» (ἀπλοποίησης) песнопений в целом характерна для муз. взглядов И. Т. По словам митр. Хрисанфа, протопсалт «открыто заявлял, что нужно удалить из произведений эту многолетнюю трудность в обучении и передаче псалмодии (в чем он, вероятно, стал подражателем своего учителя Панайотиса...) и составить более простую, более методичную и элементарную систему знаков, с помощью которой было бы возможно записывать мелодию любого вида и передавать ее без изменений (ἀπαρσαλεύτως)». Поэтому в 1756 г., при составлении версий песнопений по заказу патриарха Кирилла, И. Т. использовал способ записи, к-рый отличался от древнего, стал переходным к «экзегетическому» и послужил основой для нового способа, ис-





пользованного в посл. его учеником *Петром Пелопоннесским* (см.: *Χρυσάνθος*. Σ. XLVIII). Эти труды И. Т. по аналитической записи песнопений наряду с его творчеством мелурга, новаторским с т. зр. эстетики и истории музыки, позволяют считать его деятельность важным этапом в истории греч. певч. искусства. Как отмечает М. *Хадзиякумис*, «уже весьма рано (до 1728), будучи третьим после Баласиса и патриарха Афанасия V, он сделал «экзегезис» известного аллилуиария на глас βορός Феодула. И именно его «экзегезис» преобладал в рукописной традиции до редакции Хурмузия и до печатных изданий». Проблема аналитической нотации «благодаря Иоанну протопсалту, а впоследствии – Петру Пелопоннесскому... получает основания для ее решения в окончательной реформе 1814 года» (*Χατζηγιακουμής*. 1999. Σ. 70).

Лит.: *Χρυσάνθος*, *ἀρχιεπ. Διπραχίου τοῦ ἐκ Μαδύτων*. Θεωρητικὸν Μέγα τῆς Μουσικῆς. Τεργέστη, 1832. Σ. XXXVII. Σημ. 3, XLVIII–XLIX. § 75; *Γεδεών Μ. Ι.* Πρωτοψάλται τοῦ πατριαρχικοῦ ναοῦ // *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια*. 1884. Τ. 4. Σ. 644–646; *idem*. Λόγοι καὶ σχολαὶ τῆς ἸΗ' ἑκατονταετηρίδος // *Ibid.* 1889. Τ. 9. Σ. 327, 332; *Γεννάδιος Ἀραπατζόγλου, μητρ. Ἡλιούπολεως καὶ Θεῖρων*. Φωτίειος Βιβλιοθήκη, ἤτοι ἐπίσημα καὶ ἰδιωτικά ἔγγραφα καὶ ἄλλα μνημεῖα σχετικὰ πρὸς τὴν ἱστορίαν τοῦ Οἰκομενικοῦ Πατριαρχείου, μετὰ γενικῶν καὶ εἰδικῶν προλεγομένων. Κωνσταντινούπολις, 1935. Μέρος 2. Σ. 53, 55, 58, 63–67, 173–178, 180–184; *Patrinelis C.* Protopsaltae, Lampadarii, and Domestikoi of the Great Church during the post-Byzantine Period (1453–1821) // *SEC*. 1973. Vol. 3. P. 153–154, 161, 165; *Στάθης*. Χειρόγραφα. Τ. 1. Σ. 435–437; *idem* (Στάθης Γ. Θ.). Ἡ δεκαπεντασύλλαβος ὑμνογραφία ἐν τῇ βυζαντινῇ μελοποιῷ καὶ ἔκδοσις τῶν κειμένων εἰς ἓν *Coprus*, Ἀθήνα, 1977. Σ. 122; *Χατζηγιακουμής*. Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας. Σ. 303–305; *idem* (Χατζηγιακουμής Μ. Κ.). Χειρόγραφα ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς, 1453–1832. Συμβολὴ εἰς τὴν ἔρευνα τοῦ νέου ἑλληνισμοῦ. Ἀθήνα, 1980. Τ. 1. Σ. 43, 93; *idem*. Ἡ ἐκκλησιαστικὴ μουσικὴ τοῦ ἑλληνισμοῦ μετὰ τὴν ἀλωση (1453–1820): Σχεδιάγραμμα ἱστορίας. Ἀθήνα, 1999. Σ. 68–70, 147 (ύποσημ. 202–208); *Πολιτάρχης Γ. Μ.* Ὑμνογράφοι καὶ μελωδοί. [Ἀθήνα, 1980]. Σ. 58–63; *Σοφιανός Δ. Ζ.* Τὰ χειρόγραφα τῶν Μετεώρων. Κατάλογος περιγραφικῶς τῶν χειρογράφων κωδικῶν τῶν ἀποκειμένων εἰς τὰς μονὰς τῶν Μετεώρων. Ἀθήνα, 1986. Τ. 3: Τὰ χειρόγραφα τῆς μονῆς ἁγίου Στεφάνου. Σ. 134–141; *Πολίτης Λ.* *Πολίτη Μ.* Βιβλιογράφοι 17<sup>ου</sup>–18<sup>ου</sup> αἰῶνα: Συνοπτικὴ καταγραφή // *Δελτίο τοῦ Ἱστορικοῦ καὶ Παλαεογραφικοῦ Ἀρχείου*. 1988–1992. Τ. 6. Σ. 485; *Γερμαν Ε. Β.* Греческие муз. рукописи Петербурга. СПб., 1996. Т. 1. С. 621; 1999. Т. 2. С. 485–486; *Καλδαϊάκης Α. Γ.* Ὁ πολυλέως ἐστὴν βυζαντινῇ καὶ μεταβυζαντινῇ μελοποιῷ. Ἀθήνα, 2003. Σ. 459–460, 776–781, 817–846; *Ἀναστασίου Γ. Γ.* Τὰ κρατήματα ἐστὴν ψαλτικῇ τέχνῃ. Ἀθήνα, 2005. Σ. 370–372; *idem*. Τὰ πασπανοῦρια τοῦ Ὁρθοῦ ὡς καλοφωνικῆς συνθέσεως: σκέψεις πού γεννιοῦνται γιὰ τὴν σκοπιμότητα τοῦ κα-

λοφωνικοῦ μέλους γενικότερα // *Byzantine Musical Culture: 1<sup>st</sup> Intern. Conf. – Greece*, 2007. Paeania, 2009. P. 124–143.

А. Халдеакис

**ΙΟΑΝΝ ΤΥΛΣΚΙЙ** (Котельников [Кательников] Иван Степанович; 23.09.1773, Тула — 12.01.1850, там же), блж. (пам. 12 янв. и 22 сент. — в Соборе Тульских святых). Небольшой материал к жизнеописанию И. Т. был собран в нач. XX в. свящ.



Блж. Иоанн Тульский.  
Икона над гробницей святого.  
Нач. XXI в. (Успенский  
кафедральный собор в Туле)

С. М. Архангельским и краеведом И. М. Суриковым на основе свидетельств «очевидцев, лиц авторитетных, лично знавших» подвижника (*Архангельский*. 1912. С. 96).

И. Т. род. в богатой купеческой семье Степана Романовича и Анны Дмитриевны Котельниковых, крещен в честь ап. Иоанна Богослова. Семья, приписанная к приходу тульской ц. в честь Воздвижения Креста Господня (1759), отличалась благочестием, Котельниковы регулярно исповедовались и причащались вместе со слугами (ГА Тульской обл. Ф. 256. Оп. 1. Д. 2150. Л. 5 об.). К нач. XX в. в ризнице этого храма хранился напрестольный серебряный крест, пожалованный «по отроку Иоанну»

14 сент. 1785 г. купцом Михаилом Котельниковым (возможно, дядей И. Т.). Дом Котельниковых, расположенный на ул. Посольской (с 1918 ул. Советская) рядом с корпусом 1-й жен. гимназии, был снесен в 30-х гг. XX в. при строительстве трамвайных путей и 5-этажного дома. «Даровитый от природы, знавший грамотность и много читавший, с предвзвешенной наружностью, окруженный целым штатом прислуги», И. Т. помогал отцу, торговавшему лесом, часто приезжал в Серпухов, где закупал лес, к-рый сплавляли по р. Оке. В эти годы недалеко от *серпуховского Владычного в честь Введения во храм Пресв. Богородицы монастыря* подвизалась блж. *Евфросиния Колотановская*, знакомство с к-рой определило дальнейший жизненный путь Котельникова.

После кончины отца в 1791 г. 17-летний юноша по благословению блж. Евфросинии принял подвиг юродства, покинул родной дом и вел скитальческий образ жизни. Ближние старались вернуть И. Т. домой, иногда применяли насиль-



Блж. Евфросиния благословляет  
блж. Иоанна Тульского.  
Фрагмент росписи Успенского  
кафедрального собора в Туле. Нач. XXI в.

ственные меры, запирали на замок, но он сбегал от них и продолжал свои скитания. Летом и зимой носил лишь короткий дырявый полосатый халат, ходил босым, жил подающим горожан. Подаренную родными и почитателями теплую дорогую одежду и деньги И. Т. сразу же раздавал



нуждающимся. Ночи он проводил в молитве на паперти Успенского собора Тульского кремля или рядом с родным домом — на паперти Никольского (Никола-Часовенского) храма. По свидетельству очевидца, во время молитвы подвижник был окружен неким сиянием. Однажды пастух, стерегший стадо, увидел, как И. Т. вышел на берег р. Упы и пошел по поверхности воды. Заметив удивление пастуха, блаженный подошел к нему и предупредил: «Душа моя, что видел, никому не говори до моей смерти. Если скажешь, то будешь строго наказан». Об этом случае пастух рассказал уже на похоронах подвижника.

И. Т. «во избежание самомнения и мирской славы старался смирить свои умственные качества», однако туляки полюбили его, с доверием принимали в домах, почитали как старца. Посещая горожан, И. Т. наедине обличал их тайные грехи, утешал и ободрял в скорбях, молился со страждущими, предсказывал горестные события, особенно часто — пожары. Однажды И. Т. зашел в дом бедной вдовы на ул. Воздвиженской и ковшом расплескал воду по всему двору. В тот же день в расположенном по соседству владении помещика Есипова случился пожар, уничтоживший целый квартал, уцелел только дом вдовы. За неск. месяцев до крупного пожара 1834 г. И. Т. бегал по улицам города, размахивал руками и дул во все стороны. В некоторых семьях просил воды, но не выпивал ее, а, выйдя на улицу, выплескивал на стены дома. По наблюдению туляков, во время пожара уцелели именно эти постройки, хотя соседние с ними дома сгорели. Накануне пожара И. Т. обошел деревянные кельи *тульского в честь Успения Пресв. Богородицы монастыря*, во всех помещениях закрыл печные трубы. Обитель уцелела, тогда как все окрестные здания сгорели.

И. Т. посещал дома, в к-рых глава семейства был подвержен недугу пьянства, приносил хозяйкам деньги и вещи. Случалось, получив от почитателей серебряные монеты, И. Т. бежал и разбрасывал их по улице, размахивая руками и бормоча что-то невнятное. Если дети кричали: «Иван Степанович пьян!» — он отвечал: «Все мы пьяны грехами!» — и отправлялся в дом пьющего хозяина, где в нищете жила семья. Однажды в одном из таких домов И. Т. застал женщину



Дата кончины, указанная в метрической записи (12 янв. 1850), отличалась от надписи на чугунной надгробной плите (12 янв. 1849) в Николо-

*Блж. Иоанн Тульский предсказывает пожар. Фрагмент росписи Успенского кафедрального собора в Туле. Нач. XXI в.*

Часовенском храме (*Архангельский*. 1912. С. 92; ГА Тульской обл. Ф. 3. Оп. 15. Д. 1235. Л. 345). Сведения о первоначальном захоронении подвиж-

ника также разнятся. В метрической книге 1850 г. записано, что И. Т. был погребен на тульском Всехсвятском кладбище служителями Крестовоздвиженского храма свящ. В. Глаголевым, диак. Н. И. Кутеповым и дьячком П. А. Маккаевым (ГА Тульской обл. Ф. 3. Оп. 15. Д. 1235. Л. 346). В написанном спустя более 60 лет очерке свящ. С. Архангельского утверждалось, что И. Т. был похоронен на паперти Николо-Часовенской ц., под иконой «Распятие», — на том месте, где любил молиться и останавливаться на ночлег. На погребении, к-рое, по утверждению свящ. Архангельского, совершил Тульский и Белёвский еп. Дамаскин (Россов), а не приходский свящ. В. Глаголев, присутствовало множество верующих. Впосл. Никольский храм был расширен неск. приделами, к 1912 г. могила подвижника оказалась «в юго-западной части» церковного помещения (*Архангельский*. 1912. С. 92, 97). Возможно, первоначально И. Т. действительно был погребен на Всехсвятском кладбище, а к 1912 г. перезахоронен в Никольской ц.

Считалось, что И. Т. кроветельствует борющимся с пороком пьянства; именно при Николо-Часовенской ц. было учреждено Тульское всегородское об-во трезвости. В 1935 г. Никольский храм был закрыт и вскоре разрушен. Верующие перезахоронили останки И. Т. на Всехсвятском кладбище, недалеко от кафедрального собора. Почитание блаженного не прекращалось, на могиле служили панихиды, горожане просили его заступничества, в т. ч. в годы Великой Отечественной войны. В 1988 г. И. Т. был причислен к лику местночтимых святых

с детьми, заплаканную, отчаявшуюся после ссоры с мужем-пьяницей. Подвижник попросил принести ему вина, к-рое сразу же вылил на пол. После ухода И. Т. хозяин перестал пить. Единственный прижизненный портрет И. Т. написан красками на картоне по благословию настоятельницы тульского Успенского монастыря игум. Клавдии (Ординой) схимонахинями Сирой и Филаретой. Портрет, переданный одной из сестер монастырскому клирику (1873–



*Гробница блж. Иоанна Тульского в Успенском кафедральном соборе в Туле. Фотография. 2009 г.*

1878) прот. Михаилу Дмитриевичу Соболеву, воспроизведен в брошюре о старце (*Архангельский, Суриков*. 1912).

И. Т. предсказал родным день своей кончины: «Через 2 дня будет пир». В последние часы жизни подвижника исповедовал и причастил клирик Крестовоздвиженской ц. свящ. Василий Иванович Глаголев (1794–1850).





Тулской епархии. Мощи подвижника, обретенные 3 авг. 1990 г., почивали в нижней церкви кафедрального Всехсвятского собора. С 2007 г. рака с мощами И. Т. находится в Успенском кафедральном соборе, в нижнем храме Всех Тульских святых. На могиле И. Т. на Всехсвятском кладбище установлен памятный деревянный крест с лампадой. Во имя И. Т. освящен левый придел Покровско-Феодосиевского храма Тулы. Частицы мощей И. Т. хранятся во Всехсвятском соборе, в Успенском соборе г. Богородицка Тульской обл., в *Урешском во имя свт. Николая Чудотворца мон-ре, в Александроневском Покровском мон-ре* пос. Колывань Новосибирской обл., в Благовещенском соборе г. Павлодара, в Никольском храме с. Междуреченского Алматинской обл. и в др. Первая икона И. Т., написанная тулячкой Н. С. Смирновой с литографии прижизненного портрета подвижника, хранится во Всехсвятском соборе Тулы. Иконы и настенные изображения подвижника имеются во мн. храмах Тульской епархии. В честь И. Т. названо Об-во православных врачей, учрежденное в 2002 г. (г. Тула, ул. Льва Толстого, 76).

Арх.: ГА Тульской обл. Ф. 256. Оп. 1. Д. 2138. Л. 40.

Лит.: Мат-лы для ист.-стат. описания Тульской губ. Тула, 1888. Вып. 1: Святые храмы г. Тулы; *Лобомудров А. А.* Древняя Тула. Тула, 1908. С. 3–4; *Архангельский С. М., свящ.* Юродивый старец Иван Степанович Котельников // Тульские Ев. 1912. Ч. неофиц. № 5, 1 февр. С. 92–98; *Архангельский С. М., свящ., Суриков И. М.* Юродивый старец Иван Степанович Котельников. Тула, 1912; *Белоус А.* Его степенство купец Котельников, Христа ради юродивый... // Тула вечерняя. 1994. 14 сент.; *Лозинский Р. Р., прот.* Страницы минувшего: (История г. Тулы и его храмов). Тула, 2000. С. 43; Акафист и житие блж. Иоанна Христа ради юродивого, Тульского чудотворца. Тула, 2001; *Любимый храм Иоанна Тульского* // Слобода. 2008. № 39; *Паромонова И. Ю.* Тула. XX в.: Подробности. Тула, 2008. С. 95–96; *Кирилленко Н.* Николочасовенская ц. // Приокские зори: Лит.-худож. и публицистический журнал. Тула, 2009. № 2. С. 212–214; *она же.* Храмы г. Тулы. Тула, 2010; Тульский синодик, 1558–2009. Тула, 2009. С. 135, 304, 372, 373, 407, 428.

Д. Б. Кочетов

**ИОАНН ТЫРНОВСКИЙ** (Новой, Трапезицкий) († 16.07.1822, Тырново, ныне Велико-Тырново, Болгария), мч. (пам. 16 июля). Род. в семье христиан из г. Осман-Пазар (ныне Омуртаг), разорившихся торговцев. Рано осиротев, переехал в Тырново и выучился черепичному делу, но затем примкнул к от-

ряду гайдуков. Вскоре его отряд был захвачен турками, к-рые решили казнить гайдуков. Когда подошла очередь И. Т., он потерял сознание. Турки привели его в чувство и предложили принять ислам, чтобы избежать казни. Он последовал их совету и отрекся от Христа. Когда о случившемся узнал местный правитель, он назначил И. Т. первым служителем при своем дворе и женил на вдове его учителя черепичного дела (мастер был убит за неск. дней до этого). Но через 8 месяцев И. Т. вместе с женой, к-рая также перешла в ислам, осознал грех своего отступничества и стал сильно сокрушаться. Он пошел в местную правосл. митрополию и спросил совета у некоего Дионисия, замещавшего во время отъезда митр. Тырновского Илариона, но тот заявил: «Как ты сам отступил от христианства, так сам и справляйся!» Некий иеромонах посоветовал ему вместе с женой уехать подальше из города и там через елеопомазание вернуться в Православие, но семья не смогла вовремя уехать. Через неск. дней тот же иеромонах попросил И. Т. продать шкатулку, украшенную христ. символами, и когда молодой человек попытался это сделать, турки обвинили его в хранении оскорбляющих мусульман предметов. Отвечая на обвинения, И. Т. заявил, что это его шкатулка, а он сам христианин. Когда правитель потребовал от него объяснений, И. Т. кинул феску на пол и открыто исповедал Христа. Правитель разозлился из-за отречения юноши, к-рому он покровительствовал, и приказал его избить, заковать в кандалы и бросить в темницу. 7 дней И. Т. провел в заключении без еды и питья, подвергаясь жестоким пыткам. Его принуждали изменить свое решение, но он оставался непреклонным и стойко переносил все изъязрения. Соседи по тюремной камере видели нимб над головой И. Т., когда он молился по ночам. Во время суда И. Т. трижды задали вопрос: «Ты турок или христианин?» — и он трижды ответил: «Я христианин и желаю умереть за Христа!» Тогда судья постановил его повесить, что и было исполнено в полдень того же дня. В одну из последующих ночей христиане тайно погребли его тело в неизвестном месте. О мучениях и смерти И. Т. сообщает греческая рукопись 1884 г. (ныне хранится в НБКМ),

в которой упоминается, что вместе с ним погибли и монахи Никифор и Иерофей.

Лит.: Жития на Българските светии / Ред.: Партений (Стамагов), еп. Левкийски. София, 1979. Т. 2. С. 82–87; *Стоянов М.* Български светии и мъченици от епохата на тур. владичество // Църквата и съпротивата на бълг. народ срещу османско иго: Юбил. сб. по случай 100-годише от Освобождението. София, 1981. С. 173; Житие и мъчение на св. мч. Йоан Нови Тырновски и агиографският канон // Град Омуртаг и Омуртагският край: История и култура. Вел. Тырново, 2003. Т. 2. С. 96–103; Патерик земли Болгарской. М., 2008. Т. 2. С. 353–367.

Х. Темелски

**ИОАНН УРАНИОТ** [греч. Ἰωάννης ὁ Οὐρανιώτης], визант. мелург (XV в.). Точные даты жизни неизвестны. Упоминание его имени в рукописях визант. периода (Аколуфия Soc. of Antiquaries of London. 48, ок. 1430 г.; Анфология Пападики Ath. Pantokr. 214, 1433 г.; Пападики-Матиматарий Ath. Cutl. 456, 1443 г.; Пападики Athen. Bibl. Nat. 2406, 1453 г.) позволяет предположить, что он род. в нач. XV в. и умер в конце того же столетия. Его имя включено в каталог мелургов архидиака Антиохийской Патриархии Никифора Кантуниариса Хиосского (см. рукописное Собрание «экзегезисов» (Συλλογὴ ἐξήγησέων) Ath. Xeropot. 318. Fol. 140–143, нач. XIX в.). Совр. исследователи также считают его мелургом позднепалеологовского периода (1433 г. или ранее; см.: PLP, N 21167). Прозвище Ураниот могло быть связано с местом его происхождения или деятельности — Ураносом (совр. ном Трикала, Греция; см.: Λεξικὸ τοπωνυμίων // [http://www.neurolingo.gr/el/online\\_tools/toponyms.htm](http://www.neurolingo.gr/el/online_tools/toponyms.htm) [Электр. ресурс]). Однако мелург из небольшого поселения, расположенного далеко от центра культуры К-поля, не мог стать настолько известным, чтобы его произведения получили всеобщее распространение. Следов., прозвище мелурга было связано с местом происхождения его рода, а позже стало родовым именем.

В неск. визант. и поствизант. рукописях И. У. назван протопсалтом (Soc. of Antiquaries of London. 48. Fol. 270v; Athen. Bibl. Nat. 2406. Fol. 284 sq.; Анфология Пападики Lesb. Leim. 459. Fol. 277, ок. 1700 г.; Пападики Ath. Iver. 987. Fol. 382, 1731 г.; Анфология — Матиматарий Ath. Pantel. 901. Fol. 43–68v, 1734 г.; Анфология Пападики Lesb. Leim. 8. Fol. 181–181v, кон. XVIII в.). Звание протопсалта



свидетельствует как о муз. образованности И. У., так и о высоком уровне его певч. мастерства.

И. У. известен как автор песнопений Пападики. В рукописях найдены его распевы воскресного причастна «Хвалите Господа» на 3-й глас (Athen. Bibl. Nat. 2406. Fol. 284 sq.; 2175. Fol. 415 et al., сер. XVIII в.; Sinai. gr. 1283. Fol. 74, 3-я четв. XVII в.; 1299. Fol. 281, 1715 г.; Ydra. Iliou. 597 (33). Fol. 288, кон. XVII в.; Ath. Iver. 949. Fol. 150–151v, кон. XVII – нач. XVIII в.; 987. Fol. 382; Ath. Pantel. 901. Fol. 43–68v, 1734 г.; Meteor. S. Stephan. 19. Fol. 351, 1-я пол. XVIII в.; 127. Fol. 255, 3-я четв. XVIII в.; Ath. Xen. 114. Fol. 163v – 185v, сер. XVIII в.; Ath. Xeropot. 307. Fol. 338–341v, 1767 г.; РНБ. Греч. № 132. Л. 367, посл. треть XVIII в.; Lesb. Leim. 8. Fol. 181–181v, кон. XVIII в.; 459. Fol. 277), переведенного в XIX в. в нотацию Нового метода *Хурмузием* Гиамалисом (Athen. Bibl. Nat. 705. Fol. 98v – 99, 1829 г.), и две версии причастна Великой субботы «Воста яко спя» на 1-й плагальный глас (Ath. Cutl. 456. Fol. 117v; Meteor. Varl. 208. Fol. 41, XV–XVI вв.) и на 2-й плагальный глас (Soc. of Antiquaries of London. 48. Fol. 270v; Ath. Pantokr. 214).

Лит.: *Thibaut J. B. Monuments de la notation ekphonétique et hagiopolite de l'Église Grecque*. St.-Pb., 1913. P. 124; *Spyridon of the Laura, Sophronios (Eustratiades), formerly archbishop of Leontopolis*. Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Laura on Mount Athos, with Notices from other Libraries. Camb. (Mass.), 1925. P. 453. N. Y., 1969<sup>r</sup>. (HarvTS; 12); *Χατζηγιακουμής. Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας*. Σ. 362; *Βέης Ν. Α. Τὰ χειρόγραφα τῶν Μετεώρων: Κατάλογος περιγραφικὸς τῶν χειρογράφων κωδίκων τῶν ἀποκειμένων εἰς τὰς μονὰς τῶν Μετεώρων*. Ἀθήναι, 1984. Τ. 2. Σ. 330, 334; *Communion Cycle*. P. 81, 133, 134.

М. Струбакис

**ИОА́НН ФАВЕНТИ́Н** [лат. Johannes Faventinus] († ок. 1187, Фаэнца, Италия), средневек. канонист, декретист. Сведения о жизни И. Ф. имеют противоречивый характер и в значительной степени недостоверны. Род., вероятно, в г. Фаэнца. Предположительно изучал право в Болонье, а затем, возможно, преподавал там. Среди его слушателей был Бернард Павийский, к-рый упоминает об И. Ф. как о «превосходном и красноречивом учителе моем магистре Иоанне» (*Bernardus Papiensis. Summa de electione*. 9 // *Idem. Summa decretalium* / Ed. E. A. T. Laspeyres. Graz, 1956<sup>2</sup>. P. 307–323). Вероятно, болонский

канонист И. Ф. и «магистр Иоанн» (Joanne magistro), названный в документах 1164 и 1174 гг. каноником соборного капитула г. Фаэнца, а в документах 1177 г. каноником соседнего г. Форли, – одно и то же лицо. Некоторые исследователи отождествляли И. Ф. с Иоанном, еп. Фаэнцы (1177–1189/90), к-рый был юридическим советником папы Римского *Урбана III* и погиб в 3-м крестовом походе при осаде Акры (*Argnani*. 1936. P. 418).

В истории канонического права И. Ф. известен благодаря составленной ок. 1171 г. «Сумме к Декрету Грациана» (*Summa Decreti*) и глоссам к Декрету Грациана, которые впоследствии часто цитировались в канонистике. Большую часть материала для «Суммы...» И. Ф. более или менее дословно позаимствовал из работ своих предшественников Руфина и Стефана Турнейского, о чем и сообщил в предисловии. В трактатке судебной процедуры, конститутивного момента в заключении брака, прав церковного патроната И. Ф. выступает новатором, впервые формулируя юридические определения и намечая новые подходы к проблеме. В других случаях его концепция проявляется в выборе источника, которому И. Ф. следует в том или ином вопросе. Главное значение «Суммы...» заключается в том, что И. Ф. подытожил несколько десятилетий болонской традиции интерпретации Декрета Грациана. «Сумма...» И. Ф. почти полностью вытеснила из обращения работы Руфина и Стефана Турнейского; в наст. время известно о 52 рукописях «Суммы...» (см.: *Kuttner*. 1937. 1981<sup>2</sup>; рекордное количество рукописей для всех *декретистов* XII в.).

Глоссы И. Ф. к Декрету Грациана, выявленные к наст. времени в 90 рукописях, датируются периодом между 1171 и 1177 гг. Общее их число неизвестно. По подсчетам Н. Хёля, сохранилось свыше 350 глосс И. Ф. к 1-й части Декрета (*Distinctiones*. 1–101) (*Höhl*. 1987). Р. Вайганд приводит сведения о 43 глоссах И. Ф. только к 1-й из 36 «causae» 2-й части Декрета (*Weigand*. 1988). В рукописной традиции глоссы помещались не единым корпусом, а тематическими группами в составе глосс разных авторов. В XIII в. значительная часть глосс И. Ф. к Декрету Грациана получили статус ординарных (см. *Glossa ordinaria*). Независимость сужде-

ний, глубина и тонкость анализа позволяют говорить об И. Ф. как об одном из ведущих канонистов XII в. Соч.: *Schulte J. F., von. Die Rechtshandschriften der Stiftsbibliotheken von Göttweig* // *SAWW. Philos.-Hist. Kl.* 1868. Bd. 57. S. 580–585 [Пролог и предисловие к «Сумме...»]. Библиогр.: *Kuttner S. Repertorium der Kanonistik (1140–1234)*. Vat., 1937, 1981<sup>r</sup>. Vol. 1: *Prodromus Corporis Glossarum*. P. 143–146. Лит.: *Juncker J. Summen und Glossen: Beitr. zur Literaturgeschichte des kanonischen Rechts im 12. Jh.* // *ZSRG.K.* 1925. Bd. 14. S. 462–471; *Argnani J. Joannes Faventinus glossator: Brevis commentatio de vita et operibus eius* // *Apolinaris. R.*, 1936. T. 9. P. 418–443, 641–658; *LeFebvre Ch. Gratien et les origines de la «dénonciation évangélique»* // *Studia Gratiana. Bononiae*, 1956/1957. Vol. 4. P. 238–239, 245–246; *Schulte J. Fr., von. Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*. Graz, 1956. Bd. 1. S. 137–140, 221, 224; *Landau P. Jus patronatus: Stud. z. Entwicklung des Patronats im Dekretalenrecht und der Kanonistik des 12. und 13. Jh.* Köln; W. 1975. S. 13–14, 224; *Höhl N. Die Glossen des Johannes Faventinus zur Pars I des Decretum Gratiani*. Würzburg, 1987; *Idem. Wer war Johannes Faventinus?* // *Proc. of the 8<sup>th</sup> Intern. Congr. of Medieval Canon Law* (San Diego, August 21–27, 1988). Vat., 1992. P. 189–203; *Weigand R. Die Glossen des Johannes Faventinus zur Causa 1 des Dekrets und ihre Vorkommen in späteren Glossenapparaten* // *Archiv für katholisches Kirchenrecht*. Mainz, 1988. Bd. 157. S. 73–107; *idem. Die Glossen zum Dekret Gratians: Stud. z. den frühen Glossen und Glossenkompositionen* // *Studia Gratiana*. 1991. Vol. 26. P. 607–608, 1027; *idem. Die Glossen des Johannes Faventinus zum Wahl- und Weherecht und ihre Rezeption in den westlichen Schulen* // *Archiv für katholisches Kirchenrecht*. 1995. Bd. 164. S. 54–75; *Kalb H. Das Recht der Herrscherabsetzung bei Johannes Faventinus* // *ZSRG.K.* 1992. Bd. 78. S. 159–182; *Donahue Ch. Johannes Faventinus on Marriage* // *Medieval Church Law and the Origins of the Western Legal Tradition: A Tribute to K. Pennington* / Ed. W. P. Müller, M. E. Sommar. Wash., 2006. P. 179–197.

А. В. Бусыгин

**ИОА́НН ФЕКА́НСКИЙ** [Иоанн Фекамский; лат. Ioannes, Ioannelinus Fiscannensis; франц. Jean de Fécamp, Jean de Ravenne] (после 990, близ Равенны, Италия – 22.02.1078), аббат мон-ря Св. Троицы в Фекане (Нормандия), церковный писатель, деятель монастырской реформы.

**Жизнь.** В ранние годы И. Ф. стал монахом аббатства св. Бенигна (Сен-Бенинь) в Дижоне, настоятелем которого был покровительствовавший ему вполсл. св. *Вильгельм* из Вольпиано († 1031). Ученик св. *Майоля* из Клуни, Вильгельм являлся активным сторонником *клюнийской реформы*. Под его руководством было реформировано неск. мон-рей во Франции, в Бургундии и Лотарингии. Подпись И. Ф. как монаха аббатства св. Бенигна впервые появ-





ляется под хартией об основании мон-ря Фруттуария, дочерней обители Сен-Бенинь в Италии (И. Ф. выступал свидетелем составления документа).

В 1001 г. по просьбе Рихарда II, герц. Нормандии (996–1026), св. Вильгельм провел реформу мон-ря Св. Троицы в Фекане. Нормандские герцоги традиционно покровительствовали аббатству: здесь был похоронен герц. Рихард I (942–996), а впосл. и Рихард II. В 1006 г. Рихард II подтвердил за монахами Св. Троицы в Фекане право свободно выбирать аббата, в 1016 г. мон-рь был выведен из юрисдикции архиепископа Руанского и взят под защиту папой Римским *Бенедиктом VIII*. В 1017 г. Вильгельм из Вольпиано направил И. Ф. приором в этот монастырь. В 1028 г. И. Ф. стал аббатом мон-ря Св. Троицы и оставался им до конца жизни. В 1052–1054 гг. он временно управлял также аббатством Сен-Бенинь.

При И. Ф. аббатство Св. Троицы в Фекане достигло расцвета и стало центром реформы в Нормандии. Ок. 1020 г. братия монастыря составляла 50 чел. из Англии, Франции и итал. земель; в 1025 г. аббатству принадлежали 35 церквей и часовен по всей Нормандии. В качестве приоратов Феканскому аббатству были подчинены мон-рь Берне и восстановленный в 1032 г. после разрушения норманнами в IX в. монастырь Бланжи. С 1035 г. И. Ф. руководил также монастырем св. Таурина в Эврё (по его распоряжению мощи св. Таурина были перенесены в Фекан).

В 1050 г. И. Ф. побывал в Риме, в 1052 г. совершил поездку в Германию. В этой поездке он познакомился с имп. Агнесой из Пуату, супругой имп. *Генриха III*. В 1053 г. аббат участвовал в освидетельствовании мощей щмч. *Дионисия Ареопагита*, осуществленном по приказу франц. кор. Генриха I (1031–1060) в Париже. В 1054 г. И. Ф. совершил поездку в Англию с целью воздействовать на кор. *Эдуарда Исповедника* (1043–1066) в деле защиты владений аббатства Св. Троицы в Англии. Благодаря активной поддержке герц. Вильгельма Нормандского в 1066 г. (мон-рь принял участие в формировании армии для завоевания Англии) И. Ф. смог добиться от нового короля тех же гарантий для аббатства, которые были предоставлены Эдуардом Исповедником. Впосл. кор. Виль-

гельм советовался с И. Ф. по вопросу о назначении аббатом Вестминстера Виталия (1075/76). Аббатом бенедиктинской обители Питерборо стал один из насельников Феканского мон-ря. В 1067 и 1075 гг. кор. Вильгельм праздновал Пасху в Фекане. Согласно «Каталогу феканских аббатов» (*Catalogus abbatum Fiscanensium // Labbeus Ph. Nova bibliotheca manuscritorum*. P. 1652. T. 1. P. 328), И. Ф. совершил паломничество в Иерусалим, однако попал в плен к сарацинам и оставался там долгое время. Сведения о смерти И. Ф. сохранились в многочисленных некрологах. День смерти аббата отмечался в ординарии Фекана XIII в. раздачей милостыни (вином и монетами) (*The Ordinal of the Abbey of the Holy Trinity Fécamp / Ed. D. Chadd. Woolbridge, 2002. Vol. 2. P. 694*).

**Сочинения.** Исследование творчества И. Ф., начатое в 1625 г. Ж. *Мабильоном*, не завершено. Отсутствует полное критическое издание трудов И. Ф. Его наследие представлено 3 компиляциями со схожим содержанием. В сборниках, имеющих разноплановый характер, объединены богословские тексты, молитвы, исповедь, размышления о духовной жизни монаха. И. Ф. был хорошо знаком с творениями свт. *Григория I Великого*, блж. *Августина* и прп. *Иоанна Кассиана Римлянина*, однако ему были известны труды и менее знаменитых церковных писателей (напр., полемиста *Вахиария*). Как правило, в сочинениях И. Ф. пересказывает идеи своих предшественников, так что логические построения и цитаты из сочинений отцов Церкви крайне редки; более явно выделяется идейный параллелизм.

«*Confessio theologica*» (Богословская исповедь, между 1017 и 1028; изд.: *Leclercq, Bonnes*. 1946. P. 109–220) — свод богословских и мистико-аскетических размышлений. Делится на 3 части: 1-я часть посвящена догмату о Троице, 2-я — искупительной миссии Христа, спасению и действию благодати, 3-я — пути христианина к Богу.

«*Libellus de scriptis et verbis patrum collectus, ad eorum praesertim utilitatem, qui contemplativae vitae sunt amatores*» (Сборник из писаний и изречений отцов, особенно полезный для любителей созерцательной жизни, 30–50-е гг. XI в.; изд.: PL. 147. Col. 457–463; PL. 40. Col. 897–942

(изд. как «*Meditationes*» блж. *Августина*, в тексте содержатся более поздние вставки)) является переработкой «Богословской исповеди», однако имеет иное деление (главы о пути к Богу, о любви к Спасителю, о созерцании Троицы). Акцент в сочинении сделан на мистическом богословии и аскетической созерцательной жизни.

«*Confessio fidei*» (Исповедание веры; изд.: PL. 101. Col. 1027–1098 (автором указан *Алкуин*)) состоит из 4 частей: «*De Deo uno et trino*» (О триедином Боге), «*De verbo incarnato*» (О Слове воплощенном; переработка 1-й и 2-й частей «Богословской исповеди»), «*De Deo trino et uno, de Christo ac de aliis plurisque ecclesiasticis dogmatibus*» (О триедином Боге, о Христе и о многих других церковных догматах; краткий обзор догматической системы) и «*De corpore et sanguine Domini*» (О теле и крови Господа; переработка разд. «Богословской исповеди» (*Confessio theologica*. II 4), содержит элементы полемики с *Беренгарием Турским*).

Впосл. эти сборники (в сильно сокращенном виде) были широко известны среди бенедиктинцев. Некоторые сохранились в рукописях как анонимные произведения, автором части сочинений считали блж. *Августина*. В ранних печатных изданиях «Богословское исповедание» приписывалось прп. *Иоанну Кассиану* (изд. в Париже в 1539) или блж. *Августину* (изд. в Антверпене в 1545); «Сборник из писаний и изречений отцов...» был известен как труд блж. *Августина*, «Исповедание веры» — как сочинение *Алкуина* (изд. в Дижоне в 1656).

Малые произведения И. Ф. в рукописной традиции сохранили имя автора. «*Deploratio quietis et solitudinis derelictae*» (Плач по покою и разрушенному уединению; изд.: *Leclercq, Bonnes*. 1946. P. 184–197) — похвала отшельнической жизни, включавшая молитву «*Summe Sacerdos*» (О, Высший Первосвященник; изд.: *Wilmart*. 1932. P. 114–124), которая приписывалась также св. *Ансельму Кентерберийскому* и вошла в римский миссал как «Молитва св. Амвросия Медиоланского», «*Versiculi ad excitandam cordis compunctionem*» (Строфы для возбуждения сердечного покаяния; изд.: *Wilmart*. 1932. P. 132–134), молитвы «*Laessus paenitentiae, O mi Custos*» (Пораженный раскаянием, о мой хранитель; изд.: *Leclercq,*





*Bonnes*. 1946. P. 221–228), «*Gratiarum actiones pro beneficiis divinarum misericordiae*» (Благодарение за благодеяние Божественного милосердия; изд. PL. 158. Col. 798–803 (в составе *S. Anselmi Liber meditationum et orationum*)) и переработку «*Oratio de vitiis et virtutibus*» (Слова о пороках и добродетелях; изд.: *Leclercq*. 1953. P. 7–17) св. *Амвросия Аутперта*. Вероятно, И. Ф. принадлежит ряд др. молитв и литаний. В его посланиях упомянуты еще 3 сочинения (наставление для вдов, трактаты о милостыне и о способе ее творить и о божественном созерцании), посвященные предположительно аскетической практике. Никаких др. сведений о них не сохранилось.

Известны 11 посланий И. Ф. Два из них, адресованные некой монахине (имя неизв.) и имп. Агнессе из Пуату, представляют собой посвящения к «Сборнику из писаний и изречений отцов...» (изд.: *Wilmart*. 1937. P. 10–22; PL. 147. Col. 453–457). Послание имп. Агнессе датируется 1063 г., к этому году можно отнести окончательную редакцию сборника. В послании папе Римскому *Льву IX* (изд.: PL. 143. Col. 797–800) И. Ф. сетует на притеснения, которые он встретил по пути в Италию со стороны сицилийских норманнов и местных жителей, а также критикует аморальный образ жизни гр. Шалона Тибо де Семюра (1039–1065) и герц. Бургундии Роберта I (1032–1076). Сохранились послания И. Ф. еп. Эврё Вильгельму (изд.: *Delisle L.* *Choix de pièces inédites* // *Bibliothèque de l'École des chartes*. P., 1857. Vol. 18. P. 255), герц. Нормандии и кор. Англии Вильгельму Завоевателю, неизвестным по имени монахам, друзьям И. Ф. и настоятелям зависимых от Фекана мон-рей (изд.: PL. 147. Col. 463–476).

Соч.: PL. 40. Col. 897–942; 101. Col. 1027–1098; 143. Col. 797–800; 147. Col. 453–458, 463–474, 473–476; 158. Col. 798–803; *Leclercq J.* *La prière au sujet des vices et des vertus* // *StAnselm*. 1953. Vol. 31. P. 3–17; *Leclercq J.*, *Bonnes J. P.* *Un maître de la vie spirituelle au XI<sup>e</sup> siècle: Jean de Fécamp*. P., 1946. (Études de théologie et d'histoire de la spiritualité; 9); *Wilmart A.* *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*. P., 1932; *idem*. *Deux préfaces spirituelles de Jean de Fécamp* // *RAM*. 1937. Vol. 18. P. 3–44.

Лит.: *Wilmart A.* *La Complainte de Jean de Fécamp sur les fines dernières* // *idem*. *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*. P., 1932. P. 131–134; *idem*. *Deux préfaces spirituelles de Jean de Fécamp* // *RAM*. 1937. Vol. 18. P. 3–44; *Leclercq J.*, *Bonnes J. P.* *Un maître*

*de la vie spirituelle au XI<sup>e</sup> siècle: Jean de Fécamp*. P., 1946; *Leclercq J.* *Écrits spirituels de l'école de Jean de Fécamp* // *StAnselm*. 1948. Vol. 20. P. 91–114; *idem*. *Prières attribuables à Guillaume et à Jean de Fruttuarria* // *Monasteri in alta Italia dopo la invasione saracene e magiare (sec. X–XII): Relazioni.. al 32. Congersso storico subalpino*. Torino, 1966. P. 156–166; *idem*. *Jean de Fécamp* // *DSAMDH*. 1974. T. 8. Col. 509–511; *Musset L.* *La contribution de Fécamp à la reconquête monastique de la Basse-Normandie* // *L'abbaye bénédictine de Fécamp*. Fécamp, 1959. Vol. 1. P. 57–67; *idem*. *La vie économique de l'abbaye de Fécamp sous l'abbatit de Jean de Ravenne (1028–1078)* // *Ibid.* P. 67–79; *Mathon G.* *Jean de Fécamp: Théologien monastique?* // *La Normandie bénédictine au temps de Guillaume le Conquérant (XI<sup>e</sup> siècle)* / Ed. G.-U. Langé. Lille, 1967. P. 485–500; *Bulst N.* *Untersuchungen zu den Klosterreformen Wilhelms von Dijon (962–1031)*. Bonn, 1973; *Evans G. R. Mens Devota: The Literary Community of the Devotional Works of John Fécamp and St. Anselm* // *Medium Aevum*. 1974. Vol. 43. P. 105–115; *Ward B.* *Introduction* // *The Prayers and Meditations of St. Anselm*. Harmondsworth, 1986. P. 47–51; *Köpf U.* *Johannes v. Fécamp* // *TRE*. 1987. Bd. 17. Sp. 132–134; *Potts C.* *Monastic Revival and Regional Identity in Early Normandy*. Woodbridge, 1997; *Feiss H.* *John of Fécamp's Longing for Heaven* // *Imagining Heaven in the Middle Ages* / Ed. J. S. Emerson, H. Feiss. N. Y., 2000. P. 65–82; *Gazeau V.* *Normannia monastica*. Caen, 2007. Vol. 2. P. 105–110.

*Д. В. Зайцев*

**ИОАНН ФИЛОПОН** [Грамматик; греч. Ἰωάννης ὁ Φιλόπονος, Ἰωάννης ὁ γραμματικός] (ок. 490, Александрия (?) — ок. 575), александрийский ученый, философ, богослов-монофизит.

**Жизнь.** Сохранившиеся в истории сведения об И. Ф. отрывочны и противоречивы. Помимо произведений самого И. Ф. наиболее важные свидетельства о нем содержатся в сочинениях свт. *Фотия*, патриарха К-польского (*Phot.* *Bibl. Cod.* 21–23, 43, 55, 75, 215, 240), *Никифора Каллиста Ксанфопула* (*Niceph. Callist.* *Hist. eccl.* XVIII 47–49), *Михаила Сирийца* (*Mich. Syr. Chron.* VIII 13) и *Георгия Хировоска* (*Georg. Choroeb.* *Schol. in Nephæst.* I 43. 5; *Schol. in Theod.* P. 106, 309, 314). Краткие упоминания об И. Ф. встречаются у пресв. *Тимофея Константинопольского* (*Tim. Const.* *De recept. haer.* 10 // *PG.* 86a. Col. 61), в трактате 2-й пол. VII в. «*De sectis*», приписываемом Леонтию Иерусалимскому (*PG.* 86a. Col. 1227–1233). Кроме того, существует ряд араб. источников, свидетельствующих о событиях из жизни И. Ф. К ним относятся: ан-Надим (*The Fihrist of al-Nadim: A Tenth-Century Survey of Muslim Culture* / Ed. B. Dodge. N. Y.; L., 1970. Vol. 1–2),

Ибн аль-Кифти (*[Biographies of Men of Science] = Ibn al-Qifti's Ta'rikh al-hukama' / Ed. J. Lippert. Lpz., 1903*), *Грузорий* (Бар Эвройо) (*Historia compendiosa dynastiarum / Arab. ed. et Lat. versa ab E. Pocockio. Ochniae, 1663. P. 180 [114]*), аль-*Фарабу* (*Mahdi. 1967; Idem. 1972*). Однако достоверность сведений араб. авторов вызывает у исследователей сомнения (*Scholten*. 1996. P. 128; *Lang U.* 2001. P. 7).

В какой мере прозвище Филопон (Φιλόπονος — букв. трудолюбивый) связано с личными качествами александрийского грамматика, точно неизвестно (*Verrycken*. 1996. Sp. 536). Правосл. оппоненты в контексте богословской полемики замечали, что И. Ф. потрудился напрасно (ср. высказывание свт. Софрония Иерусалимского об И. Ф.: «трудолюбивый, но скорее тщетно трудящийся» (*Sophr. Hieros.* *Ep. synod.* // *ACO II.* Vol. 2(1). P. 480. 14–15)). Исследователи высказывали также предположение, что прозвище Φιλόπονος может быть связано с принадлежностью И. Ф. к особому движению христиан в Египте в IV в., последователи к-рого называли себя «трудолюбивыми» (φιλόπονοι). О них сообщает *Захария Ритор* в «Жизни Севира» (*Zacharias Rhetor. Vita Severi / Ed. and transl. M.-A. Kugener. Turnhout, 1907. P. 11–12, 26, 32–33. (PO; 2)*). Основой их деятельности было служение бедным, восстановление храмов, помощь священнослужителям во время богослужений и др. К ним также относились люди, посвятившие себя апологетике и полемике с язычниками. Не исключено, что сочинения И. Ф. против некоторых положений языческой космологии могут быть рассмотрены в контексте его принадлежности к этому движению христиан, однако ни один из сохранившихся источников не содержит сведений о подобной принадлежности.

В ряде источников И. Ф. именуется «грамматиком» (γραμματικός) (*Tim. Const.* *De recept. haer.* 10 // *PG.* 86. Col. 161; *Niceph. Callist.* *Hist. eccl.* XVIII 45, 49; *Suda.* 464); иногда встречается также наименование «схоластик»; богословские оппоненты называли И. Ф. «тритеитом» (ср.: *Ioan. Damasc.* *De haer.* 83). Симпликий в полемике с И. Ф. указывает на то, что И. Ф. сам называл себя «грамматиком» (*Simplic. Comm. in De cael.* // *CAG.* Vol. 7. P. 56. 26, 70. 34, 73. 10,







156. 26, 162. 20); *Ioan. Philop.* Comm. in Phys. 8. 1 // *SAG.* Vol. 10. P. 1140. 7). Симпликий называет его пренебрежительно «этот, выдающий себя за грамматика» (*Simplic.* Comm. in De cael. 1. 2, 3 // *SAG.* Vol. 7. P. 49. 10, 71. 8, 119. 7). Возможно, И. Ф. занимал какую-то должность или кафедру, относящуюся к преподаванию греческой грамматики для александрийской общины (*Sorabji.* 1987. P. 5–6; *Scholten.* 1996. S. 123). И. Ф. учился у грамматика Романа, к-рый жил и преподавал в Александрии в нач. VI в. Кроме того, сохранилось 2 трактата по грамматике, которые приписывают И. Ф. Возможно также, что Грамматик было лишь литературным прозвищем.

Относительно места рождения И. Ф. среди исследователей нет единого мнения. Одни называют Кесарию (неизвестно, какую: в Каппадокии, в Вифинии или Палестине) (напр.: *Kroll.* 1916. Sp. 1764–1765). Другие (напр.: *Bardy.* 1924; *Scholten.* 1997; *Sorabji.* 1987), ссылаясь на Никифора Каллиста (*Niceph. Callist.* Hist. eccl. XVIII 47 // *PG.* Col. 424), указывают на Александрию, что кажется наиболее вероятным.

О датах рождения и смерти И. Ф. нет упоминания ни в одном источнике. Однако время создания некоторых сочинений И. Ф. может быть точно определено, что дает возможность исследователям предположительно установить время его жизни. В частности, И. Ф. сам сообщает о датах написания 2 трактатов: «Комментариев на Физику Аристотеля» — 517 г. (*Ioan. Philop.* Comm. in Phys. 4. 10 // *SAG.* Vol. 17. P. 703. 16–17) и «О вечности мира против Прокла» — 529 г. (*De aetern. mundi.* 16 // *Rabe.* 1899. P. 579. 14–15). Др. несохранившаяся работа И. Ф. — «Различные положения» (*Σύμμικτα Θεωρηματα*; упом. в: *SAG.* Vol. 16. P. 55. 26; 156. 17) — была написана до 517 г. Поскольку написанию этих сочинений должен был предшествовать продолжительный период философских занятий, дата рождения И. Ф. может быть отнесена ко 2-й пол. 80-х или к 1-й пол. 90-х гг. V в.

Последний период жизни И. Ф. необходимо отнести ко 2-й пол. VI в. Подтверждением служат события, описанные патриархом Фотием, а именно, внутренний раскол среди тритеитов, поводом к к-рому послужило сочинение И. Ф. «О воскресении» (*Phot.* Bibl. Cod. 240), а так-

же упоминание о некоей «книжечке» (*βιβλίδιον*), написанной против патриарха Иоанна Схоластика (*Ibid.* Cod. 75) в 60-х гг. VI в. (время правления Юстина II), к-рую исследователи обыкновенно отождествляют с сочинением И. Ф. «О Троице» (*Hainthaler.* 1990. S. 135; *Quasten.* 2006. P. 361–362). Однако дата смерти не может быть сильно удалена от времени написания последнего сочинения «О воскресении», т. е. ок. 574 г. (*Ibid.* P. 357; *Sorabji.* 1987. P. 40; *Chadwick.* 1987. P. 55; *Scholten.* 1997. S. 29). Т. о., период жизни И. Ф. составляет примерно 90 лет: кон. V в. и посл. четв. VI в.

О детстве и юности И. Ф. ничего не известно. Ок. 510 г. И. Ф. начинает изучать философию и становится учеником известного неоплатоника Аммония, сына Гермия, преподававшего в Александрийской академии, к-рая наряду с Афинской академией считалась в то время центром философского образования. В ряде главнейших комментариев на сочинения Аристотеля наряду с именем И. Ф. присутствует имя Аммония, т. к. И. Ф. присутствует имя Аммония, т. к. И. Ф. в свое время слушал и записывал его лекции, к которым иногда добавлял собственные комментарии (*Sorabji.* 1987. P. 3–4; *Scholten.* 1997. S. 15). Возможно, Аммоний допускал к обучению учеников, исповедовавших христианство, на основании договора с Александрийским епископом (*Damascius.* Vita Isidor. ap. *Phot.* Bibl. Cod. 242; *Hainthaler.* 1990. S. 110; *Saffrey.* 1954. P. 400–401). Однако с определенной долей уверенности можно утверждать, что сам Аммоний христианином не был (*Sorabji.* 1987. P. 2).

И. Ф. был, по всей видимости, самым перспективным из учеников Аммония (*Verrycken.* 1990. P. 239; *Scholten.* 1996. S. 124). Довольно рано появляется большое количество написанных или отредактированных им трактатов из области философских и естественных наук, а также лингвистики. После смерти Аммония (ок. 520) И. Ф. стал продолжателем своего учителя в работе над комментариями к Платону и Аристотелю и одним из первых редакторов и «официальных издателей» сочинений Аммония Александрийского (*Saffrey.* 1954. P. 405; *Hainthaler.* 1990. S. 112). Возможно, И. Ф. также продолжил и чтение лекций, однако за ним никогда не была закреплена определенная должность на кафедре. Несмотря на ведущую роль

в академии, после смерти Аммония И. Ф. не получил признания среди коллег из-за серьезных разногласий с языческой партией философов: И. Ф. критиковал фундаментальные положения школы Прокла — Аммония. Вслед этого он не стал во главе школы; сначала ее возглавил математик Евтокий, затем — философ-язычник Олимпиодор. Позднее представители философского круга александрийской школы неоплатонизма в своем противостоянии И. Ф. объединились с еще более радикальной афинской школой. Возможно, подобная напряженная и враждебная обстановка вынудила его оставить философскую карьеру (*Wildberg.* 1988. P. 371).

В 529 г. вышел эдикт имп. св. Юстиниана о закрытии философских школ в Афинах. К этому времени существенно изменились акценты в философских сочинениях И. Ф. Если ранее в его произведениях имелись следы традиц. представлений, характерных для позднего платонизма в духе Аммония, объединяющих Платона и Аристотеля (*Шичалин.* 1995; *Verrycken.* 1990. P. 236; *Scholten.* 1996. S. 126), то теперь И. Ф. выступает против ряда существенных положений философии Аристотеля и Прокла, однако делает это не столько как апологет христианства, сколько как профессиональный философ, представитель александрийской школы неоплатонизма. Так, публикация полемиического сочинения И. Ф. «О вечности мира против Прокла» совпала по времени с закрытием Афинской академии (529). Это сочинение И. Ф. направлено против ряда основополагающих для школы Прокла — Аммония аксиом о вечности и неуничтожимости мира, в нем он предложил обоснование учения о создании мира Творцом из ничего. Та же установка И. Ф. проявляется в соч. «О вечности мира против Аристотеля». Критическое отношение И. Ф. к Аристотелю задевало интересы платоновской школы и потому вызвало резкую критику со стороны др. ученика Аммония — Симпликия, учившегося также у Дамаския и вместе с ним покинувшего Афины после 529 г. В комментарии к трактату Аристотеля «О небе» Симпликий именует И. Ф. новичком, представителем «новомодной болтовни» (как он называет христианство), чей платонизм поверхностен, в силу чего он не может понять глубокого





согласия учений Платона и Аристотеля, поскольку душа его одержима не разумом, а страстями и воображением. Симпликий выступает как защитник религии, т. к. считает христианство антирелигиозным: по его мнению, христиане неподобающим образом делают Бога подобным себе, отрицают божественность небес и вместе с тем почитают плоть Христа и мощи мучеников. Нападки И. Ф. на Аристотеля Симпликий сравнивает с акцией Герострата, сжегшего храм Артемиды Эфесской, а христианство, к-рое отстаивал И. Ф., считает богохульным и безжизненным учением. И. Ф. в полемике не менее ревностен, однако не так агрессивен, как Симпликий. Тон сочинений И. Ф. отличается большей сдержанностью, логической стройностью и аргументированностью (Sorabji. 1987. P. 3). Следующий важный момент в творческой деятельности И. Ф. — его полемика с антиохийской христ. космологией и антропологией, к-рую можно найти в трактате «О сотворении мира», написанном в период столкновения с представителем антиохийцев Космой Индикопловом, к-рый в своей «Христианской топографии» критиковал И. Ф.

В кон. 40-х или нач. 50-х гг. VI в. И. Ф. оказывается одним из ведущих участников догматикобогословской полемики. В то время перед И. Ф. стояли 2 главные цели: обоснование монофизитско-севирианской веры и придание ей логической строгости и поиск богословского метода, ведущего к примирению умеренных монофизитов и халкидонитов, к-рые о соединении природ во Христе мыслили в русле богословия имп. Юстиниана. Однако спокойный и сдержанный тон И. Ф. в соч. «Арбитр» вскоре сменился резкой критикой халкидонского учения; кроме того, И. Ф. пришлось оправдываться за нек-рые выражения в «Арбитре» перед строгими монофизитами. После Собора 553 г., отвергшего учение об одной сложной природе Христа, позиция И. Ф. в отношении халкидонитов становится еще более неприемлимой: в письме к имп. Юстиниану он настоятельно просит того отказаться от сохранения формулировок Халкидонского Собора, выступает против «Томаса» папы св. Льва и, как следствие, против претензий Рима на главенство в Церкви.

О статусе И. Ф. в Александрийской Церкви нельзя сказать что-то опре-

деленное (Scholten. 1997. S. 26–27), однако известно, что И. Ф. поддерживал тесную связь с монофизитскими лидерами. Так, буд. монофизитскому патриарху Антиохии Сергию I он посвятил по крайней мере 3 сочинения. И. Ф. был известен имп. Юстиниану как интеллектуальный лидер монофизитов Александрии; он пытался влиять на религиозную и идеологическую политику императора. В конце жизни И. Ф. примкнул к ереси Иоанна Аскуцангиса (или Аскоснагиса), получившей название «тритеизм». Благодаря мощной философской эрудиции И. Ф. новое учение получило мгновенное распространение по всей империи, что привело к затяжным богословским спорам. Тритеизм вызвал схизму в лагере монофизитов, к-рые разделились на феодосиан (севириан) и кононитов (тритеитов). Незадолго до смерти И. Ф. написал, по всей видимости, последнюю работу — «О воскресении» (Quasten. 2006. P. 357; Sorabji. 1987. P. 40). Его нетрадиц. взгляд на вопрос о природе воскресших тел вызвал в посл. не менее масштабные споры, но уже в среде самих тритеитов. В 567 г. тритеитское сочинение И. Ф. «О Троице» было осуждено на монофизитском Соборе в Александрии под председательством Иоанна Келлиота, а в 569 г. И. Ф. и его учение были осуждены Иаковом Бардеем, основателем монофизитской иерархии яковитов. Халкидониты со своей стороны провозгласили анафему И. Ф. и ереси тритеитов на Вселенском VI Соборе.

Несмотря на испорченную богословскую репутацию, христологические трактаты И. Ф. оставались ценным материалом для монофизитской аргументации и еще долгое время были в употреблении среди нехалкидонитов.

Среди исследователей существует множество мнений относительно того, был ли И. Ф. рожден и воспитан христианином или же обратился в христианство позднее, был ли он христианином уже до того, как пришел в школу к Аммонию, или еще оставался язычником. В научной лит-ре существовала тенденция различать языческий и христ. периоды жизни И. Ф. и в соответствии с этим разделять его сочинения на 2 группы: ранние, касающиеся проблем языческой философии, и поздние, главный предмет к-рых — вопросы христ. богословия. Однако

позднее исследователи (Evrard. 1953. P. 356–357; Saffrey. 1954. P. 402) аргументированно доказали, что подобное разделение не согласуется с данными о лит. деятельности И. Ф. Полемика И. Ф. с аристотелевским учением о вечности мира и его христ. позиция относительно сотворенности материи отчетливо проявляются в «Комментариях к Физике Аристотеля», к-рые датируются 517 г. И. Ф. упоминает, что эти положения он уже представлял и ранее (Ioan. Philop. Comm. in Phys. P. 55. 26). По крайней мере одно из сугубо философских произведений И. Ф., «Комментарий к Метеорологике Аристотеля», было написано уже после его главного христ. апологетического трактата «О вечности мира против Прокла» (Lang U. 2001. P. 5). Разногласия исследователей по этому вопросу усилились с того времени, как К. Веррикен вновь представил версию о языческом и христ. периодах жизни И. Ф., но уже в неск. измененном виде. Веррикен приводит аргументы, исходя из того, что в «Комментариях к Физике» есть 3 отрывка, где И. Ф. отсылает к 8-й кн. этого сочинения, в которой он опровергает учение о том, что движение, а следов., и мир вечны (Ioan. Philop. Comm. in Phys. P. 458. 30–31, 639. 7–9, 762. 7–9). Однако эти ссылки не соответствуют содержанию нек-рых дошедших до нас фрагментов из 8-й кн., в к-рых явно содержится утверждение о вечности мира. Веррикен сделал предположение о существовании 2-й редакции «Комментариев к Физике», что подтверждает существенные изменения в представлениях И. Ф. (Verrycken. 1990. P. 240; Lang U. 2001. P. 6.). Др. исследователь — Ж. Вербек также обращает внимание на то, что в «Комментариях» И. Ф. к сочинению Аристотеля «О душе» не только отсутствуют христианские элементы, но даже имеются следы учения о *предсуществовании* душ и реинкарнации (см. *Перевоплощение*) (Verbeke. 1966. P. 70).

Пытаясь объяснить различное содержание ранних и поздних сочинений И. Ф., Веррикен предложил др. версию, согласно к-рой И. Ф., будучи молодым христианином, после прихода в неоплатоническую школу Аммония увлекся философией и принял неоплатонизм, но с выходом в свет эдикта Юстиниана 529 г. снова стал христианином. Такой резкий поворот объясняется либо тем, что И. Ф., опасаясь за свою карье-







ру, быстро проявил лояльность христианству, составив антиязыческий трактат, либо тем, что был подкуплен христианами в обмен на его идеологическое содействие. Это предположение Веррикен делает на основании некоторых биографических эпизодов, описанных в анекдотах, имевших широкое распространение среди араб. философов (см.: *Kraemer*. 1965. P. 322). Очевидны полемические намерения мусульм. авторов дискредитировать сам факт выступления христианина И. Ф., вызванного внешним давлением, против совр. ему аристотелевского научного взгляда, — они расценивали этот шаг как неискренность. Эти истории описаны очень живо и выразительно, но их историческое значение более чем сомнительно. Позднее и сам Веррикен пытался избежать такого заключения и признал за И. Ф. искреннее стремление утвердить христ. философское учение в Александрии (*Verrycken*. 1990. P. 263). Аргумент в пользу того, что христ. позиция И. Ф. была всего лишь прикрытием беспринципного язычника в условиях воинственной имперской антиязыческой политики, является малоубедительным.

Кроме того факта, что христ. идеи имели место в произведениях И. Ф. уже до 529 г., его искренняя приверженность христианству подтверждается и тем, что до конца дней И. Ф. оставался верным своим идеям, даже в тот момент, когда он мог за них подвергнуться гонениям не только со стороны властей, но и со стороны собственной монофизитской общины. Особенно это касается его учения о Пресв. Троице и воскресении. Кроме того, приведенные Веррикеном отрывки могли возникнуть в результате неточного пересказа или перетолкования идей И. Ф. его идеологическими противниками и потому они могут не соответствовать первоначальному тексту (*Scholten*. 1996. S. 107–108).

В пользу того, что И. Ф. изначально был христианином, можно привести следующие аргументы: христианское имя Иоанн он имел уже при составлении комментариев к сочинениям Аристотеля (*Hainthaler*. 1990. S. 112; *Scholten*. 1997. S. 22). К тому же никем из поздних противников И. Ф. не высказывалось даже намека на то, что он некогда исповедовал язычество. Напр., противники тритеизма обычно восприни-

мали данное учение как навязывание христианству язычества, но никто не обвинял И. Ф. в возвращении к язычеству. Известный оппонент И. Ф. Косма Индикоплов допускал, что его противник был крещеным христианином (см.: *Hainthaler*. 1990. S. 111). В целом существенные основания для предположения об изначальном язычестве И. Ф. отсутствуют, не наблюдаются они и в его сочинениях. Как отмечают исследователи, при составлении «Комментариев» к сочинениям Аристотеля наличие веры не имело определяющего значения (*Ibid.* S. 110–111; *Blumenthal*. 1982. P. 60), а все вопросы, выдвинутые Веррикеном относительно разных редакций, могут быть легко сняты, поскольку И. Ф. излагал аристотелевские идеи и их внутреннюю логику, а не собственные взгляды. Поэтому при изучении ранних «Комментариев» И. Ф. необходимо отличать собственно аристотелевские мысли от трактовок И. Ф. (*Lang U.* 2001. P. 8). Таким же образом можно понимать нехрист. элементы при рассмотрении ранних «Комментариев» к сочинению Аристотеля «О душе» (до 517).

И. Ф. был одним из ярчайших мыслителей своего времени, влияние которого распространилось на мн. столетия вперед как в Византии, так и в мусульм. мире, где его философские сочинения читались в переводе с сирийского на араб. язык и во многом повлияли на восприятие Аристотеля среди философов-мусульман.

Влияние сочинений И. Ф. на средневек. лат. схоластику было довольно незначительным; до XVI в. ни один из его трактатов не был полностью переведен на лат. язык. Вместе с тем нек-рые идеи И. Ф. были известны на средневек. лат. Западе вслед. их обсуждения в трудах греч. и араб. комментаторов Аристотеля. По-видимому, именно через посредство араб. авторов аргументы И. Ф., направленные против учения о вечности мира, стали известны *Бонавентуре* († 1274) и нек-рым др. схоластам, к-рые использовали их в полемике со сторонниками этого учения (*Sorabji*. 1987. P. 33).

Единственный перевод И. Ф. в средние века был выполнен Вильгельмом из Мёрбеке, к-рый перевел фрагмент 3-й кн. соч. «Комментарий на О душе Аристотеля» (главы 4–9), озаглавив это извлечение «De intellectu» (О разуме; об атрибуции пе-

ревода см.: *Grabmann*. 1929. S. 15–31; ср.: *Verbeke*. 1951). Перевод был выполнен в сер. XIII в. (1248 — *Grabmann*. 1929. S. 18, 39; или 1268). Перевод Вильгельма не совпадает с известным в наст. время греч. текстом 3-й кн. сочинения И. Ф.; исследователи объясняли это как тем, что Вильгельм имел иную греч. версию этой книги (возможно, подлинную в отличие от сохранившейся подложной), так и тем, что он не переводил, а пересказывал текст И. Ф. При этом с т. зр. содержания лат. текст не содержит идей, к-рые бы противоречили взглядам И. Ф., известным из др. его трактатов. М. Грабман предположил, что выбор Вильгельмом данного отрывка для перевода был обусловлен активным обсуждением в то время схоластами различных интерпретаций учения Аристотеля об «отделенном разуме» (*νοῦς χωριστός*) (*Ibid.* S. 38). В переведенном отрывке И. Ф. полемизирует с Александром Афродисийским и утверждает, что «отделенный разум» не есть нечто божественное по природе, но он является лишь высшей и бессмертной частью человеческой души. И. Ф. затрагивает также вопрос о соотношении актуального разума (*intellectus agens*) и потенциального разума (*intellectus possibilis*), понимая их как различные функции единого разума человека (см.: *Ibid.* S. 38–39). Несмотря на актуальность тематики трактата, лат. перевод Вильгельма не использовался в аверроистской полемике ни *Альбертом Великим* († 1280), ни *Фомай Аквинским* († 1274), ни *Сигером Брабантским* († 1284) (*Ibid.* S. 40). Первым из схоластов, сославшимся на перевод Вильгельма, был *Эгидий Римский* († 1316), который упоминает имя И. Ф. (в форме *Johannes Grammaticus*) и обсуждает его тезисы в нескольких местах собственного комментария к трактату «О душе» Аристотеля (*Ibid.* S. 42). Помимо Эгидия, перевод Вильгельма использовался (также при комментировании аристотелевского трактата «О душе») *Радульфом Бритоном* († 1320) и *Гвальтером Бурлеем* († 1344) (см.: *Gualterus Burlaeus*. *Circa tertium De anima*. 2 // *Questions on the De anima of Aristotle* / Ed. E. A. Synan. Leiden, 1997. P. 93–95). Весьма подробно психологические идеи И. Ф., представленные в переводе Вильгельма, рассматривал *Генрих Бате* из Мехелена



(† после 1310) в неск. главах соч. «*Speculum divinarum et quorundam naturalium*» (Зерцало вещей божественных и естественных) (см.: *Ibid.* P. 42–48). Несколько цитат из перевода встречается также в сочинениях Иакова из Витербе († 1308) (подробнее см.: *Bataillon.* 1989).

По предположению С. Эббесена, распространявшиеся на лат. языке под именем Александра Афродисийского краткие комментарии к сочинениям Аристотеля «Вторая аналитика» и «О софистических опровержениях», от которых до настоящего времени сохранились лишь немногочисленные фрагменты (их текст см.: *Ebbesen.* *Fragments of «Alexander»'s Commentaries on «Analytica Posteriora» and «Sophistici Elenchi».* 2008), содержат явное влияние идей И. Ф. и могли быть парафразами либо комментариев самого И. Ф., либо комментариев его греч. последователя Михаила Эфесского, создававшего собственные комментарии к трудам Аристотеля в нач. XII в. (подробнее см.: *Idem.* *Philoponus, «Alexander» and the Origins of Medieval Logic.* 2008). Если предположение Эббесена верно, то влияние И. Ф. на формирование средневек. логики может быть более значительным, чем считается ныне. Косвенным подтверждением знакомства логиков XIII в. с идеями И. Ф. служит тот факт, что в комментарии Роберта Гроссетеста († 1253) к «Второй аналитике» страница латинского текста является дословным переводом из комментария И. Ф., к-рый, по-видимому, был выполнен самим Гроссетестом (*Robertus Grosseteste.* *Commentarius in Posteriorum Analyticorum libros / Ed. P. Rossi.* Firenze, 1981. P. 142–143; ср. также: *Ibid.* P. 134). В комментарии Фомы Аквинского к аристотелевскому трактату «Об истолковании» встречается единственное упоминание И. Ф. (в форме *Philosophus, qui dicitur Ioannes Grammaticus*) в связи с учением о свойствах речи (*Thom. Aquin.* In *Aristotelis libros Peri hermeneias // Idem.* In *Aristotelis libros Peri hermeneias et Posteriorum analyticorum / Ed. R. M. Spiazzi.* Torino, 1955. P. 32), предположительно заимствованном у араб. комментаторов (см.: *Hankey W. J.* *Aquinas and the Platonists // The Platonic Tradition in the Middle Ages: A Doxographic Approach.* B., 2002. P. 291–292).

По предположению ряда исследователей, физические идеи И. Ф. по-

вливали на формирование концепции «импетуса» у схоластов XIV в. (*У. Оккама, И. Буридана* и др.), однако к.-л. свидетельства о знакомстве средневек. ученых с физическими сочинениями И. Ф. отсутствуют; т. о., либо идеи И. Ф. были восприняты лат. авторами из араб. источников, либо речь идет лишь о сходных концепциях, независимых друг от друга. Комментарии И. Ф. к «Физике» Аристотеля впервые были опубликованы на Западе в 1535 г. в греч. оригинале; 1-й лат. перевод издан в 1542 г.; в это же время были опубликованы и др. комментарии И. Ф. (см.: *Hankins J., Palmer A.* *The Recovery of Ancient Philosophy in the Renaissance: A Brief Guide.* Firenze, 2008. P. 31–32). Издание трудов И. Ф. способствовало распространению его идей среди философов и ученых эпохи *Ренессанса*; в частности, на его сочинения неоднократно ссылался Галилео Галилей (1564–1642) (см.: *Sorabji.* 1987. P. 34; *Wolff.* 1978).

**Сочинения.** И. Ф. отличался большой работоспособностью и широтой научных интересов. Кол-во его сочинений насчитывает по меньшей мере 40 наименований (подробно о сочинениях И. Ф. см.: *Sorabji.* 1987; *Scholten.* 1996; *Idem.* 1997; *Chadwick.* 1987). И. Ф. принадлежат труды из области грамматики, логики, математики, физики, психологии, космологии, астрономии, богословия, трактаты церковно-политической тематики, также ему приписывают неск. медицинских трактатов. Основная часть лит. наследия И. Ф. сохранилась до наших дней, однако ряд трактатов дошел лишь в цитатах или переводах. Сочинения И. Ф. были переведены на сир., араб. и лат. языки.

Среди обширного философского наследия И. Ф. важнейшее значение имеют философские комментарии, большая часть которых посвящена трактатам Аристотеля. Из 7 сохранившихся комментариев 4 (на «Первую аналитику» и «Вторую аналитику», «О душе», «О возникновении и уничтожении») содержат подпись «из лекций Аммония сына Гермия» и примечание «с некоторыми собственными наблюдениями» (за исключением «Комментария на Первую аналитику»).

Формирование И. Ф. как философа прошло в неоплатонической традиции, однако в конечном счете он разошелся с ней по мн. фундаментальным вопросам и обратился к ее

критике. Все новаторские идеи И. Ф. относительно физического мира впервые зафиксированы в комментариях к сочинениям Аристотеля; ни один из сохранившихся достоверных источников не содержит указания на то, что подобные идеи встречаются у Аммония. Кроме того, на примере комментариев можно наблюдать некоторую эволюцию идей И. Ф. Особенно это заметно на примере поздних «Комментариев на Метеорологику Аристотеля», где он отходит от своих ранних концепций вне всякой связи с идеями др. учеников Аммония (*Sorabji.* 1987. P. 4.).

Толкование И. Ф. аристотелевского текста в «Комментариях» предваряется разъяснением основных вопросов для тех слушателей, к-рые впервые приступили к изучению философии (такое же вступление находится в предисловии к «Комментариям на Введение Порфирия»).

**Богословские.** 1. «Арбитр» (или «Посредник») (CPG, N 7260), до 553 г., полностью сохранилось только в сир. версии (сир. текст с лат. переводом см.: *Sanda.* 1930. P. 3–48, 35–88), фрагменты на греческом сохранились у прп. *Иоанна Дамаскина* (*Ioan. Damasc.* *De haer.* 83 / *Ed. V. Kotter.* 1981. Bd. 4. S. 50–55), Никифора Каллиста (*Niceph. Callist.* *Hist. eccl.* 18. 47 // PG. 147. Col. 425–428) и в «*Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*» (*Doctrina patrum de incarnatione verbi / Ed. F. Diekamp.* Münster, 1907. S. 272–283). Неск. отрывков приведены в конспективной форме у Никиты Хониата (PG. 140. Col. 56–61; *Lang U.* 2001. P. 224–230). Полный перевод на английский: *Lang U.* 2001. P. 173–217; выборочный перевод на немецкий: *Bohm W.* *Johannes Philoponus: Grammatikos von Alexandrien.* Münch., 1967. S. 414–429.

Фундаментальный труд И. Ф. является основным источником для изучения его христологии. Целью написания этого сочинения было достижение единомыслия в Церкви по вопросу соединения природ во Христе через прояснение богословских понятий и поиск способа изложения христологического учения. Никифор Каллист ошибочно представил «Арбитра» как главное тритеитское произведение И. Ф. (*Niceph. Callist.* *Hist. eccl.* 47 // PG. 147. Col. 423; см.: *Hainthaler.* 1990. S. 120). Однако, несмотря на то что в «Арбитре» уже присутствуют нек-рые предпосылки для тритеизма, осно-





ву содержания сочинения составляет последовательное обоснование монофизитской христологии с помощью философских аргументов. Сочинение состоит из 10 глав. Особое значение имеет 7-я гл., где представлена основная терминология и аргументация И. Ф. Важность этой главы подтверждает тот факт, что она была почти полностью включена в хрестоматию VII–VIII вв., известную как «*Doctrina Patrum*» («*Учение отцов*»).

2. «Краткое изложение книг Арбитра» (CPG, N 7261). Сирийский текст с лат. переводом см.: *Sanda*. 1930. P. 49–62, 89–103.

3. «Две апологии. Двойное разрешение некоторых сомнений в Арбитре» (CPG, N 7262). Сир. текст с лат. переводом см.: *Sanda*. 1930. P. 63–80, 104–125. Вскоре после составления «Арбитра» И. Ф. решает написать еще 2 сочинения: «Краткое изложение» и «Две апологии», поскольку нек-рые из представителей монофизитской общины, по-видимому, стали подозревать И. Ф. в симпатии к учению халкидонитов, что, вероятно, стало следствием примирительного, нейтрального тона и открытости «Арбитра».

4. Четыре отрывка против IV Вселенского Собора (CPG, N 7271), работа написана, по-видимому, после 553 г.; до наших дней сир. текст дошел лишь фрагментарно в «Хронике» Михаила Сирийца (*Chronique de Michel le Syrien* / Ed. J.-V. Chabot. P., 1899–1910. 4 t.). Трактат направлен против Халкидонского Собора и дифизитской христологии, имеет полемический характер и контрастирует с умеренным тоном «Арбитра». Целью трактата является обоснование того, что в своих определениях халкидониты пришли к утверждению скрытой ереси Нестория. Пристальное внимание обращается на канонические и церковно-политические вопросы: это в основном критические замечания по поводу постановлений Халкидонского Собора и обличительных речей против примата Рима. И. Ф. пытается показать, что анафемы К-польского Собора 553 г. в действительности ниспровергают Халкидонский Собор.

5. «Трактат о различии, числе и разделении» (CPG, N 7277), сир. текст с лат. переводом: *Sanda*. 1930. P. 95–122, 140–171; сир. текст с итал. переводом: *Furlani G.* Unità e dualità di natura secondo Giovanni il Filopono

// *Bessarione*. 1923. Vol. 27. P. 45–65; ср.: *Van Roey*. 1979. P. 238.

Сочинение написано одним из учеников И. Ф. Однако оно во многом соответствует учению И. Ф., в частности, обнаруживаются близкие аналогии с соч. «Арбитр» в вопросе о единении природ и их свойств. Главное внимание в этой работе уделено вопросу об образе соединения природ во Христе и следующим отсюда вопросам несмешанности соединенных природ и их единства.

6. Письмо Юстиниану (CPG, N 7264), сир. текст с лат. переводом: *Sanda*. 1930. P. 123–130, 172–180; лат. версия: *Furlani G.* Una lettera di Giovanni Filopono all'imperatore Giustiniano // *Atti dell' Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti*. 1919/1920. T. 79. P. 1247–1265. Мн. исследователи относили составление письма к 565 г., но в последнее время эта датировка подвергается сомнению (см.: *Lang U.* Notes on John Philoponus. 2001). Причиной написания письма стал вызов в К-поль к имп. св. Юстиниану. В письме И. Ф., ссылаясь на преклонный возраст и слабое здоровье, отклоняет приглашение и излагает свою позицию в ответном письме. Письмо имеет целью убедить Юстиниана устранить из Церкви учение о «двух природах», а также формулу «в двух природах», чтобы восстановить церковный мир. Утверждение двух природ во Христе, согласно И. Ф., не приносит Церкви единства и противоречит истинному правосл. учению.

Свои тритеитские идеи И. Ф. изложил в 4 поздних работах.

7. «О Троице» (CPG, N 7268) и «О богословии» (CPG, N 7270), ок. 567 г.; сочинения можно с большой долей вероятности отождествить; изд. сир. текста с лат. переводом: *Van Roey*. 1980. P. 148–154, 158–161; ряд фрагментов содержится также в «Хронике» Михаила Сирийца. Главное тритеитское сочинение И. Ф., написано им уже в старости (см.: *Martin*. 1962. P. 519–525) против Иоанна Схоластика, патриарха К-польского. Возможно, трактат можно отождествить с «книжечкой», к-рая, согласно свт. Фотию (*Phot. Bibl. Cod. 75*), была написана как ответ, направленный против вероучительной проповеди патриарха Иоанна Схоластика во времена правления имп. Юстина II (565–578). Поскольку годы патриаршества Иоанна Схоластика (565–577) совпадают

с годами правления Юстина II, то составление соч. «О Троице» приходится именно на этот период.

8. «Против Фемистия» (CPG, N 7269), сир. текст, состоящий из 8 фрагментов, с франц. переводом: *Van Roey*. 1980. P. 154–156, 161–162. Кроме тритеитских идей трактат содержит опровержение савелианского учения.

9. «О воскресении» (CPG, N 7272), фрагменты на греческом у Тимофея К-польского (*De reserpt. haer.* // PG. 86a. Col. 44, 61; см. также: *Nicceph. Callist.* Hist. eccl. 18. 47 // PG. 147. Col. 424–425); фрагменты на сирийском с франц. переводом: *Van Roey*. 1984. Трактат состоит по меньшей мере из 6 книг.

10. «Против послания Досифея», 2 фрагмента на сирийском: *Van Roey*. 1984. P. 134–135.

11. «Против Андрея» (CPG, N 7273), сир. фрагменты с лат. переводом: *Van Roey*. 1979. P. 241–246, 246–248).

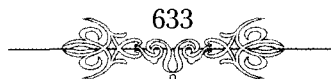
12. *Contra Arianos* (ср.: CPG, N 7282), сир. фрагмент с лат. переводом: *Van Roey*. 1979. P. 240–241. Возможно, идентично соч. «Против Андрея».

13. «Рассуждение о Пасхе» (CPG, N 7267), в отдельных рукописях трактат присущает под именем Никиты Пафлагона; на этом основании нек-рые ученые приписывали трактат последнему, но предложенные ими аргументы в пользу авторства Никиты признаются несостоятельными (см.: *Бармин А. В.* Полемика и схизма: История греко-латинских споров IX–XII вв. М., 2006. С. 102–105). Вопрос хронологии событий Страстной седмицы имеет для автора трактата принципиальное значение, поскольку цель трактата — доказать, что Тайная вечеря была совершена не на опресноках, а на квасном хлебе.

14. «Против Ямвлиха о статуях», утеряно, упоминается у свт. Фотия (*Phot. Bibl. Cod. 215*).

15. «Против Феодора Мопсуестийского», утеряно, упоминается в трактате «О сотворении мира» (*De opif. mundi*. 1. 17; 6. 15 // *Scholten*. 1997. P. 150. 9–12; 554. 25–27). Сочинение о безграничности Божией, против антихристов.

**Философские.** 1. «Комментарий на Категории Аристотеля», ок. 512–517 гг.; изд.: *Philoponi* (olim Ammonii) in Aristotelis Categorias commentarium / Ed. A. Busse. B., 1898. (CAG; 13, pars 1).



2. «Комментарий на Первую аналитику Аристотеля», ок. 512–517 гг.; изд.: In *Aristotelis Analytica priora* / Ed. M. Wallies. B., 1905. (CAG; 13, pars 2). Единственный сохранившийся до наших дней древний комментарий на «Первую аналитику». Изложение И. Ф. выстраивает на основе лекций Аммония. Издатель поставил под сомнение аутентичность 2-й кн. «Комментария».

3. «Комментарий на Вторую аналитику Аристотеля», ок. 515–520 гг.; изд.: In *Aristotelis Analytica posteriora* / Ed. M. Wallies. B., 1909. (CAG; 13, pars 3). В этом «Комментарии» также отмечается, что он написан на основе лекций Аммония, однако в нем встречаются признаки более поздних пересмотренных идей И. Ф.

4. «Комментарий на Метеорологику Аристотеля», ок. 530–535 гг.; изд.: In *Aristotelis Meteorologicorum librum primum* / Ed. M. Hayduck. B., 1901. (CAG; 14, pars 1). И. Ф. продолжает критику аристотелевских идей, однако нек-рые темы, в частности об эфире, о природе небесных тел, их движении, освещены уже по-иному по сравнению с более ранними произведениями И. Ф.

5. «Комментарий на О возникновении и уничтожении Аристотеля», ок. 510–515 гг.; изд.: In *Aristotelis libros De generatione et corruptione* / Ed. H. Vitelli. B., 1897. (CAG; 14, pars 2). «Комментарий» практически не содержит критики аристотелевского учения.

6. «Комментарий на О душе Аристотеля», ок. 510–515 гг.; изд.: In *Aristotelis De anima libros* / Ed. M. Hayduck. B., 1897. (CAG; 15). Сочинение содержит довольно зрелый с философской т. зр. комментарий, что позволяет предположить, что в основу трактата были положены идеи Аммония. Вопрос об аутентичности 3-й книги остается спорным, поскольку латинский перевод, атрибутируемый И. Ф., отличается от греческого текста (см.: *Verbeke*. 1966; ср. обсуждение в ст.: *Lautner*. 1992).

Кроме того, сохранилась рукопись Геннадия Схолария (*Laurent. gr. 19 [olim 86]*), в которой он утверждает, что «Комментарий» Фомы Аквинского на сочинение Аристотеля «О душе», который Геннадий перелагает на греческий, идентичен «Комментарии» И. Ф. Однако до сих пор подобного текста у И. Ф. не было найдено (см.: *Scholten*. 1997. S. 37).

7. «Комментарии на Физику Аристотеля», время написания неизвестно; изд.: *Vitelli*. 1887–1888. Англ. пер.: *Philoponus. On Aristotle's Physics 2* / Transl. A. R. Lacey. L., 1993; *Philoponus. On Aristotle's Physics 3* / Transl. M. Edwards. L., 1994; *Philoponus. On Aristotle's Physics 5–8* / Transl. P. Lettinck. L., 1994. И. Ф. выступает против аристотелевской концепции движения и предлагает свою теорию внутренней силы (*impetus*); также обсуждаются и критикуются аристотелевские представления о космосе, пустоте, материи и др.

8. «Комментарий на О софистических опровержениях Аристотеля», утерян; о нем сообщает И. Фабриций (*BG. T. 3. 1807. P. 646*). Возможно, И. Ф. ссылается на эту работу в др. своих сочинениях (*Comm. in Anal. Post. P. 3. 4; Comm. in Meteor. P. 16. 31*), однако эта гипотеза остается спорной (*Scholten*. 1997. S. 37).

9. «Комментарий на Метафизику Аристотеля», подложный. С. Эббесен (*Ebbesen S. Commentators and commentaries on Aristotle's «Sophistici Elenchi»*. Leiden, 1981. P. 86 sq. (*CLCAG*; 7, pars 2)) относит составление «Комментария» ко времени Михаила Эфесского (ок. 1100). Не исключает подлинность «Комментария» Райнер (*Reiner H. Der Metaphysikkommentar des Johannes Philoponos // Hermes*. 1954. Bd. 82. S. 480–482). «Комментарий» сохранился в лат. переводе Ф. Патрици и в 2 греч. рукописях, к-рые не были использованы Патрици.

10. «Комментарий на Введение Порфирия». Возможно, И. Ф. в «Комментарии на Физику Аристотеля» (*Comm. in Phys. P. 250. 28*) ссылается на этот «Комментарий», однако отсылка могла указывать и непосредственно на «Категории» Аристотеля.

11. «Комментарий на Федон Платона», утерян. И. Ф., вероятно, ссылается на него в «Комментарии на Вторую аналитику Аристотеля» (*Comm. in Anal. Post. P. 215. 5*).

12. «О вечности мира против Прокла», 529 г.; *CPG*, N 7266; изд.: *Rabe*. 1899. Об араб. версии см.: *Graf. Geschichte*. S. 417sq. Структура сочинения выстроена в форме полемических комментариев на выдвинутые Проклом 18 аргументов в защиту учения о вечности мира.

13. «О вечности мира против Аристотеля», ок. 530–534 гг.; сочинение состояло по меньшей мере из

8 книг, но текст сохранился лишь фрагментарно в цитации Симпликия (*Simplic. Comm. in Phys. 1178. 7–1179. 26*); по поводу греч., араб. и сир. фрагментов см.: *Scholten*. 1996. S. 432 [*FC* 23. 1], 39–40 под № 20; англ. перевод фрагментов см.: *Wildberg C. W. Philoponus: Against Aristotle on the Eternity of the World*. L., 1987.

14. Фрагменты «О вечности мира»; англ. перевод отрывков см.: *Philoponus. Corollaries on Place and Void with Simplicius against Philoponus on the Eternity of the World* / Ed. D. Furley, C. Wildberg. L., 1991. Текст представляет собой небольшие выборки из Симпликия (*Simplic. Comm. in Phys. 1326–1336*). Предположение, что такой текст существовал, делается на основании указания Симпликия (*Ibid. 1333. 30–33*) о том, что И. Ф. ссылается на его трактат «Против Аристотеля». Название работы остается неизвестным. К. Вайлдберг (*Wildberg C. W. Corollaries on Place and Void. P. 100, Not. 7*) считает, что оно могло быть таким: «Что каждое тело является ограниченным и обладает ограниченной силой», поскольку этот заголовок известен в арабской литературе (ср.: *Sezgin F. Geschichte des arabischen Schrifttums*. Leiden, 1970. Bd. 3. S. 157–160).

15. «О контингентности мира», ок. 530–534 гг.; *CPG*, N 7274. Сочинение, упоминания о к-ром имеются в сочинениях «О вечности мира» и «Против Аристотеля», сохранилось лишь в араб. конспекте анонимного автора (*Troupeau G. Un épitomé arabe du «De contingentia mundi» de Jean Philopon // Mémoires A.-J. Festugière / Ed. E. Lucchesi, H. D. Saffrey. Gen., 1984. P. 77–88. (Cahiers d'Orientalisme; 10)*). В научной лит-ре текст обозначается как «Неполемический труд о вечности мира» или «Конспект о вечности мира» (в *CPG*). С. Пайнс (*Pines S. An Arabic Summary of a Lost Work of John Philoponus // Israel Oriental Studies*. 1972. Vol. 2. P. 320–352) считает, что трактат был составлен из трактата «О вечности мира».

16. «О сотворении мира», 546–579 гг.; *CPG*, N 7265; изд.: *Johannis Philoponi De officio mundi libri VII* / Ed. G. Reichardt. Lpz., 1887; *Scholten*. 1997. Философско-богословский комментарий на кн. Бытие.

17. «Различные положения» (*Σύμψυκτα Θεωρήματα*), трактат утерян;





упоминается в Comm. in Phys. P. 55. 26; 156, 17; Comm. in Anal. Post. P. 179. 11; 256. 6. По всей видимости, в трактате рассматриваются темы творения мира, трехмерности материи, оптики и геометрии.

18. «Об отклонениях» (De inclinationibus), сочинение утеряно, И. Ф. ссылается на него в соч. «О сотворении мира» (De opif. mundi. 2. 1).

О др. несохранившихся работах по физике см.: *Scholten*. 1996. S. 72–76. Под вопросом находятся сочинения против Платона (ср.: De opif. mundi. 7. 3); сочинение о времени одушевления зародыша (ср.: Ibid. 5. 1; 6. 23) и сочинение, тема к-рого касается происхождения животных (ср.: Ibid. 6. 14), могли быть одним сочинением.

19. «Трактат о целостности и частях к пресвитеру Сергию» (CPG, N 7263.), сир. текст с лат. переводом см.: *Sanda*. 1930. P. 81–94, 126–129. Трактат посвящен пресв. Сергию, преемнику Севира на Антиохийской кафедре (его часто путают с патриархом Сергием К-польским, напр.: *Niceph. Callist. Hist. eccl.* 18. 47 // PG. 147. Col. 424). И. Ф. проводит различие между частями и элементами и путем логических размышлений пытается обосновать, что элементы, являясь актуально единым целым, не могут исчисляться, но лишь потенциально делятся в бесконечно множественных числах.

**Сочинения по медицине, арифметике и др.** И. Ф. приписывается множество медицинских трактатов, сохранившихся в араб. переводе, см.: *Steinschneider M. Johannes Philoponus bei den Arabern*. St.-Pb., 1869. (Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg; 13); исследователи отмечают 19 заголовков на араб. языке (*Sezgin F. Geschichte des arabischen Schrifttums*. Leiden, 1970. Bd. 3. S. 15–60).

Существует также 2 греч. рукописи под именем И. Ф. с заголовками: «О лихорадке» (De febris; ГИМ. Син. греч. 466); «О пульсе» (De pulsu; Vat. gr. 280).

Комментарий на 1-ю и 2-ю книги «Введения в арифметику» Никомаха из Герасы; изд.: *In librum primum Nicomachi Introductionis arithmeticae* / Ed. R. Hoche. Lpz., 1864; *In librum alterum Nicomachi Introductionis arithmeticae* / Ed. R. Hoche. B., 1867; *Giardina G. R. Giovanni Filopono matematico tra neopitagorismo e neoplatonismo: commentario alia*

*Introduzione aritmetica di Nicomaco di Gerasa*. Catania, 1999.

«Об использовании и строении астрольбии»; изд.: *Hase H. Joannis Alexandrini, cognomine Philoponi, de usu astrolabii ejusque constructione libellus* // *Rheinisches Museum für Philologie*. 1839. Bd. 6. S. 123–173; *Jean Philopone. Traité de l'astrolabe* / Ed. A. P. Segonds. P., 1981. Древнейший из сохранившихся греч. трактатов об астрольбии.

«О словах, имеющих разное значение в силу их различного ударения»; изд.: *De vocabulis quae diversum significatum exhibent secundum differentiam accentus* / Ed. L. W. Daly. Phil., 1983. (American Philos. Soc. Memoirs; 151).

«Советы по расстановке ударений из книги Элия Геродиана О метрических формах»; изд.: *Præcepta de accentibus Aelii Herodiani libri De prosodia* / Ed. G. Dindorf. Lpz., 1825. Трактат является кратким изложением высказываний Геродиана по вопросу расстановки ударений из «Введения в просодику».

«Письмо к некоему приверженцу» (ср.: CPG, N 7282), фрагмент сир. текста с лат. переводом: *Van Roey*. 1980. P. 157, 162.

4 фрагмента неизвестного происхождения на сир. языке, текст с лат. переводом: *Van Roey*. 1980. P. 157–158, 162–163.

И. Ф. приписываются также сочинения, к-рые в наст. время считаются подложными:

«Опровержение Нестория» (CPG, N 7278) (*Graf. Geschichte*. S. 418), «О монашестве» (CPG, N 7279) (*Graf. Geschichte*. S. 418).

*Свящ. Василий Лаконкин*

**Учение. Космология и антропология.** Группа сочинений, в к-рых И. Ф. рассматривает вопросы космологии, может быть отнесена почти всецело к области философии. Первым в ряду этих сочинений стоит трактат «О вечности мира против Прокла». До недавнего времени считалось, что Прокл написал трактат «О вечности мира», направленный против христ. учения о творении мира, хотя христиане в нем и не упоминались по имени. В свою очередь И. Ф. издал в 529 г. развернутое опровержение 18 аргументов Прокла, защищая христ. учение (*Sorabji*. 1987. P. 2–3). Однако в последнее время дискуссионными стали вопросы: полемизировал ли Прокл в трактате с христианами и возражал ли Прок-

лу И. Ф. как христианин, т. е. защищая христианское учение. Издатель «О вечности мира» Прокла, сохранившегося лишь в отрывках у И. Ф. и в араб. переводе, Х. Ланг высказала оригинальную идею, что Прокл писал трактат не против христиан, а против средних платоников Аттика и Плутарха. И. Ф. в свою очередь полемизировал с Проклом не с христианских позиций, а в рамках чисто философской полемики внутри неоплатонической традиции (*Lang H.* 2001). М. Шер, к-рому принадлежит английский перевод трактата И. Ф., согласившись с тем, что Прокл не полемизировал с христианами, указал на ряд мест, где И. Ф. цитирует Свящ. Писание (*Share*. 2004. P. 1–13).

Очевидно, что И. Ф. к моменту написания трактата был христианином и полемика с Проклом была все же полемикой в защиту христ. учения. Тем не менее характер полемики, способ аргументации — исключительно философские. И. Ф. выдвигает философские аргументы, опираясь на собственные рассуждения и на положения др. философов, в первую очередь Аристотеля (с которым сам же в посл. спорит в трактате «Против Аристотеля о вечности мира») и его комментаторов, а также Платона. Будучи христианином, И. Ф. выступает исключительно как философ и пишет по принятым в философской школе правилам, настолько строго следуя им, что можно, подобно Х. Лангу, усомниться в том, что он спорит как христианин.

К моменту написания «О вечности мира против Прокла» наставник И. Ф., Аммоний, по сообщению Симпликия, учил, что Бог является не только целевой причиной для всего, но и творческой причиной мира (см.: *Verbeke*. 1982. P. 46). И. Ф. идет дальше и в комментарии на 8-ю кн. «Физики» Аристотеля говорит о творении как форм, так и материи «из ничего», приводя философские аргументы. В комментарии на 3-ю кн. «Физики» И. Ф. утверждает, что ни мир, ни время не существуют вечно (см.: *Ibid*. 1978. P. 47). Согласно И. Ф., творение мира Богом подразумевает и творение самой материи, из к-рой творится все остальное. И. Ф. пересматривает представление о «материи», к-рое существовало в предыдущей философской традиции (см.: *Haas*. 1997). Однако самым главным пунктом расхождения с неоплатонизмом оказался, как замечает Вербек,





не вопрос о творении «из ничего» (в т. ч. и материи), но вопрос о вечности мира, к-рому и был посвящен главный полемический трактат И. Ф., послуживший разрыву его отношений со школой Аммония (см.: *Verbeke*. 1982. P. 52).

Особого внимания в контексте последующего развития богословской мысли в Византии заслуживают 2 аргумента И. Ф. против учения Прокла о вечности мира. Во 2-й гл. «О вечности мира против Прокла» И. Ф. разбирает положение Прокла относительно того, что парадигма (или идея), в соответствии с к-рой творится та или иная вещь в мире, поскольку она имеет силу (или значение) парадигмы не приводящим (акцидентальным) образом, а сущностным и изначальным, является парадигмой вечно. Тогда и мир, представляющий собой образ небесных парадигм, должен существовать вечно, как и они сами (*Ioan. Philop. De aetern. mundi*. 2 // *Rabe*. 1899. P. 24. 1–15). Против этого аргумента И. Ф. развивает учение о Божественных логосах (промыслах Божиих о мире), к-рые предсуществуют творениям. В частности, исходя из разделяемого Проклом учения о существовании Божия Промысла о всех вещах, И. Ф. пишет, что поскольку его оппоненты принимают учение о Промысле и судьбе, то «необходимо, чтобы логосы будущих [вещей] были и предуведаны, и предсуществовали [самим этим вещам]. Поскольку это так, то ясно всем, что нет необходимости, чтобы сами вещи сосуществовали с их зиждительными логосами и причинами тварных вещей, и наоборот, необходимо... чтобы их логосы предсуществовали всем тварным вещам. Итак, даже если идеи и парадигмы сущих — это мысли и логосы Творца, в соответствии с которыми Он привел мир в бытие, конечно, нет необходимости, чтобы сам мир сосуществовал от вечности с ведением Бога о мире» (*Idem*. 2. 5 // *Ibid*. P. 41. 8–22; ср.: *Idem*. 4. 9 // *Ibid*. P. 78. 8–24).

Это учение о логосах-промыслах Бога о мире, предсуществующих тварным вещам, напоминает теорию, которую спустя столетие развивал прп. Максим Исповедник в «Трудностях к Иоанну» (см., напр.: *Maximus Conf. Ambigua*. 7 // PG. 91. Col. 1069–1101). Имело ли место влияние И. Ф. на прп. Максима, сказать затруднительно, но тот акцент,

к-рый И. Ф. делает на предсуществовании логосов творения самому творению (этот момент не столь сильно акцентируется в «Ареопагитиках», источнике учения прп. Максима), вполне мог быть воспринят и учтен прп. Максимом (он мог не ссылаться на И. Ф. из-за еретичества последнего).

Теория логосов И. Ф. была развита на основе отмежевания от понимания платоновских идей как сущностей: «Если они (т. е. оппоненты И. Ф.— Г. Б.) будут утверждать, что они (т. е. идеи.— Г. Б.) не сущности, но творческие логосы или мысли, согласно которым Творец создал все — ибо чем еще они могут быть, если не сущностями, — то не окажется никакой необходимости, чтобы сосуществовали сразу творческие логосы и создания, соответствующие им. Скорее необходимо противоположное. Если такие создания существуют, то должны быть во всяком случае и логосы, в соответствии с которыми они возникли, но создания не всегда следуют логосам. Кораблестроитель или плотник может иметь логосы [строительства] корабля или дома, но еще не построить их. ...Итак, если вещи, соответствующие им (т. е. логосам.— Г. Б.), не всегда непосредственно следуют логосам, ничто не препятствует тому, чтобы мир не существовал вечно, даже если творческие логосы мира — вечны» (*Ioan. Philop. De aetern. mundi*. 2. 5 // *Rabe*. 1899. P. 37. 1–10). И. Ф. разработал и концепцию Божественного творчества в аспекте способности и действия Бога: «[Бог] вечно имеет умозрения и логосы сущих, посредством которых Он является Творцом одним и тем же образом и никогда не меняется, творит ли Он или не творит. Ибо неверно даже говорить, что способность и действие суть различные вещи применительно к Богу; они суть одно и то же, а различие возникает применительно к тому, что причастно им» (*Idem*. 4. 9 // *Ibid*. P. 76. 23–77. 3). И. Ф. подчеркивает, что акт творения никоим образом не влечет за собой изменения в Творце.

Др. важным моментом в полемике И. Ф. с Проклом был спор о соотношении перводвигателя (как вслед за Аристотелем оба называли Бога) и движимого (т. е. творения). Утверждая, что первый двигатель — неподвижен, Прокл делал вывод, что Бог никогда не начинал действовать, т. к. начало действия подразумевает из-

менение в перводвигателе. Поскольку представление о «начале» движения подразумевает время и изменение, значит, Бог действовал вечно, приводя в бытие мир (см.: *Idem*. 4 // *Ibid*. P. 56. 1–25). Против этого аргумента И. Ф. использовал учение Аристотеля о завершеном и незавершеном действии. В случае завершеного действия, каковым, по И. Ф., является творческое действие Бога, творение происходит в мгновение и не требует ни интервала времени, ни самого времени. «Совершенно очевидно, что незаконно понимать творчество (τὴν ποιησιν) Бога и в целом Его действие по образу движения, поскольку Он приводит в бытие все вещи по одной своей воле, не нуждаясь ни в каком времени или промежутке, чтобы осуществить сущие вещи. Ибо действие само по себе не есть еще движение. Действие — понятие более обширное, чем движение, как учит Аристотель. Он ведь учит, что есть 2 вида действий: одно — завершеное, а другое — незавершеное» (*Idem*. 4. 4 // *Ibid*. P. 64–65). Хотя творческое действие Бога соотносилось с завершенным действием среди христ. философов уже Немесием Эмесским (*Nemes. De nat. hom.* 18), И. Ф. в полемике с Проклом разрабатывает эту тему более тщательно в контексте споров о вечности мира, и именно его учение о неподвижном первом двигателе и творении мира как завершеном действии могло в дальнейшем повлиять на визант. богословскую мысль, в частности на прп. Максима Исповедника (см.: PG. 91. Col. 1257–1261), к-рый в «Трудностях к Иоанну» уделяет большое внимание полемике относительно учения о вечности мира (см.: PG. 91. Col. 1169, 1176–1177). Прп. Максим фактически повторяет тезис И. Ф., высказанный в трактатах «О вечности мира» против Прокла и против Аристотеля, что все движущееся непременно начало движение (ср. также: PG. 91. Col. 1181–1184).

В трактате «О вечности мира против Аристотеля» И. Ф. отверг учение о вечности небес и представление об их божественности (он спорит в первую очередь с положениями трактатов Аристотеля «О небе» и «Метеорологика», а также с кн. 8 «Физики»). Согласно И. Ф., небеса состоят не из эфира (кроме 4 известных античной натурфилософии элементов — земли, воды, воздуха и огня —







никаких др. нет), а по большей части из огня (И. Ф. по данному вопросу присоединяется к Платону). Он отвергает учение Аристотеля о вечности времени, а также учение о вечности движения небес, поскольку никакое движение не может быть вечным, но всегда имеет начало и конец (согласно Аристотелю, Бог неподвижен, небеса движутся вечно, а все остальное то покоится, то движется). В отношении мира небеса, согласно И. Ф., не являются движущим началом, но в самом творении Бог вложил в небо силу, которая движет все творение, т. е. источником движения поднебесного мира являются не небеса, но Бог. Наконец, в 8-й, заключительной главе своего сочинения (сохранился лишь маленький отрывок) И. Ф., опираясь на Откровение, говорит о том, что небо в его настоящем виде «прейдет» и что будет новое небо, которое не будет подвержено уничтожению. Ряд этих положений вошел в византийскую христианскую космологию.

Итоговым богословско-философским сочинением И. Ф., посвященным космологии и антропологии, является трактат «О сотворении мира». В отличие от христологических и триадологических сочинений И. Ф., к-рые были отвергнуты последующей святоотеческой традицией как еретические, этот трактат, являющийся развернутым толкованием на Шестоднев, получил высокую оценку и по форме, и по содержанию такого взыскательного критика, как свт. Фотий К-польский. Свт. Фотий написал в своей «Библиотеке», что трактат «по своему стилю чист и ясен и лучше обычного [у И. Ф.]. В главном он соглашается [в нем] с Василием Великим, но везде противостоит Феодору Мопсуестийскому, который, обращаясь к тому же предмету, написал свое «Толкование на Бытие», которое Филопон в свою очередь старается опровергнуть» (*Phot. Bibl. Cod. 43*).

Полемика с виднейшим представителем Антиохийской школы Феодором Мопсуестийским, христология к-рого в это время была осуждена в эдикте о «Трех Главах» (543), составляет важную часть трактата, однако главным оппонентом И. Ф., не называемым по имени, является представитель Нисибинской школы (восходящей в свою очередь к Антиохийской; см. ст. *Богословские школы древней Церкви*) Косма Индикоплов,

автор «Христианской топографии», который в 40-х гг. VI в. появился в Александрии и вступил в своем сочинении в полемику с И. Ф., также не называя последнего по имени (см.: *Wolska. 1962*). Антиохийская школа была скомпрометирована к тому времени, как колыбель несторианства, но Косма, выступавший скрытым приверженцем Феодора Мопсуестийского, попытался представить александрийца И. Ф. как человека, к-рый не преодолел влияния языческой философии. В своем сочинении Косма критикует тех, кто, отвергнув идею вечности мира, в то же время принимает учение языческой философии по др. вопросам: об устройении небес и их движении и о «форме» мира в целом. За этим противостоянием было различие в подходах к толкованию Свящ. Писания при рассмотрении вопросов космогонии, космологии и антропологии, а также к пониманию соотношения науки, философии и Библии.

И. Ф. в сочинениях «О вечности мира» против Прокла и Аристотеля, хотя и критиковал последних по тем положениям, к-рые считал противоречащими христ. учению, вместе с тем сохранил ряд положений из античных и позднеантичных космологических учений. Кроме того, полемизируя с коллегами по Александрийской школе и адресуя свои сочинения образованным христианам и язычникам, И. Ф. практически не ссылается на Свящ. Писание.

Косма со своей стороны в космологии не просто ссылается на Свящ. Писание, но и выводит из него представления об устройении вселенной, при этом он прибегает к типологическому толкованию. Так, основываясь на Исх 25–28 (описание ковчега Завета: «Смотри, сделай их по тому образцу, какой показан тебе на горе» — Исх 25. 40), Косма утверждает, что мир был создан Богом по тому же образу, что и ковчег Завета, и имеет форму двухъярусного сундука. Сверху — небеса, ниже — твердь, которая отделяет земную часть от небесной, внизу — земля (подобного представления о строении мира придерживались Диодор Тарсийский, Феofil Антиохийский, Феодор Мопсуестийский и Феодорит Кирский). Согласно этой концепции, воскресший Христос вознесся с Телом на небо, где окажутся все воскресшие, а «твердь» будет в конце мира упразднена (см.: *Pearson. 1999. P. 24*).

Косма критикует И. Ф. за приверженность к языческой космологии, т. е. за то, что он не опирается целиком на Свящ. Писание как на источник научных представлений, но заимствует космологические представления из языческой науки; в частности, учение о сферичности небес он берет у Платона и Птолемея. Косма считал, что учение о сферичности небес происходит от строителей Вавилонской башни и халдеев, а затем попало в Египет и оттуда к Платону (*Cosm. Indic. Topogr. chr. III 1*). И. Ф. в своих трактатах против Прокла и Аристотеля предпринимал попытку очищения языческой космологии от учений, противоречащих христ. откровению, но многое из них оставлял, Косма же призывал полностью порвать с языческой наукой. Спор был о самом отношении науки и веры, религии и откровения. Такая постановка вопроса привлекает внимание совр. историков науки и богословов (см., напр.: *Sorabji. 1987; Torrance. 2002*).

Согласно Косме, учение греков о сферичности небес и их круговом движении согласуется с учением о вечности космоса и вечном движении звезд, в к-ром нет места для «нового». Косма рассматривал языческий мировоззренческий комплекс как нечто целое, в к-ром одно влечет за собой другое, а И. Ф. разделил физику и метафизику, критикуя при этом и физику. Для И. Ф. греч. философия не есть что-то цельное и однородное. Косма считал, что в системе греков — платонизме — нет места воскресению (*Cosm. Indic. Topogr. chr. IV 20. 8–18*). Эта непротиворечивая в себе система противоречит Откровению и, как следствие, должна быть отвергнута. И. Ф. искал в греч. философии внутренние противоречия и вел полемику с «внешними», пользуясь методами, выработанными самой античной наукой и философией.

Отстаивая совместимость Библии и науки, И. Ф. повторяет мнение, восходящее к Филону Александрийскому, о том, что Платон научился от Моисея учению о творении мира (*Ioan. Philop. De opif. mundi. 1. 2 // Reichardt. 1897. P. 4. 17–23*), что служит для него отправной точкой в поисках согласования данных науки и Библии. В своем толковании на Шестоднев И. Ф., с одной стороны, находится в русле александрийской традиции, с другой — в отличие





от Филона и Оригена не прибегает к аллегорическому толкованию Свящ. Писания. Он противопоставляет свое буквальное и научное (точнее, натурфилософское) прочтение Свящ. Писания «абсурдной» типологии Космы и материалистическому буквализму Феодора Мопсуестийского (см.: *Pearson*. 1999. P. 70). И. Ф. считал свое толкование продолжением толкования на Шестоднев свт. Василия Великого, к которому он добавил ряд моментов, согласующих Свящ. Писание и совр. ему науку.

Помимо Феодора Мопсуестийского И. Ф. постоянно критикует Оригена, отстраняясь, т. о., не только от буквализма и грубого типологизма, но и от излишнего аллегоризма и спиритуализма. Он не менее тщательно, чем Косма, следует букве Свящ. Писания, их отличие состоит как в понимании соотношения Свящ. Писания и научного познания, так и самой картины мира. Космос Космы статичен вплоть до скончания мира, космос И. Ф. — динамичен. Согласно Косме, небеса неподвижны, их круговое движение означало бы их вечность. И. Ф. не порывает с учением о круговом движении небес (оно позволяло объяснять астрономические явления), но пытается доказать, что это круговое движение не обязательно «вечно», т. е. не должно влечь за собой вечность мира. И. Ф. говорит о присутствии и естественном движении небес, к-рое сообщено небесам Богом. И. Ф. применяет свою теорию «импетуса» (лат. *impetus* — напор, натиск). Согласно этой теории, двигатель сообщает силу движения движимому и сила становится собственной силой движимого (о теории «импетуса», разработанной как критика аристотелевского учения о движении, см.: *Wolff*. 1971; *Idem*. 1978; само понятие *impetus* применительно к этой силе принадлежит не И. Ф., а схоласту XIV в. И. Буридону). Бог внедрил силу движения в небеса, и теперь они движутся «естественно», т. е. в соответствии с природой, к-рую им сообщил Бог (см.: *Pearson*. 1999. P. 227–228).

Выступая против неоплатонического синтеза платоновской метафизики и Аристотелевой физики, в котором небеса были наделены божественным статусом, И. Ф. христианизует языческую космологию посредством ее натурализации. Это можно проследить на примере уче-

ния И. Ф. об ангелах, отличного от учения Космы Индикоплова и Феодора Мопсуестийского. Poleмика с ними по этому вопросу занимает важное место в трактате «О сотворении мира». И. Ф. отстаивает учение свт. Василия Великого, согласно к-рому ангелы были сотворены до материального мира и бестелесны. Косма же считал, что ангелы были сотворены вместе с материальным миром и жестко связаны с ним до его конца. Ангелы, по Косме, приставлены к материальному миру и выполняют в нем важные функции. В частности, они обеспечивают движение планет и звезд по «тверди» и будут делать это вплоть до упразднения «тверди», затем ангелы вместе с воскресшими людьми окажутся на небе. В системе Космы между миром духов и миром материальным устанавливалась тесная связь и зависимость. Они творились Богом вместе, духи оказывались «приставленными» к тем или иным участкам материального мира, описывались через свою функцию и свое место в нем. Критикуя И. Ф. за то, что тот не преодолел языческое мировоззрение, поскольку пользуется данными языческой науки, Косма сам в этом пункте оказывался в зависимости даже не от античной науки, а от примитивной религиозности, жестко связывающей духовный и материальный миры и объясняющей физические явления (не только движение планет, но, напр., сейсмические и метеорологические) воздействием ангелов или духов.

Критикуя Косму, И. Ф. прежде всего опровергает учение о некоей телесности ангелов, т. е. об обусловленности и описуемости их «местом». Ангелы бестелесны и не привязаны ни к какому месту в материальном мире. В полемике с Космой И. Ф. использовал свои философские разработки, связанные с понятием «места». Так, во фрагментах «О вечности мира» («Королларии на место и пустоту Аристотеля») он отверг представление о «месте» как о поверхности, на к-рой находится тело (см.: *Pearson*. 1999. P. 201). Место — это бестелесное трехмерное пространство (протяженность), к-рое занимает тело (без тела место — пустота). Отделить вещь и место друг от друга можно только в мысли, как материю и форму. Поскольку ангелы бестелесны, они не могут занимать места, как это делают наши тела, и не

могут быть привязаны к месту (*Ibid*. P. 203). Облик (или форма), в к-ром являются ангелы, нельзя принимать за доказательство их реального бытия в этом виде, но лишь за проявление их силы. Ангелы имеют совершенное знание Бога и видят Его лицо. Бог также являлся пророкам в определенном облике, но это не означает, что Он телесен (*Ibid*. P. 205–206). Ангелы различаются по силе и в отличие от Бога ограничены в силе, к-рая у каждого своя. Они также различаются своим ведением-гнозисом, что соответствует виду, в к-ром они являются людям. Ангелы умопостигаемы, но не воспринимаются чувствами. Согласно И. Ф., ангелы не могут быть источником движения планет и звезд, т. к. такое движение происходило бы под воздействием «внешнего» двигателя, т. е. иной по природе вещи, и было бы принудительным, а всякое принудительное действие рано или поздно прекращается. Планеты же и звезды существуют уже давно, и если бы они были движимы ангелами, то давно бы прекратили движение (*Ioan. Philop. De opif. mundi*. 1. 12 // *Reichardt*. 1897. P. 28. 12 — 29. 2).

В отличие от Космы И. Ф., т. о., является сторонником представления о движении, выражаясь совр. языком, «по закону природы», причем собственной природы движимого. При этом И. Ф. существенно перерабатывает физику Аристотеля применительно к теории движения. Согласно И. Ф., движение происходит не под воздействием своего «места», к которому все стремится (у вещи есть лишь склонность к движению к своему месту), но в саму вещь вложено стремление двигаться к тому состоянию в общем порядке, к-рое предназначил для нее Творец (*Pearson*. 1999. P. 76). Т. е. Бог вкладывает в звезды силу движения, а в элементы-стихии — склонности. Напр., если камень насильно поднять над землей, у него возникает внутреннее стремление к земле, где ему «естественно быть». При этом И. Ф. различает части стихий и целое. Части (камень, напр., часть земли) стремятся вернуться к целому (в случае камня — к земле), а целое движется по своим кругам. Пламя огня поднимается в небо, но в небе пламя движется по кругу. Вселенная у И. Ф. представляется как единое целое, в к-ром все взаимосвязано. Небеса и прочее в творении связаны внутренними







связями, так что части сложно-сочинены друг с другом в целое и составляют мировую гармонию, постигая к-рую человек познает Единого Творца (см.: *Ibid.* P. 235–236).

И. Ф. расходится с Космой также по вопросу о функции ангелов и их отношении к человеку. Косма говорит, что ангелы почитают человека как единственно созданного по образу и подобию. И. Ф. это мнение критикует. Для И. Ф. ангелы выше человека по знанию и чести (*Ioan. Philop. De orif. mundi. 1. 11 // Reichardt. 1897. P. 27. 15–17*); в этом, вероятно, проявились элементы его платонического мировоззрения, для к-рого характерно представление о преимущество духовного над материальным. Согласно Косме, ангелы служат человеку и связаны с его судьбой (*Cosm. Indic. Topogr. chr. II 89. 2–4*), т. е. привязаны к материальному миру, пока он не упразднится и не наступит всеобщее воскресение. В этом контексте важна полемика И. Ф. с Космой и Феодором по вопросу об образе и подобии. Согласно И. Ф., образ Божий в разуме, разумной душе. Подобие же обретается человеком при стяжании добродетелей. Феодор Мопсуестийский с таким учением не соглашается, утверждая, что ангелы тоже разумны и в разумности самой по себе нет ничего специфического для человека. Феодор видит образ Божий в том, что человек представляет Бога на земле, соответственно вся тварь служит ему. И. Ф. отвечает, что тварь служит не только человеку. Так и творческая способность (к-рую Феодор считал тоже признаком образа Божия) сущностным образом принадлежит только Богу, а человек, согласно И. Ф., не исключителен в способности создавать из материи (напр., пчелы тоже строят). Исключительна только разумная способность (см.: *Pearson. 1999. P. 271–273*). При этом у ангелов она неск. иначе проявляется, для них не характерно дискурсивное знание, напр., их ведение Бога непосредственное. И. Ф. высмеивает также мнение Феодора, что рожать себе подобных (сыновей) — одно из проявлений образа Божия (Феодор, очевидно, использует аналогию с Троицей). И. Ф. говорит, что даже неразумные животные способны рожать себе подобных. Помимо разумности И. Ф. видит образ Божий в человеке также во власти над животными, к-рая до грехопадения бы-

ла естественной. Святые обладают ею и теперь. Но в любом случае теперь люди с помощью разума владеют животным миром (*Ioan. Philop. De orif. mundi. 7. 16*).

И. Ф. оспаривает мнение Феодора, что по образу Божию создан только мужчина; согласно И. Ф. — и женщина, и женщина (*Pearson. 1999. P. 279*). Превосходство мужчин над женщинами в ряде способностей он рассматривает как черту вторичную по отношению к единству человеческого рода. При этом в своих сочинениях И. Ф. уделяет мало места теме подобия человека Богу по добродетели. Трактовка человека И. Ф. более рационалистическая, чем у христ. авторов его времени, а также у кашадокийцев, продолжателем к-рых он себя считал. Для И. Ф. даже добродетели, по всей видимости, являются лишь высшей реализацией разумности человеческой природы (см.: *Pearson. 1999. P. 282–283*). При этом не исключено, что он читал и высоко ценил нек-рые трактаты «Ареопагитик», к к-рым, возможно, написал один из дошедших до наст. времени прологов (согласно этой гипотезе, И. Ф. под влиянием *Иоанна Скифопольского* отстаивает присутствие Дионисия, автора «Ареопагитик», на собрании апостолов у тела Богородицы, что было аргументом для отождествления автора «Ареопагитик» и апостола — см.: *Rorem, Lamoreaux. 1998. P. 107*).

Учение о превосходстве духовного мира над материальным, отразившееся на учении И. Ф. об ангелах, стоит в тесной связи с вопросом о соотношении души и тела в человеке и времени их творения. В трактате «О сотворении мира» И. Ф. оказался согласен с антиохийцами по вопросу о времени вселения души в тело. Представители антиохийской школы считали, как замечает М. Э. Конгурдо (*Congourdeau. 2007. P. 299–301*), что разумная душа творится и вселяется в тело уже после образования эмбриона; это мнение встречается у таких авторов, как Феодорит Кирский, прп. Ефрем Сирийский, прп. Исаак Сирийский. У свт. Иоанна Златоуста оно обосновывается экзегезой Быт 2. 7 (дыхание жизни вдвухается в Адама после образования тела из земли) и Исх 21. 22–23. Такое понимание было характерно также для талмудизма.

Согласно анализу Конгурдо, И. Ф. вначале, в частности в раннем «Ком-

ментарии на О душе Аристотеля» держался учения о предсуществовании душ, а точнее, умов: предсуществовавшая душа (или ум) через приобретение ею «пневматического» тела вселяется при зачатии в готовый чувственный эмбрион. К тому же в «Комментарии на О душе» И. Ф. настаивал не только на предсуществовании, но и на вечности души, исходя из положения, что все, что имеет начало, должно иметь и конец, а поскольку душа бессмертна, то она вечна. Др. коррелятом вечности души для раннего И. Ф. было представление о вечности и бесконечности мира, однако впоследствии он отказался и от учения о вечности мира (см.: *Charlton. 1991. P. 20–22*), и от учения о предсуществовании душ как оригенистского и «эллинского», но сохранил учение о вселении души в сформировавшийся эмбрион (см.: *Беневиц. 2009. С. 45*).

Главное, чего хотел избежать И. Ф., — это учение об одновременности творения души и тела в момент зарождения человека, поскольку то, что творится одновременно, не имеет самостоятельного существования, как душа и тело у животных (ср.: *Ioan. Philop. De orif. mundi. 6. 23*; подробнее см.: *Беневиц. Иоанн Филопон. 2009*). Искания И. Ф. в данном вопросе имеют важное значение для истории визант. богословия. Не исключено, что не только от оригенизма, но и от положений И. Ф. отталкивался впоследствии в VII в. прп. Максим Исповедник в «Трудностях к Иоанну» и в ряде др. сочинений, в к-рых прп. Максим последовательно выступает как против учения о предсуществовании душ телам, так и против учения о вселении разумной души в сформировавшийся эмбрион, настаивая на одновременном творении души и тела (см.: *Maximus Conf. Ambigua. 42 // PG. 91. Col. 1316–1349*; прп. Максим в этом отношении следует традиции, восходящей к свт. Григорию Нисскому (см.: *Greg. Nys. De hom. orif. 28*), возможно, и более древней). Не случайно прп. Максим обращается к толкованию Исх 21. 22–23, к-рое у него противоположно толкованию И. Ф. в *De orif. mundi. 6. 25*. Прп. Максим не принимает учения И. Ф. о разновременности творения духовно-разумной и материальной составляющей человека как коррелята тому, что душа может



существовать без тела после смерти (см.: *Maximus Conf. Ambigua*. 42. 7 // PG. 91. Col. 1316–1349, 1100–1101). Антропологические взгляды И. Ф. важны для понимания его христологии, поскольку в ней он постоянно проводит аналогию между соотношением души и тела у человека и божественной и человеческой природ у Христа.

**Христология и триадология.** Самым значительным христологическим сочинением И. Ф. является «Арбитр»; переведен и прокомментирован У. Лангом (*Lang U.* 2001). Ланг уделил большое внимание вопросу о том, как антропологическая модель «душа-тело», спроецированная на христологию, служила для И. Ф. объяснением и оправданием его монофизитства.

Главным аргументом было утверждение, что если душа и тело человека составляют единую природу, то тем более это делают божественная и человеческая природы во Христе, соединение к-рых, по мнению И. Ф., аналогично соединению души и тела. Кроме того, И. Ф. полагал, что одна воля во Христе проистекает от Его божества подобно тому, как душа является в человеке источником движения тела: «Когда соединяются божественная природа Логоса и человеческая [природа], образуется из двух единый Христос. ...Отношение подобного рода (т. е. как у души с телом. — Г. Б.) в случае нашего Господа Христа распространяется на всю человеческую энтелехию, к-рая движима божеством, соединенным с нею, как этого хочет [божество]. Разумная душа по причине единства с божеством становится, так сказать, движима Богом, и подчиняет все свои разумные движения как инструмент [или орган] божественным действиям Господа, соединенного с нею, поскольку тело — собственный орган души. Итак, есть одно действие через всю энтелехию, движимую преимущественно божеством Христа, Господа нашего, но проходящее через разумную душу, соединенную с ним, и завершающееся в движении божественного Тела» (*Ioan. Philop. Arbitr. Prol.* 3 // *Sanda.* 1930. P. 5–6; цит. по: *Lang U.* 2001. P. 175); «Христос, будучи численно одним, будет одной природой, познаваемой по имени, но очевидно, сложной, а не простой, подобно тому, как слово «человек» указывает на природу, соединенную из души

и тела» (*Idem.* 1. 10 // *Ibid.* P. 11–12; цит. по: *Lang U.* 2001. P. 182).

Как считает И. Ф., если в человеке в результате грехопадения существуют движения плоти, не зависящие от его разумной души (напр., плотские похоти), то во Христе такого не могло быть и все совершалось по воле божества. Значит, во Христе соединение божества и человечества еще более тесное, чем соединение души и тела в человеке, и можно говорить об одной природе, в которой, впрочем, сохраняются свойства как божества, так и человечества. Возражая халкидонитам, И. Ф. пишет: «Какие основания тогда у них признавать человека, образованного из души и тела, одной природой и в то же время отрицать, что Христос, состоящий из божества и человечества, — одна природа после соединения, несмотря на то что единство божества и человечества признается не ниже, а скорее выше [единства] души и тела? ...Если же человек, к-рый из души и тела, — одна природа, то и Христос, к-рый из божества и человечества, тоже должен быть одной природы. Ибо Христос — это не кто иной, как Тот, кто из двух, как человек — из души и тела» (*Idem.* 8. 30 // *Ibid.* P. 28–29; цит. по: *Lang U.* 2001. P. 197).

Впосл. прп. Максим Исповедник отверг возможность применения модели «душа-тело» в отношении природ Христа на основании того, что душа и тело творятся одновременно в соответствии с единым логосом человеческой природы, что является доказательством принудительного (необходимого) характера их соединения, восприятие же человеческой природы предсуществующим Логосом никак нельзя назвать принудительным. Прп. Максим дает понять, что только использующие ложную антропологическую модель выведут из аналогии «душа-тело» монофизитскую христологию (*Maximus Conf. Ep.* 12 // PG. 91. Col. 488–489). Вместе с тем прп. Максим все же употребляет аналогию «душа-тело», утверждая одну сложную Ипостась Христа: «В человеке тождество лица (ипостаси) и различие сущностей, ибо человек един, душа же имеет одну сущность, а плоть — другую. Так же в случае Господа Христа имеет место тождество Лица и различие сущностей, поскольку Лицо — одно, т. е. Ипостась, в то время как божество — это одна сущность,

а человечество — другая» (*Maximus Conf. Opusc.* 13 // PG. 91. Col. 145–148). В монофизитстве И. Ф. природа отождествляется с ипостасью и понимается как сложная, в то время как у халкидонитов сложной является Ипостась Христа, но не природа.

Онтологическим обоснованием сложной природы Христа у И. Ф. является учение о частных природах, сходное, хотя в ряде аспектов и вполне оригинальное, с учением др. монофизитов, в первую очередь Севира Антиохийского (см.: *Давыденков.* 2007. С. 122–135). Именно это учение соотносилось в истории правосл. полемики в наибольшей степени с именем И. Ф. Хотя «тритеитские» сочинения И. Ф. были написаны позднее «Арбитра», особенности его триадологии проявились уже в этом сочинении и были тесно связаны со спецификой христологического учения, так что целесообразно рассматривать их в совокупности. В одном месте «Арбитра» утверждается: «Св. Писание заранее ясно отвергает мнение еретиков, предпочитая «единению» (божества и человечества во Христе. — Г. Б.) «воплощение», поскольку «единение» употребляется часто омонимически в отношении вещей, которые соединены по одной любви. Это не необычно и для Писания, как, например, в словах: «как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин 17. 21)» (*Ioan. Philop. Arbitr.* 1. 9–1; цит. по: *Lang U.* 2001. P. 179). В этом пассаже И. Ф. противопоставляет единство, которое он именует природным, между божеством и человечеством во Христе единству «по любви». Единством «по любви» считали единство между божеством и человечеством несториане, и И. Ф. знал это, противопоставляя ему природное. Однако важным представляется то, что слова Христа из Ин 17. 21 И. Ф. понимает исключительно в смысле единства «по любви», каковым он считает единство Сына с Отцом в Троице, явно отличая такое единство от «природного», исповедуемого им во Христе. Единством «по любви» И. Ф. считал и единство верных друг с другом во Христе, что можно было бы назвать «моральным единством», которое в терминологии И. Ф. явно различается с единством природным. Судя по этому пассажу, можно предположить, что И. Ф. мыслил единство в Троице как единство «по любви» между тремя Лицами,





имеющими один «логос природы», созерцаемый в каждой божественной Ипостаси. Впрочем, эта особенность триадологии И. Ф. не была предметом полемики с ним ни в монофизитской среде, ни со стороны халкидонитов, хотя она имеет отношение к проблеме монофелитства, в контексте борьбы с к-рым и был осужден И. Ф. на VI Вселенском Соборе.

Непосредственным предметом полемики и особенностью богословия И. Ф. было учение об общих и частных сущностях, толкование и философские истоки к-рого до сих пор являются предметом споров между патрологами и историками философии. Спор идет в первую очередь относительно понимания как И. Ф., так и Александрийской школой в целом т. н. проблемы универсалий, больше известной по спорам среди средневеков. схоластов, но в последнее время активно обсуждающейся в связи с наследием визант. авторов, в т. ч. св. отцов (см., напр.: *Zachhuber*. 2000. P. 61–118; *Cross*. 2002). Применительно к наследию И. Ф. проблема разрешается исследователями по-разному (см., напр., критику в адрес У. Ланга со стороны Р. Кросса: *Cross*. 2000. P. 76–77; Р. Кросс утверждает, что И. Ф. стоял на номиналистических позициях, в то время как Ланг, как полагает Кросс, сводит его позицию к умеренному реализму; в свою очередь Л. Бенакис называет подход к проблемам универсалий в школе Аммония «умеренным концептуальным реализмом», см.: *Benakis*. 1982. P. 85, ср.: *Lloyd*. 1990. P. 71; см. также об учении И. Ф. об идеях: *Τριαντάρη-Μαρχα*. 2001. Σ. 123–136; об учении о категориях в философии И. Ф. в отношении к неоплатоникам: *Fladerer*. 1999. S. 53–65). Этот разброс мнений относительно толкования не только наследия И. Ф., но и Аммония, на философию которого в данном пункте, возможно, он опирался, означает, что приходится говорить скорее о гипотезах (порой весьма противоречивых), чем об устоявшихся в науке мнениях.

Наиболее философски нагруженной частью «Арбитра» является 7-я гл., частично сохранившаяся ввиду ее важности в греч. оригинале и целиком дошедшая по-сирийски. В этой главе И. Ф. развернул подробно понятийную систему, призванную подтвердить верность монофизитской христологии, а заодно уточнить пе-

ред лицом халкидонитов ее основное содержание. И. Ф. исходил из необходимости объяснить, каким именно образом следует мыслить воплощение одной из Ипостасей Св. Троицы, чтобы это воплощение не распространялось на другие две Ипостаси. Вместе с тем он решал проблему: как следует говорить о соединении Логоса с человеческой природой, чтобы не получилось, что соединение это произошло со всеми людьми, имея в виду, что природа есть нечто общее. В этом контексте он вводит понятие о частной природе (в противоположность общей), до этого уже разработанное в определенной степени в философии: «Мы исповедуем одну природу Отца и Сына и Святого Духа, но мы учим о трех Ипостасях [Лицах], различающихся определенным свойством [идиомой]. Ибо в чем еще может состоять одна природа Божества, как не в общем логосе божественной природы? ...Но когда мы понимаем понятие «природа» более частно, мы видим, что общий логос природы становится собственным для каждого индивида [или ипостаси]. ...Это ясно из того, что во Христе мы признаем единение двух природ, т. е. божественной и человеческой, ибо мы не говорим, что общая природа Божества, созерцаемая во Святой Троице, воплотилась. Если бы это было так, мы бы приписали воплощение также Отцу и Святому Духу. Но мы не считаем [также], что весь логос человеческой природы соединился с Богом Словом, ибо в таком случае можно было бы справедливо сказать, что Бог Слово соединился со всеми людьми, бывшими до пришествия Господа и имеющими быть после него. Но очевидно, что мы говорим о природе Божества как о той природе, к-рая стала частью Ипостаси Логоса из общего Божества. Вот почему мы исповедуем одну воплощенную природу Бога Слова, а добавляем «Бога Слова», мы ясно отличаем ее от Отца и Святого Духа. Так что сперва ясно постигнув общий логос божественной природы, собственный для Бога Слова, мы затем говорим, что природа Слова воплотилась. С другой стороны, мы говорим, что человеческая природа была соединена с Логосом как та частная сущность, которую одну из всех Логос воспринял» (*Ioan. Philop. Arbitr.* 7. 23 // *Sanda*. 1930. P. 22–23; цит. по: *Lang U.* 2001. P. 192).

Такое понимание «общей» сущности и ее отношения к «частной» стало в посл. объектом наиболее острой критики со стороны халкидонитов, хотя сам тезис о необходимости сказать о воплощении так, чтобы не получилось, будто Логос соединился со всеми людьми, встречается и у близкого по времени к И. Ф. халкидонита Леонтия Иерусалимского (см.: *Leont. Hieros. Contr. Monophys.* 58 // PG. 86. Col. 1800–1801), так что эта проблема была вполне реальной в контексте философских представлений VI–VII вв., а не надуманной Севиром или И. Ф. ради насаждения монофизитского богословия. Само понятие «частичности» — рассмотрение чего-либо *κατὰ μέρος* — было распространено у комментаторов Аристотеля и разработано в особенности у Александра Афродисийского, к-рый использует *κατὰ μέρος* взаимозаменяемо с *μερικόν* (*Alexander*. In *Metaph. Z.* 4 // CAG. Vol. 1. P. 467. 30–31). В др. месте Александр Афродисийский употребляет синонимично такие понятия, как *μερικὰ οὐσίαι* (частные сущности) и *ἄτομοι οὐσίαι* (индивидуальные сущности) (*Idem.* // *Ibid.* P. 468. 30). Частное у него употребляется в противоположность общему — *καθόλου* (*Idem.* Z. 13 // *Ibid.* P. 525. 9). Порфирий в свою очередь стал употреблять понятие «частные сущности» в качестве толкования первой сущности Аристотеля (*Porphyr.* In *Categ.* P. 72. 8; 74. 16) и также употреблял синонимично с индивидуальными сущностями (*Ibid.* P. 75. 10–11), в обоих случаях — по контрасту с общими (*Ibid.* P. 73. 14).

Что касается И. Ф., то понимание им «частной сущности» и ее отношения к «общей» в контексте проблемы универсалий решается исследователями по-разному. Напр., Р. Кросс полагает, что в школе Аммония, к которой принадлежал И. Ф., общее рассматривалось в рамках того, что в средневеков. схоластике будет называться теорией *collectio* по отношению к универсалиям, а именно, общая (= универсальная) сущность рассматривается как собрание индивидуальных сущностей (*Cross*. 2002. P. 377–379). При таком понимании общей сущности становится понятным (хотя сам Р. Кросс такого объяснения не дает) утверждение И. Ф. в приведенном выше отрывке из «Арбитра», что если бы воплотилась общая сущность Божия, то это



означало бы, что с Сыном воплотились Отец и Св. Дух. Именно так аргументацию И. Ф. понял сирийско-араб. халкидонит VIII–IX вв. *Феодор Абу Курра*, к-рый писал, явно имея в виду учение И. Ф.: «Следует знать, что еретики... стараются доказать, что есть природа общая (κοινὴν), а есть частная (μερικτὴν). Общая [природа] — все ипостаси, частная же — одна ипостась. ...Если бы то, что они исповедуют, было истинно, кто-нибудь сказал бы обязательно против святейшего Собора в Халкидоне: «Скажи мне, эти две природы, что ты проповедуешь во Христе, они общие или частные?» И если [ему] ответят, что они общие, то тотчас же он сделает вывод против Собора, говоря: «По-твоему выходит, что Христос является всеми божественными Ипостасями, что нелепо». Если же скажут, что они частные, то впадут в кощунство Нестория, т. к. будут исповедовать во Христе две ипостаси. Поэтому защитникам и поборникам святого Собора нужно доказать, что природа не может называться ни общей, ни частной [в том смысле,] как заявляют те. Однако она — это общая вещь (κοινὸν πράγμα), избегающая обоих безумств, к-рая не является ни всеми ипостасями, ни одной ипостасью, но та, что наблюдается и считается полностью (ὀλκῶς) в каждой из ипостасей этой [вещи]» (PG. 97. Col. 1488–1499; ср.: *Ioan. Damasc. De fide orth.* III 11). Далее Абу Курра доказывает этот тезис, полемизируя с теорией collectio.

Такое совпадение понимания И. Ф. соотношения частной сущности и общей у Абу Курры и Р. Кросса, причем последний не ссылается на первого, дает серьезные основания утверждать, что это правильное понимание учения И. Ф., а именно: общая сущность есть собрание частных сущностей, т. е. индивидов, имеющих одну и ту же природу, реально же общая сущность не существует, но является таковой только в сознании созерцающего вещи одной природы. Такое понимание Кросс называет номинализмом И. Ф. (см.: *Cross. 2000. P. 76–77*). В пользу понимания универсалий Аммонием и И. Ф. в смысле теории collectio, очевидно следует Кроссу, высказался В. М. Лурье: «Аммоний предоставил возможность понимать реальное бытие общей природы как реальное бытие совокупных частных природ» (*Лурье. 2005.*

*С. 56*; ср.: *Он же. 2006. С. 333*, где говорится, что у Аммония, «индивидуальные «человечности»... в совокупности образуют реальность «человечества» как вида, т. е. общей сущности»). В отношении И. Ф. Лурье утверждает, что у того «общая природа — это реальное бытие совокупности частных природ» (Там же. С. 336; ср.: *Давыденков. 2007. С. 128*). Согласно такой трактовке учения И. Ф. и Аммония получается, что в александрийской философской школе (согласно Кроссу, начиная с Порфирия, учение к-рого реконструируется по толкованию ученика Аммония — Боэция; см.: *Cross. 2002. P. 379*) смешивали род (человеческий или любой другой) как собрание индивидов одной природы и общую природу или сущность.

С. В. Месяц подвергла критике трактовку Лурье учения Аммония об универсалиях в смысле теории collectio, как и ряд др. положений его работы 2005 г., в к-рой реконструируется учение Аммония и И. Ф. об универсалиях (см.: *Месяц. 2006. С. 670–680*). Однако Месяц почти не касается учения И. Ф. и сосредоточивается гл. обр. на критике понимания Лурье учения Аммония.

Тем не менее, развивая соображения, высказанные С. В. Месяц, можно предложить следующее понимание соотношения «частной» и «общей» сущности у И. Ф. Частная природа не часть общей (поэтому и общая не может складываться из совокупности частных природ, как в учении о collectio). «Общий логос сущности» присутствует в каждом индивиде полностью и целиком, отличаясь от «общего логоса» в др. индивиде только актом своего существования (ὑπαρξιν). По словам И. Ф., «общий логос природы становится собственным для каждого индивида». Т. о., общее обретает множество частных существований. Это частное существование общего в конкретной вещи и называется «частной природой».

Что касается отношения частной природы и ипостаси у И. Ф., здесь можно согласиться с Р. Кроссом: «Частная природа исключает случайные признаки; именно это исключение отличает ее от ипостаси» (*Cross. 2000. P. 76*). Кросс пересказывает здесь своими словами пассаж из «Арбитра»: «Так что при этом понимании слова «природа» (в смысле частной природы.— Г. Б.) при-

рода и ипостась обозначают почти одно и то же кроме того, что слово «ипостась» подразумевает также входящие в каждую ипостась помимо общей природы особенности, по к-рым они отделяются друг от друга» (*Arbiter. 7*; цит. по: *Ioan. Damasc. De haer.* // *Ed. V. Kotter. P. 83. 92*). Итак, «общая природа, входящая в каждую ипостась» есть не что иное, как частная копия общего логоса, т. е. частная природа в собственном смысле слова. Добавление же к ней особенности создает ипостась. Можно сказать, что частная природа — это размноженные по числу индивидов копии общей природы, абсолютно идентичные между собой. Как говорит сам И. Ф., «присутствующее во мне живое существо, разумное, смертное не есть общее ни с кем другим» (*Ibid. P. 83. 55*), это уже моя собственная частная природа. Но и общая природа человека есть «живое существо, разумное, смертное» (*Ibid. P. 83. 32*). Получается, что в отношении определения чистого логоса, «рассматриваемого самого по себе» (*Ibid. P. 83. 61*), частные природы совпадают и друг с другом, и с общей природой. «Общий логос» и «одна природа божества» есть определение сущности Бога, включающее в себя такие общие для всех Лиц свойства, как вечность, нетварность, благодать и т. д. Как и любая др. общая природа, этот «общий логос» не существует сам по себе в виде какой-то отдельной вещи, но только в виде трех частных природ, лежащих в основании трех Лиц Троицы.

Во-вторых, общая природа не складывается из частных природ как целое из частей, но целиком присутствует в каждой, имея с каждой частной природой один и тот же «логос». Реально она существует только в виде множества индивидов (причем не только наличествующих, но и всех возможных). Поэтому если бы с ней что-то происходило, то это происходило бы со всеми индивидами сразу. Следов., если бы человек, как универсалия, соединился с Богом Словом, то это означало бы, что с Ним соединились все бывшие и грядущие люди.

Т. о., можно предложить иное толкование слов И. Ф. о том, что неверно считать, что воплотилась общая природа Божества. В рамках этого понимания И. Ф. полагал, что воплощение общей природы означало бы воплощение Отца и Духа, по-





скольку в общем для всех Ипостасей логосе божественной природы добавилось нечто новое, а именно, соединение с человеческой природой. Но поскольку этот логос — общий для всех Ипостасей, то отсюда следовало бы, что Отец и Дух также воплотились. Представляется, что такое понимание мысли И. Ф. точнее, чем понимание, исходящее из приписывания И. Ф. и Аммонии теории collectio. Однако в целом в вопросе о философских основаниях учения И. Ф. устоявшегося понимания нет (см. также: Сидоров. 1989; Hainthaler. 1990; Lang U. 2001; Лурье. 2006. С. 214–224, 334–342; Давыденков. 2007. С. 122–135).

Учение о разделении сущностей на частные и общие, наряду с отождествлением понятий «ипостась» и «природа», — главный объект полемики халкидонитов с И. Ф. (см., напр.: Ioan. Damasc. Contr. Jacob. 10). Даже близкий к И. Ф. в отношении терминологии Леонтий Иерусалимский эксплицитно отвергает, что Христос состоит из частной природы божества и человечества, и формулирует свое учение иначе: «Мы говорим, что Он из двух [природ], божественной и общей человеческой, к-рые обе существовали прежде единения во Христе, и в двух — общего божества, к-рое выше понятия общего и особенного, и особенного [относящегося] только к Нему человечества» (Leont. Hieros. Contr. Monophys. 58 // PG. 96. Col. 1801). Но для И. Ф. именно учение о частных сущностях божества и человечества во Христе явилось главным обоснованием его монофизитского учения. С одной стороны, он утверждает, что «значение [слов] «природа» и «ипостась»... одно и то же, за исключением того, что термин «ипостась» означает также те свойства, которые, помимо общей природы, принадлежат каждому индивиду и по которым они различаются» (Ioan. Philop. Arbitr. 7. 23 // Sanda. 1930. P. 22–23; цит. по: Lang U. 2001. P. 192). Из этого утверждения И. Ф. делает вывод, что если во Христе — две природы, как исповедуют халкидониты, то получается, что у Него две ипостаси, соответствующие этим частным природам. Следовательно, двух природ во Христе быть не может, и хотя выражение «из двух природ» является правильным при условии, что они «частные», однако выражение «две природы» неверно, — но две частные при-

роды, из к-рых единый Христос, образуют единую сложную богочеловеческую природу.

И. Ф. основывается как на наблюдениях над тварной природой, так и на рациональных рассуждениях: «Невозможно, чтобы две природы, сохраняющие свою численную двойственность, образовали одну ипостась. Это можно подтвердить, на основе индукции, множеством примеров — как, например, камень и дерево могут образовать одну ипостась, т. е. индивид, или бык и конь, или Бог и человек? — так и на основе рассуждений. Ибо если в ипостасях, или, что то же самое, в индивидах, каждая природа принимает существование, допуская, что есть две природы, должно быть по крайней мере две ипостаси, в к-рых они принимают существование. Ибо природа не может существовать сама по себе, не будучи созерцаема в индивиде, а мы только что показали, что индивид и ипостась — тождественны» (Idem. 7. 28 // Ibid. P. 26–27; цит. по: Lang U. 2001. P. 196). Т. о., в толковании учения о Св. Троице и о Боговоплощении И. Ф. упреждает то, что составляет мистическую тайну обоих догматов, а именно, таинство Троицы в Единиче и Единичи в Троице и таинство одной Ипостаси двух природ во Христе. При этом наиболее последовательно из всех монофизитов И. Ф. доказывает учение о единой сложной природе Христа, согласовывая положения этого учения с триадологией, вполн. получившей название «тритеизм».

**Тритеизм И. Ф. и полемика вокруг него.** Появление тритеизма как течения в монофизитском богословии датируется примерно 557 г. и связывается с учением сирийца-яковита, уроженца Апамен Иоанна Аскуцангиса. Известно, что он учился в К-поле у некоего Самуила или Петра, а после его смерти выступил с оригинальным учением о том, что в Пресв. Троице не одна сущность, а три. Это позволяло примирить учение об «одной природе Бога Слова воплощенной» с учением о Троице, чтобы исключить воплощение всех трех Лиц. Т. о. будто бы решалась проблема теопасхитства, поскольку, согласно тритеитам, воплощение Бога Сына не влекло воплощения Отца и Духа по той причине, что у Отца и Св. Духа иная, «частная», божественность.

У Иоанна Аскуцангиса появились ученики, однако тритеизм почти сра-

зу получил отпор в монофизитской среде. С трактатом против этого учения выступил *Феодосий Александрийский* (бывший в то время лидером монофизитов), находившийся в почетной ссылке, точнее, под царским присмотром в К-поле. Вплоть до смерти Феодосия в 566 г. о тритеизме больше ничего не было слышно, однако вскоре тритеитами себя признали 2 монофизитских епископа, получивших хиротонию от Иакова Барадея: Конон Тарсийский и Евгений, еп. Селевкии Исаврийской. В 567 и 568 гг. тритеизм был осужден на собраниях монахов в Сирии. Примерно в это же время тритеизм получил подкрепление в лице И. Ф., написавшего во 2-й пол. 567 г. в поддержку этого учения трактат «О Троице» и ряд др. трактатов, сохранившихся во фрагментах. С тех пор тритеизм связывается преимущественно с его именем. Большинство монофизитов это учение не было принято.

В 68–69 гг. VI в. произошел окончательный раскол среди монофизитов между тритеитами и теми, что остались верны традици триадологии. Конон Тарсийский и Евгений Селевкийский, официально извещенные о своем смещении, анафематствовались в свою очередь Иакова Барадея. При поддержке внука имп. Феодоры монаха Афанасия, ставшего сторонником тритеитов, Конон и Евгений получили право на обжалование своего смещения; по указу императора-халкидонита Юстина II при председательстве халкидонитского патриарха К-поля Иоанна Схластика состоялся диспут (569/70) между двумя партиями монофизитов, но этот диспут, длившийся 4 дня, ни к чему не привел. С этого момента Конон и Евгений начали создавать по всей империи особую тритеитскую иерархию в монофизитском лагере. Во время последовавших в 571 г. гонений на монофизитов Конон был сослан в Иерусалим, где находился ок. 3 лет, затем был освобожден и поселился в деревне в Киликии, к-рая и стала центром тритеизма. Ок. 574 г. раскол произошел уже в стане тритеитов, когда И. Ф. выступил с трактатом «О воскресении», отвергнутым Кононом и Евгением, хотя и поддержанным Афанасием.

Вопросы, поставленные тритеитами, вновь привлекли к себе внимание, когда монофизитский патриарх Александрии Дамиан, заняв кафедру в 578 г., в синодальном послании





уделил большое внимание полемике с тритеизмом И. Ф., сосредоточившись на критике его трактата «О Троице». При этом Дамиану приходилось иметь дело с живыми носителями этого учения. В 581 г. в полемике с тритеизмом вступил и новый монофизитский патриарх Антиохии Петр, к-рый в синодальном послании также полемизирует с И. Ф., на этот раз с соч. «Против Фемистия». В дальнейшем движение тритеистов постепенно сходит на нет; ряд видных деятелей примыкают к господствующему традиц. монофизитскому учению. Тем не менее в самом лагере противников тритеистов, в первую очередь между Дамианом Александрийским и Петром Антиохийским, происходит раскол (588–616) на почве того, как следует правильно опровергать тритеизм и как вообще понимать учение о Св. Троице в контексте вызова тритеизма (см.: *Ebied, Van Roey, Wickham*. 1981; *Van Roey*. 1982).

Приверженность тритеизму со стороны И. Ф. сыграла, т. о., важную роль во внутренней полемике среди монофизитов в VI в., однако косвенно это учение повлияло на раскрытие правосл. триадологии халкидонитов в VI–VII вв. В частности, известен труд свт. *Евлогия*, патриарха Александрийского (580–607/8), о к-ром сообщает свт. Фотий (*Phot. Bibl. Cod.* 230), где свт. Евлогий критикует ряд базовых догматических положений, возникших в триадологических учениях монофизитов в полемике с тритеизмом, а также сам тритеизм, причины возникновения к-рого он усматривает в приложении к Богу методов рассуждения, выработанных применительно к тварному миру. Помимо свт. Евлогия среди халкидонитов с критикой тритеизма выступал свт. *Анастасий I*, патриарх Антиохии (559–570 и 593–598). Свт. Анастасий участвовал в качестве посредника в диспуте между конфликтующими сторонами в монофизитском лагере (см.: *Van Roey*. 1978. P. 350–351). В своем диалоге, направленном против тритеистов, свт. Анастасий утверждает, что главной причиной, породившей это учение, является использование И. Ф. применительно к Св. Троице учения об общей и частной сущности. Главным аргументом свт. Анастасия против И. Ф., как замечает У. Ланг (*Lang U. Notes on John Philoponus*. 2001. P. 26), был тот, что если общая сущность

существует только в частных сущностях, каковыми тот называл Отца, Сына и Святого Духа, и может созерцаться лишь в разуме, через отвлечение от частного, то Божественного единства (т. е. Бога как Единицы) в реальности просто нет (*Uthemann*. 1981. P. 102–103). Ланг отмечает, что, «хотя Анастасий и не говорит в этом диалоге эксплицитно об отношении христианского богословия с языческой философией, ясно, что это различие между частной и общей сущностью соответствует различию между первой и второй сущностью в «Категориях» Аристотеля».

Среди других критиков тритеизма из халкидонитов исследователи упоминают *Емтихия*, патриарха К-польского (552–565 и 577–582) (*Eutychius. De differentia naturae et hypostaseos*. 1–12 / Ed. P. Ananian // *L'opuscolo di Eutichio, patriarca di Constantinopoli sulla «Distinzione della natura e persona»*: Armeniaca: Mélanges d'études arméniennes, publiées a l'occasion du 250e anniversaire de l'entrée des Pères Mekhitaristes dans Vile de Saint-Lazare (1717–1967). Venise, 1967. P. 364–378; см. также: *Лурье*. 2006. С. 261–267), и автора кон. VI в. Памфилия (*Pamphilus. Diversorum capitum seu difficultatum solution*. XI 42–112 / Ed. J. H. Declerck // *Diversorum post-chalcedonensium auctorum collectanea*. Turnhout; Leuven, 1989. (CCSG; 19)). Жесткая критика тритеизма И. Ф. и того факта, что он привнес в триадологию учение о трех частных сущностях, встречается также в трактате 2-й пол. VI в. «De sectis» (PG. 86. Col. 1233). Наконец, в ересеологическом трактате VII в., написанном неким мон. Георгием, тритеизм характеризуется как ересь, порожденная применением «аристотелевских приемов рассуждения» (букв. технологий) к учению о Св. Троице (изд.: *Richard*. 1970. P. 244–248).

Что касается мнений совр. патрологов и богословов о тритеизме И. Ф., то в последнее время этот аспект его учения снова стал предметом полемики. Известный реформатский теолог Т. Ф. Торранс, много сделавший для популяризации И. Ф. как ученого и философа, и его последователи предпринимают попытки богословской реабилитация И. Ф. и снятия с него обвинений в монофизитстве и тритеизме (см., напр.: *Torrance*. 2002. P. 97; *Idem*. 1999; *McKenna*. 1997). Торранс, в частности, утверждает, что вопреки обвинению в следовании Ари-

стотелю как в своих философских и научных сочинениях, так и в богословских И. Ф. не подчиняет свою мысль аристотелевской, а преодолевает Аристотеля, к-рого, напротив, не преодолели не понявшие гений И. Ф. халкидониты и мн. монофизиты. В этом контексте Торранс пытается переосмыслить традиц. оценку богословия И. Ф. В то же время подавляющее большинство патрологов и ученых придерживаются традиц. взгляда на учение И. Ф. как на отклоняющееся от православия (см., напр.: *Ebied, Van Roey, Wickham*. 1981; *Lang U.* 2001; *Hainthaler*. 1990; *Wickham*. 2008; *Сидоров*. 1989; *Лурье*. 2006. С. 221–223). Впрочем, и среди патрологов, придерживающихся традиционной интерпретации учения И. Ф., существуют разные мнения, о чем свидетельствует, напр., статья Уикема (*Wickham*. 2008), в которой ученый показывает себя скорее критиком антифилопоновского учения Дамиана, чем самого И. Ф.

В целом, хотя по вопросу о тритеизме И. Ф. до сих пор мнения различны, приходится признать, что фрагменты его сочинений, посвященные триадологии и дошедшие до нас не в подлиннике, содержат высказывания, к-рые выглядят совсем неправославно и позволяют понять ту резкую критику, которую «тритеизм» И. Ф. встречал у современников. Достаточно привести одну из самых откровенных экспликаций И. Ф. своего учения: «Отец, Сын и Святой Дух не обладают единосущием в (ипостасных. — Г. Б.) особенностях, благодаря которым Один — Отец, Другой — Сын, а Третий — Святой Дух, ибо как таковые они принадлежат к разным видам и отделены один от другого. Более того, они не обладают единосущием в их полноте, поскольку есть Бог Отец, Бог Сын и Бог Святой Дух. Действительно, если прибавить особенность каждой ипостаси к «Богу», то это делает их совершенно отличными в их виде от других, подобно тому, как когда прибавляют «разумный» или «неразумный» к [слову] «животное», использованному как общее название всех животных различных видов, это делает их различными видами — «разумными животными» или «неразумными животными». Также, когда прибавляют к Божеству «Отец», «Сын» или «Святой Дух», делают Бога Отца отличным от Бога Сына и Святого Духа. Так что каж-







дый из них отличается от другого» (цит. по: *Van Roey, 1980. P. 159; ср.: Ebied, Van Roey, Wickham. 1981. P. 31*).

Для тритеизма И. Ф. характерно, т. о., придание ипостасным особенностям видообразующей силы. Три «Божественности», которые он мыслит составляющими Троицу, имели «один логос сущности» (созерцаемый в них и сказываемый о них), но при этом они не были реально единичны, представляя собой три частные Божественности. У прп. Максима в «Главах о любви» (*Maximus Conf. De carit. 2. 29*) содержится обвинение тритеизма (без упоминания И. Ф.) в «отделении» Ипостасей друг от друга. Это «отделение» имело место у И. Ф. в первую очередь вслед. того, что ипостасная особенность Сына, вместо того чтобы характеризовать реальность Его происхождения от Отца при сохранении единства сущности и бытия, оказывалась средством отделения Сына от Отца, т. е. разделения Ипостасей, а это приводило к тому, что они в самом деле переставали быть единичными. Дальнейшая разработка прп. Максимом триадологии (в которой учение о Боге сформулировано следующим образом: «Он — Единича по логосу сущности и Троица по способу существования» — *Maximus Conf. Exr. orat. dom. 462 // Van Deum. 1991. P. 54*) в определенной степени является ответом на тритеизм И. Ф., хотя многие элементы учения прп. Максима, как и критика «троебожия», встречаются уже у каппадокийцев (см.: *Лурье. 2006. С. 92–94*).

Согласно прп. Максиму, различие Ипостасей Пресв. Троицы реально, но оно не «разделительно-видовое», а «экзистенциальное», т. е. характеризует различие в способах существования единой сущности, тождественной в каждой Ипостаси. Возражая тритеистам, прп. Максим говорит, что они упраздняют таинство Троицы, представляя ее по аналогии с человеческими ипостасями (*Maximus Conf. De carit. 2. 29*). Именно это утверждает И. Ф.: «Подобно тому, как мы [люди] — одна сущность исключительно в мысли благодаря общему логосу сущности, в то время как в реальности и по истине мы сознаем себя многими людьми, так есть Единный Бог только в нашей мысли благодаря общей природе, но в реальности и истине их три, поскольку Божество распределяется в соответствии с ипостасями» (цит.

по: *Ebied, Van Roey, Wickham. 1981. P. 31–32*). Дистанцирование от триадологии И. Ф. стало, очевидно, одним из важных моментов для прп. Максима в его собственной триадологии. Так, в «Мистагогии» он пишет, что Бог — Троица «не по разделению, отчуждению или какому-либо членению, ибо Единича не расчленяется Ипостасями, не содержится и не созерцается в них относительным образом» (*Maximus Conf. Mystagogia. 23*). Другой пример скрытой полемики с И. Ф. можно найти в «Толковании на молитву Господню»: «И не как нечто общее и родовое, созерцаемое одной лишь мыслью, отличается Единича от Троицы, ибо Сущность является подлинно Самосущной».

Триадология И. Ф. является, т. о., важным контекстом для рассмотренной триадологии свт. Евлогия Александрийского и прп. Максима (см.: *Лурье. 2006. С. 230–234; Беневич. Св. Евлогий. 2009*). Полемика с тритеизмом со стороны православных появляется вновь в VII в. во время полемики вокруг *моноэнергизма*. Имеется упоминание ереси тритеизма и лично И. Ф. как еретика у свт. Софония Иерусалимского в соборном послании патриарху Сергию 634 г.: «Да будет под анафемой... Иоанн грамматик, по прозвищу трудолюбивый [Филопон], или лучше, попусту трудящийся, Конон и Евгений — три трепроклятые распространители троебожия» (PG. 87c. Col. 3192). Эти слова, произнесенные на VI Вселенском Соборе, стали первым соборным (если говорить о халкидонитах) осуждением тритеизма. К этому можно прибавить и тот факт, что самый обширный отрывок из сочинений И. Ф. (7-я гл. «Арбитра», вполн. попавшая в «Источник знания» прп. Иоанна Дамаскина) был включен в антимонифелитский и антимонифизитский флорилегий «*Doctrina Patrum*» («Учение отцов о воплощении Бога Слова»), авторство к-рого, по одной из версий, принадлежит прп. *Анастасию Синаиту*, а по другой — апокрисиарию Анастасию, ученику прп. Максима. В заглавии этого отрывка И. Ф. именуется тритеистом.

Упоминание тритеизма в контексте полемики с моноэнергизмом и монофелитством вполне оправданно. Дело не только в том, что И. Ф. был моноэнергистом в христологии, как все монофизиты, но и в том, что

моноэнергизм, распространившийся в среде халкидонитов, против которого и выступали свт. Софоний и свт. Максим, приводил к тому, что каждая Ипостась Св. Троицы имеет свою ипостасную энергию (коль скоро энергия приписывалась ипостаси, а не сущности) или волю (см., напр., у прп. Максима в «Диспуте с Пирром»: PG. 91. Col. 292, 337). Следов., халкидониты-моноэнергисты оказывались тритеистами, поэтому осуждение тритеизма в это время вписывалось в контекст полемики против моноэнергизма среди православных, т. е. того самого учения, к-рое подразумевало бы не высказанное никем из халкидонитов-монофелитов прямо учение об исключительно «моральном единстве» Лиц в Троице.

**Учение о воскресении мертвых.** Оригинальное учение И. Ф. о воскресении произвело разделение в стане тритеистов. Из них одна группа стала называться филопоновцами (или афанасианами — по имени тритеиста Афанасия, внука имп. Феодоры, соратника И. Ф.), а другая пошла за тритеистом еп. Кононом (т. н. конониты). Об особенностях учения И. Ф. можно судить по ряду фрагментов, оставшихся от сочинений его противников кононитов, опубликованных Ван Руем (*Van Roey. 1984*).

Согласно пониманию сути спора современником И. Ф. пресв. Тимофеем Константинопольским (см.: *Ibid. P. 123*), И. Ф. в отличие от кононитов считал, что в воскресении изменится не только форма (эйдос) тела, но и сама материя, из к-рой тело будет состоять, станет иной (см.: *Schrenk. 1990. P. 156–157*). Речь шла не просто об изменении свойств природы, но фактически о творении новой природы, во-первых, в отношении тела, к-рое станет нетленным, а во-вторых, в отношении природы человека в целом, поскольку в ее прежнее определение (логос) входила смертность, а для новой природы характерна бессмертность в смысле невозможности отделения души от тела. Такое понимание сути полемики мы находим у Т. Хайнthalер (*Hainthaler. 1990*), которая развивает соображения Ван Руя, а также у И. Шренка (*Schrenk. 1990*), Р. Сорабджи (*Sorabji. 1987. P. 22–23*) и Г. Чедвика (*Chadwick. 1987. P. 53*). Чедвик ссылается, в частности, на «Церковную историю» Никифора Каллиста, где учение И. Ф. о воскресении формулируется следующим образом: «Все



в этом чувственном мире было приведено в бытие из ничего, по сути своей тленно и разрушится в отношении материи и формы, поэтому Творец заменит эти материальные тела другими, лучшими колесницами души, нетленными и вечными» (PG. 147. Col. 424).

Тем не менее Лурье, основываясь на тех же фрагментах, предложил иную трактовку сути спора (Лурье. 2006. С. 243–248). По мнению ученого, настаивая в одном из фрагментов на определении человека как «разумного, смертного», И. Ф. говорил, что для того, чтобы людям по определению оставаться людьми, они и в воскресении должны остаться смертными (хотя бы теоретически). На Христа же И. Ф. этой мыслью не распространял, но утверждал, что «воскресшие люди, в отличие от воскресшего Христа, должны оставаться тленными, иначе они окажутся другой сущности» (Там же. С. 246). Однако Лурье не подверг анализу аргументы уже сложившегося научного консенсуса в понимании содержания спора и не согласовал свою концепцию с антропологией И. Ф. в целом.

Говоря об антропологии И. Ф. периода написания «Арбитра», У. Ланг замечает: «Важно отметить, что антропология «Арбитра»... не согласуется ни с аристотелевским понятием души как формы тела, ни с неоплатоническим учением, что душа есть человек как таковой и может быть отделена от тела без потери идентичности. Иоанн Филопон настаивает, что тленное тело существенно принадлежит состоянию человека в этом мире. Это также видно из фрагментов поздних сочинений, где он утверждает, что в воскресении старые тела будут разрушены, а новые нетленные и бессмертные тела будут созданы» (Lang U. 2001. P. 155). Кроме того, Ланг помимо фрагментов, изданных Ван Руем, ссылается на одно место из «Арбитра» (к-рое обладает большей надежностью, чем фрагменты), где И. Ф. недвусмысленно говорит о воскресении: «Ибо хотя и говорится, что наше тело распадается на составляющие элементы, те, кто не лишен прониновения в вопросы природы, знают, что они [тела] не разлагаются на численно [те же элементы, как] те, из каких они были, но скорее будет новое творение элементов после разрушения тела, к-рые не те же по числу, но те

же по роду» (Ioan. Philop. Arbitr. 10. 37 // Sanda. 1930. P. 34).

По мнению Хайнталер, суть спора состояла в том, что И. Ф. настаивал на радикальной перемене в воскресении природы человека, а не только человеческой природы Христа, начиная с нового творения его тела. Так она трактует и один из дошедших до нас фрагментов, где конониты приводили цитату из И. Ф., в к-рой он нападал на свт. Кирилла Александрийского, обвиняя его в том, что тот писал: «Мы будем теми же, что и были, т. е. людьми, только несравненно лучше, поскольку будем бессмертны и нетленны» (источник цитаты неизвестен). И. Ф., как полагает Хайнталер (Hainthaler. 1990. S. 148–149), спорит именно с этой фразой, считая, что свт. Кирилл противоречит сам себе: сказать, что мы будем бессмертными и нетленными — не значит теми же, что и сейчас, поскольку сейчас мы тленны и смертны: «Говоря «бессмертны и нетленны», ты показываешь, что воскресшие будут иной природы» (Fr. 32, цит по: Van Roey. 1984. P. 136). Это рискованное выражение вызвало, вероятно, протест кононитов, увидевших серьезное заблуждение в нападках на свт. Кирилла и в утверждении «другой природы» по сравнению с нынешней. Как замечает Хайнталер, «философ (т. е. И. Ф.— Г. Б.) не мог согласиться, что смертное, которое входит в определение природы, и бессмертное могут быть сказаны об одной и той же природе. Это противоречит нормальной концептуальной системе, к-рой учили в Академии, в частности, в школе Аммония. Поэтому он не мог представить трансформации старого тела в новое без разрушения старого, почему и терялось тождество земного тела с телом воскресения» (Hainthaler. 1990. S. 148–149).

Не исключено, что теория воскресения И. Ф. была связана со спецификой его антропологического учения, в к-рой душа человека в его нынешнем состоянии соединяется со сформировавшимся эмбрионом. Душа т. о. оказывалась как бы «приспособленной» к тленному телу, в воскресении же, если И. Ф. его мыслил как творение нового тела, к-рое уже не может разделиться с душой, очевидно, последовательность была иной: тело нек-рым образом создавалось в соответствии с бессмертной душой и, возможно, на основе

ее; не случайно конониты обвиняли И. Ф. в оригенизме. Впрочем, обрывочность дошедших до нас сведений о сочинениях И. Ф. этого периода позволяет лишь строить догадки о ходе его мысли.

В своем учении о воскресении, судя по свидетельствам современников, И. Ф. продолжал отстаивать ту же концепцию конечности этого творения и грядущего творения «всего нового», как и в ранних космологических сочинениях. Так описывал учение И. Ф. о воскресении Тимофей Константинопольский: «Все эти видимые и чувственные тела были приведены Богом в бытие из ничего. Они сотворены тленными и разрушаются и по материи, и по форме [эйдосу], и вместо этих Бог творит новые, лучшие тела, нетленные и вечные. [Он учил] завершению этого видимого мира [космоса] и... творению нового космоса. Воскресение мертвых определяется как нерушимое единство разумной души с нетленным телом» (PG. 86. Col. 61).

Г. И. Беневич

Соч.: Vitelli H., ed. Ioannis Philoponi in Aristotelis Physicorum libros octo commentaria. В., 1887–1888. 2 vol. (CAG; 16–17) (Comm. in Phys.); Rabe H., ed. Ioannes Philoponus. De aeternitate mundi contra Proclum. Lpz., 1899. Hildesheim, 1963\* (De aetern. mundi.); Reichardt W., ed. Ioannes Philoponus. De opificio mundi libri VII. Lpz., 1897 (De opif. mundi); Sanda A., ed. Iohannis Philoponi opuscula monophysitica. Beirut, 1930; Scholten C., ed. Johannes Philoponos. De opificio mundi = Über die Erschaffung der Welt. Freiburg, 1997. 3 vol. (Fontes Christiani; 23/1–3).

Лит.: Kroll W. Ioannes Philoponus // Pauly, Wissowa. 1916. R. 1. Bd. 9. Sp. 1764–1795; Bardy G. Jean Philopon // DTC. 1924. Vol. 8. Col. 831–839; Grabmann M. Mittelalterliche lateinische Übersetzungen von Schriften der Aristoteles-Kommentatoren Johannes Philoponos, Alexander von Aphrodisias und Themistios // SBA. Philos.-hist. Abt. 1929. H. 7. S. 1–68; Verbeke G. Guillaume de Moerbeke, traducteur de Jean Philopon // RPhL. 1951. T. 49. P. 222–235; idem, ed. Jean Philopon. Commentaire sur le «De anima» d'Aristote: Traduction de Guillaume de Moerbeke. P., 1966; idem. Some Later Neoplatonic Views on Divine Creation and the Eternity of the World // Neoplatonism and Christian Thought / Ed. D. J. O'Meara. Norfolk, 1982. P. 45–54; idem. Levels of Human Thinking in Philoponus // After Chalcedon: Studies in Theology and Church History / Ed. C. Laga, J. A. Munitiz, L. van Rompay. Leuven, 1985. P. 451–470; idem. La réception de la Physique d'Aristote. Philopon et Thomas d'Aquin // Aristotelica et Lulliana: magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata / Ed. F. Domínguez Reboiras et al. Steenbrugis, 1995. S. 55–75. (Instrumenta Patristica et Mediaevalia; 26); Évard É. Les convictions religieuses de Jean Philopon et la date de son Commentaire aux «Météorologiques» // BullAcBelge. 1953. Vol. 39. P. 299–357; Saffrey H.-D. Le chrétien Jean Philopon et





la survivance de l'école d'Alexandrie au VI siècle // RÉG. 1954. Vol. 67. P. 396–410; *Martin H.* La controverse trithéite dans l'Empire Byzantin au VI siècle // StPatr. 1962. Vol. 5. P. 519–525; *Wolska W.* La Topographie Chrétienne de Cosmas Indicopleustes. P., 1962. (Biblioth. Byzant. Études; 3); *Kraemer J. L.* A Lost Passage from Philoponus' «Contra Aristotelem» in Arabic Translation // JAOS. 1965. Vol. 85. N 3. P. 318–327; *Mahdi M.* Alfarabi against Philoponus // JNES. 1967. Vol. 26. N 4. P. 233–260; *idem.* The Arabic Text of Alfarabi's Against John the Grammarian // Medieval and Middle Eastern Studies in Honor of Aziz Suryal Atiya / Ed. S. A. Hanna. Leiden, 1972. P. 268–284; *Richard M.* Le traité de Georges hiéromoine sur les hérésies // RÉB. 1970. Vol. 28. P. 238–269; *idem.* Pamphile de Jérusalem // Le Muséon. 1997. Vol. 90. P. 277–280; *Wolff M.* Fallgesetz und Massebegriff: Zwei wissenschaftshistorische Untersuchungen zur Kosmologie des Johannes Philoponus. B., 1971; *idem.* Geschichte der Impepustheorie: Untersuchungen zum Ursprung der klassischen Mechanik. F./M., 1978; *Van Roey A.* Une controverse christologique sous le patriarcat de Pierre de Callinique // Symposium Syriacum, 1976. R., 1978. P. 349–357. (OCA; 205); *idem.* Fragments antiariens de Jean Philopon // OLP. 1979. Vol. 10. P. 237–250; *idem.* Les fragments trithéites de Jean Philopon (135–163) // Ibid. 1980. Vol. 11. P. 135–163; *idem.* La controverse trithéite depuis la condamnation de Conon et Eugène jusqu'à la conversion de l'évêque Elie // Von Kanaan bis Kerala: FS für J. P. M. van der Ploeg / Hrsg. W. C. Delsman et al. Kevelaer, 1982. S. 487–497; *idem.* Un traité cononite contre la doctrine de Jean Philopon sur la Résurrection // ΑΝΤΙΔΙΩΚΩΝ: Hommage à Maurits Geerard pour célébrer l'achèvement de la Clavis Patrum Graecorum I. Wetteren, 1984. P. 123–139; *Ebied R. Y., Van Roey A., Wickham L. R.* Peter of Callinicum: Anti-Tritheist Dossier. Leuven, 1981. (OLA; 10); *Uthemann K.-H.* Des Patriarchen Anastasius I. von Antiochien Jerusalem Streitgespräch mit einem Tritheiten (CPG 6958) // Traditio. 1981. Vol. 37. P. 73–108; *Benakis L.* The Problem of General Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought // Neoplatonism and Christian Thought / Ed. D. J. O'Meara. Albany, 1982. P. 75–86; *Blumenthal H.* John Philoponus and Stephanus of Alexandria: Two Neoplatonic Christian Commentators on Aristotle? // Ibid. P. 54–63; *Sorabji R.* Time, Creation and the Continuum. L., 1983. P. 193–231; *idem.* John Philoponus // Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science / Ed. R. Sorabji. Ithaca; N. Y., 1987. P. 1–40; *idem.* Johannes Philoponus // TRE. 1988. Bd. 17. S. 144–150; *idem.* Matter, Space and Motion. L., 1988. P. 227–248; *Chadwick H.* Philoponus the Christian Theologian // Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science. Ithaca; N. Y., 1987. P. 41–56; *Wildberg C.* John Philoponus' Criticism of Aristotle's Theory of Aether. B.; N. Y., 1988; *idem.* Impetus Theory and the Hermeneutics of Science in Simplicius and Philoponus // Hyperboreus. Petropoli, 1999. Vol. 5. Fasc. 1. P. 107–124; *Сидоров А. И.* Логика и диалектика Иоанна Филопона: о характере переходной эпохи в развитии философской мысли от античности к средневековью // Историко-философский ежегодник'89. М., 1989. С. 179–194; *Bataillon L. J.* Quelques utilisateurs des textes rares de Moerbeke (Philopon, Tria opuscula) et particulièrement Jacques de Viterbe // Guillaume de Moerbeke: Recueil d'études à l'occasion du 700<sup>e</sup> anniversaire de sa mort / Ed. J. Brams, W. Vanhamel. Leuven,

1989. P. 107–111; *Hainthaler T.* Johannes Philoponus, Philosoph und Theologe in Alexandria // *Grillmeier A.* Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Freiburg i. Br.; Basel; W., 1990. Bd. 2/4: Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien (nach 451). S. 109–149; *Lloyd A. C.* The Anatomy of Neoplatonism. Oxf., 1990; *Schrenk L. P.* John Philoponus on the Immortal Soul // Proc. of the American Catholic Philos. Assoc. Wash., 1990. Vol. 64. P. 151–160; *Verrycken K.* The Development of Philoponus' Thought and Its Chronology // Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence / Ed. R. Sorabji. L., 1990. P. 233–274; *idem.* De vroegere Philoponus: Een studie van het Alexandrijnse Neoplatonisme. Brussel, 1994. P. 260–272. (Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen. Klasse de Letteren; 153); *idem.* Johannes Philoponus // RAC. 1996. Bd. 18. Sp. 534–553; *idem.* Philoponus' Interpretation of Plato's Cosmogony // Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale. 1997. T. 8. P. 269–318; *Charlton W.* Introduction // Philoponus. On Aristotle on the Intellect (de Anima 3. 4–8) // Transl. by W. Charlton. L., 1991; *Lautner P.* Philoponus, in De Anima III: Quest for an Author // CQ. 1992. Vol. 42. P. 510–522; *Шуцалин Ю. А.* Александрийская школа // История философии: Запад—Россия—Восток. М., 1995. Кн. 1: Философия древности и средневековья. С. 188–192; *Scholten C.* Antike Naturphilosophie und christliche Kosmologie in der Schrift «De officio mundi» des Johannes Philoponus. B.; N. Y., 1996. (PTS; 45); *Haas F. A. J., de.* John Philoponus' New Definition of Prime Matter: Aspects of its Background in Neoplatonism and the Ancient Commentary Tradition. Leiden; N. Y.; Köln, 1997. (Philosophia Antiqua; 49); *Lang U. M.* Nicetas Choniates, a Neglected Witness to the Greek Text of John Philoponus' «Arbiter» // JThSt. 1997. Vol. 48. N 2. P. 540–548; *idem.* John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the Sixth Century: A Study and Transl. of the Arbiter. Leuven, 2001. (SSL. EtDoc; 47); *idem.* Notes on John Philoponus and the Tritheist Controversy in the 6<sup>th</sup> Century // Oriens Chr. 2001. Vol. 85. P. 23–40; *McKenna J. E.* The Setting in Life for the Arbiter of John Philoponus, 6<sup>th</sup> Century Alexandrian Scientist. Eugene (Oregon), 1997; *Rorem P., Lamoreaux J. C.* John of Scythopolis and the Dionysian Corpus: Annotating the Areopagite. Oxf., 1998; *Fladerer L.* Johannes Philoponus. De officio mundi: Spätantikes Sprachdenken und christliche Exegese. Stuttg.; Lpz., 1999. (Beitr. z. Altertumskunde; 135); *Pearson C. W.* Scripture as Cosmology: Natural Philosophical Debate in John Philoponus' Alexandria. Diss. Camb. (Mass.), 1999; *Torrance T. F.* John Philoponus of Alexandria — Theologian & Physicist // KANON: Yearbook of the Society for the Law of the Eastern Churches. W., 1999. Vol. 15: Canon Law and Ecumenism. P. 315–330; *idem.* Theological and Natural Science. Eugene (Oregon), 2002; *Cross R.* Perichoresis, Deification and Christological Predication in John of Damascus // Mediaeval Studies. Toronto, 2000. Vol. 62. P. 69–124; *idem.* Gregory of Nyssa on Universals // VChr. 2002. Vol. 56. P. 372–410; *Zachhuber J.* Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance. Leiden; Boston; Cologne, 2000. (Suppl. to VChr; 46); *Lang H. S.* Introduction // *Proclus.* On the Eternity of the World (de Aeternitate Mundi) / Greek text with Introd., Transl., Comment. by H. S. Lang and A. D. Macro. Berkeley, 2001; *Τριαντάρη-Μαρά Σ.* Η γνώση καὶ ἡ πίστις στὸν

Ἰωάννη Φιλόπονο. Θεσσαλονίκη, 2001; *Con-gourdeau M.-H.* L'embryon et son âme dans les sources grecques (VI<sup>e</sup> s. av. J.-C.— V<sup>e</sup> s. apr. J.-C.). P., 2007; *Share M.* Introduction // *Philoponus.* Against Proclus' «On the Eternity of the World 1–5» // Transl. M. Share. L., 2004. P. 1–13; *Лурье В. М.* Богословский синтез VII в.: св. Максим Исповедник и его эпоха // Византизм: общество и церковь. Армавир, 2005. С. 5–133; *он же.* История византийской философии: Формативный период. СПб., 2006; *Месяц С. В.* К вопросу о «частных сущностях» у Аммония Александрийского // БВ. 2006. Вып. 5/6. С. 670–680; *Quasten J.* Patrology. Vol. [5]: The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus († 750). Camb., 2006. P. 356–384; *Давыденков О., свящ.* Христологическая система Севера Антиохийского. М., 2007; *Ebbesen S.* Fragments of «Alexander's» Commentaries on «Analytica Posteriora» and «Sophistici Elenchi» // *Idem.* Greek-Latin Philosophical Interaction. Aldershot, 2008. P. 187–202; *idem.* Philoponus, «Alexander» and the Origins of Medieval Logic // *Ibid.* P. 157–170; *Wickham L.* Schism and Reconciliation in a Sixth-Century Trinitarian Dispute: Damian of Alexandria and Peter of Callinicum on «Properties, Roles and Relations» // Intern. Journal for the Study of the Christian Church. Edinb., 2008. Vol. 8. N 1. P. 3–15; *Беневич Г. И.* Иоанн Филопон // Апология восточно-христианской богословской мысли: Ортодоксия и гетеродоксия: В 2 т. / Ред.-сост.: Г. И. Беневич. М.; СПб., 2009. Т. 2. С. 33–54; *он же.* Св. Евлогий Александрийский, прп. Максим Исповедник, свт. Софроний Иерусалимский. Полемика с тритеизмом // Там же. С. 71–88.

**ИОАНН ФУРН** [греч. Ἰωάννης Φουρνῆς] (нач. XII в.), визант. богослов, прот (управляющий мон-рями) на св. горе *Ганос* во Фракии, к северу от античного и средневек. городка *Ганос* (совр. Газикёй, Турция) на побережье Мраморного м. Участник богословских споров о *Filioque* с архиеп. Миланским Петром Гроссоланом (К-поль, 1-я пол. 1113). Годы жизни И. Ф. и подробности биографии неизвестны. Он или его род предположительно происходил из дер. Фурны на о-ве Крит.

Свои доводы в споре с Гроссоланом И. Ф. изложил в небольшом соч. «Опровержительная апология». В начале сочинения упоминается письменная защита Гроссоланом учения о *Filioque*, прочтенная перед имп. *Алексеем I Комнином*, синодом и синклитом. Скорее всего речь идет о сохранившейся в 2 неравных отрывках на греческом и латинском языках «Речи о Св. Духе» архиепископа Миланского. Однако в апологии оспариваются не все доводы, содержащиеся в сохранившемся тексте речи, а лишь 5 из них. Четыре из них, написанные по-гречески, находятся 1-й части сочинения Гроссолана, а один — во 2-й, ближе к началу.



Доводы архиепископа Миланского не цитируются дословно. Гроссолан упоминал только об одном, данном по приказу императора «сводном» ответе со стороны греч. богословов, каковым были 3 «Опровержительных слова» *Евстратия*, митр. Никейского. Ввиду этих обстоятельств можно предположить, что И. Ф. принял за составление ответа Гроссолану после публичного прочтения речи, не обладая ее записанным текстом; когда же император поручил составление общего ответа Евстратию, И. Ф. прекратил работу, но счел возможным опубликовать написанный им к тому времени текст. Предположение Дж. Хасси о том, что именно «Опровержительная апология» И. Ф. была общим ответом греч. богословов архиепископу Миланскому, ошибочно.

В утверждении Гроссолана о необходимости Отцу и Сыну иметь «одну славу» И. Ф. усматривает умаление Св. Духа, Который не происходит от Себя Самого и не изводит к.-л. ипостась. Полемика отвергает и ссылку своего оппонента на евангельские слова об общем «имущество» 2 первых Лиц Св. Троицы («Все, что имеет Отец, есть Мое; потому Я сказал, что от Моего возьмет и возвестит вам» — Ин 16. 15), находя невозможным отнесение этого высказывания к «характерным особенностям» Отца и Сына. Приведенные Гроссоланом примеры новозаветных высказываний, в к-рых при упоминании одного Отца подразумевается также Сын, И. Ф. объясняет тем, что в этих местах речь идет об общих свойствах 3 ипостасей. В латинском учении он усматривает противоречащее представление о единоначалии в Св. Троице признание 2 причин Св. Духа, а также др. внутренние несообразности. Принадлежащий свт. *Фотию*, патриарху К-польскому, список доводов против *Filioque* И. Ф. дополняет рассуждением, согласно к-рому равенство ипостасей в понимании «латинян» требует и признания 2 причин у Сына. Попытку оппонента подтвердить свое мнение новозаветным выражением «Дух Сына» автор апологии находит ошибочной, поскольку связь по принадлежности не означает происхождения. И. Ф. утверждает также, что у всех 3 Божественных Лиц — одна общая слава и сила и что каждое из Них обладает лишь одной собственностью.

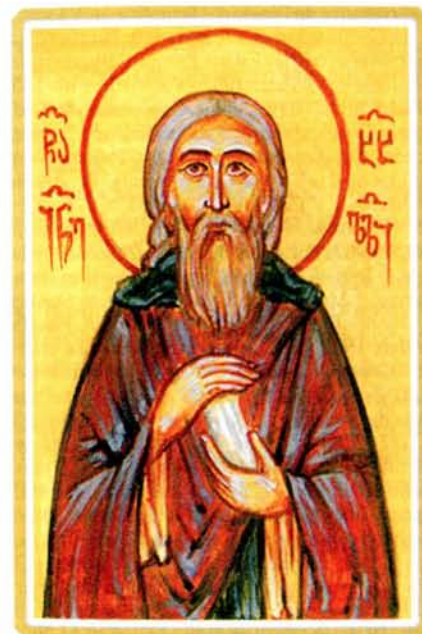
Помимо проч. И. Ф. приводит отсутствующие в сохранившемся тексте речи Гроссолана слова своего противника, согласно которым Христос преднамеренно назвал Себя «отцом верующих» и не уточнил, от чьего именно Отца исходит Дух Истины («Когда же придет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне» — Ин 15. 26), дабы и Себя Самого включить в понятие «отцовства». Подобное соображение греч. полемика оспаривает указанием на различие в употреблении этого слова по отношению к Св. Троице и к творению. С его т. зр., и Сын, и Св. Дух, будучи «действенными руками» первой ипостаси, Сами являются «отцами» всех верующих.

Соч.: *Ιωάννης Φουρνής. Ἀντιρρητική ἀπολογία πρὸς τὰ λεχθέντα παρὰ τοῦ Μεδιολάνων ἀρχιεπισκόπου Πέτρου περὶ τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐκπορεύσεως // Ἐκκλησιαστικὴ Βιβλιοθήκη / Ἀ. Δημητράκοπουλος. Λεϊψία, 1866. Σ. 36–47.*  
Лит.: *Hussey J. The Orthodox Church in the Byzantine Empire. Oxf., 1986. P. 179; Бармин А. В. Полемика и схизма: История греко-лат. споров IX–XII веков. М., 2006. С. 348–350.*

А. В. Бармин

**ИОАНН ХАХУЛÉЛИ** [Хахульский; Окропири; груз. იოანე ხაჩულელი] (X–XI вв.), прп. (пам. груз. 10 марта) Грузинской Православной Церкви, мон. расположенного в *Кларджетской пуст. мон-ря Хахули* (ныне на территории Турции). Сведения о нем сохранились в Житии преподобных Иоанна и Евфимия Святогорцев (Мтацмидели), написанном прп. *Георгием Святогорцем* (Мтацмидели), а также в колофонах 2 груз. рукописей, хранящихся в Иерусалимской Патриаршей б-ке рукописей. Предполагают, что И. Х. подвизался в груз. *Иверском мон-ре* на Афоне и именно его прп. Георгий Святогорец упоминает как афонского сподвижника и друга прп. Евфимия: «Многие достойные и святые мужи приходили к нему (прп. Евфимию.— Э. Г.)... Арсений Ниноцмидели и Иоанн Хахулели и Окропири» (ПДГАЛ. 1967. Т. 2. С. 95). Считается, что прп. Георгий назвал И. Х. Окропири (груз.— Златоуст), т. к. преподобный славился ораторским искусством.

И. Х. как заказчик рукописи упоминается в сборнике Поучений свт. Кирилла Александрийского (Hieros. Patr. 123, XI в. Л. 2 [Цагарели]; Hieros. Patr. 151 [Блейк]), как переписчик — в Минее на февр. (Hieros. Patr.



Прп. Иоанн Хахулели.  
Икона. XX в. (частное собрание)

35, XI в. Л. 252–252 об. [Цагарели]), известной по описанию А. *Цагарели* и по сведению исследовавшего ее архим. сщмч. *Григория (Перадзе)*; позже рукопись была передана в одну из б-к Вены. По мнению Цагарели, «писец этой рукописи... вероятно, известный архиепископ Иоанн Хахулели, прозванный за красноречие Окропири, который жил и подвизался при царе Баграте III, † 1014 г.» (Цагарели. 1888. С. 164, 179).

И. Х. был хорошо известен в позднее средневековье; груз. гимнограф католикос-патриарх Вост. Грузии *Антоний I (Багратиони)* писал о нем: «Окропири имя, золотой голос Иоане, взшел, как солнце, в Хахули, просветитель грузин и абхазов, любящий мудрость, фразу прекрасную, достойный похвалы» (НЦРГ. А 602; Н 192; S 1; РНБ. Е 65; еще в 8 рукописях — *Антоний I (Багратиони)*. 1972. С. 164, 700, 701).

Некоторые грузинские исследователи отождествляют И. Х. с груз. писателем и проповедником того же времени архиеп. Иоанном Болнели. Ист.: *Цагарели А. Памятники груз. старины в Св. земле и на Синае. СПб., 1888. С. 164, 179; Blake R. P. Catalogue des manuscrits géorgiens de la Bibliothèque patriarcale grecque à Jérusalem // ROC. 1922/1923. Vol. 23; Менабде. Очаги. 1962. Т. 1. Ч. 2. С. 454–456; Антоний I (Багратиони). Мерное слово / Ред.: П. Барамидзе. Тбилиси, 1972. Т. 1. С. 164, 700, 701 (на груз. яз.).*

Лит.: Жития груз. святых / Сост.: прот. З. Мачитадзе и др. Тбилиси, 2002. С. 39; *Габидзашвили*. Словарь ГПЦ. 2007. С. 408.

Э. Габидзашвили





**ИОА́НН ХИЛА́** [греч. Ἰωάννης Χειλάς] († после 1303, К-поль), митр. Эфесский (1285 – лето 1289), визант. богослов, писатель. Выходец из чиновничьей семьи; имел 2 братьев, один из которых, Константин, носил высокий придворный титул пансеваста (PLP, N 30766). И. Х. был учеником будущего патриарха *Григория II* Кипрского (1283–1289); долгое время их связывали дружеские отношения. И. Х. был также другом Александрийского патриарха *Афанасия II Синаита* (1276–1316) (*Papadakis*. 1983. P. 123–124). Церковную карьеру И. Х. сделал при поддержке патриарха Григория. Между 1283 и 1285 гг. И. Х. был монахом мон-ря Остридион на Босфоре; в эти же годы стал настоятелем монастыря св. Георгия Месампелон в Вифинии. Через нек-рое время был избран на митрополичью кафедру Эфеса.

В 1285 г. И. Х. участвовал в К-польском Соборе во Влахернах и подписал соборный томос веры (PG. 142. Col. 233–246), составленный патриархом Григорием и осуждавший ранее низложенного К-польского патриарха *Иоанна Векка* (1275–1282), однако в посл. выступил на стороне оппонентов патриарха Григория. Противники патриарха Григория обвинили его в том, что в томосе он отождествляет понятия «вечного проявления» (ἡ εἰς αἰῶν ἔκφανσις) и «вечного исхождения» и тем самым искажает правосл. учение об исхождении Св. Духа только от Отца. Ок. 1287 г. патриарх Григорий ответил «Апологией», адресованной вел. логофету *Феодору Музалону*, в к-рой отверг приписанное ему отождествление понятий «бытие» (ὕπαρξις), «происхождение» (προέρχουσα), «проявление» (ἔκφανσις), обвинив своих оппонентов в безграмотности (PG. 142. Col. 251–267). В течение нек-рого времени после начала споров между И. Х. и патриархом Григорием сохранялись прежние отношения. В письме к И. Х. (февр.–март 1288) патриарх Григорий рассуждал о текущих делах Церкви, подчеркивал, что униатские настроения отсутствуют, но арсениты (сторонники К-польского патриарха *Арсения Авториана*, низложенного в 1265) остаются в схизме (*Σαφρόνιος* (Ἐὐστρατιάδης). 1910. Ep. 179). Осенью 1288 г. мон. Марк (PLP, N 17087), ученик патриарха Григория, по своей инициативе выступил с толкованием взглядов учителя, что вновь обострило спор и

дало оппонентам патриарха повод к открытой дискуссии (*Papadakis*. 1983. P. 108). Осенью 1288 г. И. Х., прибывший в К-поль, присоединился к критикам патриарха Григория и адресовал визант. имп. *Андронику II Палеологу* небольшое послание с опровержением взглядов патриарха во вопросу об исхождении Св. Духа (PG. 142. Col. 245–246). В кон. 1288 г. патриарх отправил императору записку, в к-рой осудил инициативу мон. Марка и пожаловался на «недостойное поведение» И. Х., к-рый смущает др. епископов (PG. 142. Col. 267–270). Патриарх не высказался определенно по существу разногласий. В кон. 1288 г. в К-поле И. Х. вместе с митр. *Даниилом* Кизическим, также учеником патриарха Григория, образовал группу непримиримых оппонентов патриарха и начал добиваться его низложения и отмены томоса 1285 г. Под их влиянием некоторые епископы даже перестали поминать имя патриарха Григория на литургии (*Papadakis*. 1983. P. 127). Такое поведение учеников по отношению к учителю выглядело скандальным: визант. историк *Никифор Григора* сравнил И. Х. и Даниила с Брутом и Кассием (*Niceph. Greg. Hist.* I 178–180). В июне 1289 г. противостояние окончилось компромиссом, причем пострадавшими оказались обе крайние партии. Мон. Марк письменно покаялся за себя и за своего учителя перед синодом, патриарх Григорий отрекся от престола, но томос веры остался в силе. По мнению Х. Г. Бека, действительность И. Х. была основной причиной отречения патриарха Григория (*Beck. Kirche und theol. Literatur.* S. 686). И. Х. и митр. Даниил не признали компромиссного решения, позволявшего прекратить догматический спор, и вскоре были низложены с кафедр, обвиненные в многочисленных злоупотреблениях клириками собственных епархий. И. Х. оказался в К-поле под домашним арестом.

В 1296 г. И. Х. написал небольшое сочинение «О схизме арсенитов» (PG. 135. Col. 504–506). В нем он попытался отмежеваться от своих прежних взглядов, оправдывал патриарха Григория, называл томос веры торжеством благочестия и православия, подчеркивал, что всегда стремился отвергнуть Иоанна Векка во имя истины. Тем не менее апология И. Х. последствий не имела.

Из сочинений И. Х. опубликованы лишь отрывки. Ему также ранее приписывалось собрание писем, сохранившихся в рукописи Paris. gr. 2022. Однако в наст. время установлено, что письма принадлежат некоему пресвитеру нач. XIV в.

Соч.: PG. 135. Col. 501–508; 142. Col. 245–246; *Троицкий И. Е.* Послание Иоанна Хилы, митр. Эфесского, к императору // ХЧ. 1889. Ч. 1. С. 366–367.

Ист.: *Niceph. Greg. Hist.* Vol. 1; *Georg. Pachym. Hist.* Vol. 2. P. 116, 122, 128–129, 251, 298–299, 303, 337, 358; *Σαφρόνιος* (Ἐὐστρατιάδης), *Μητρ.*, Ἐκδ. Γρηγορίου τοῦ Κυπρίου Ἐπιστολαὶ καὶ μῦθοι // Ἀλεξάνδρεια, 1910. Σ. 99, 180–186.

Лит.: *Pargoire J.* Les Métropolités d’Ephèse au XIII<sup>e</sup> siècle // EO. 1905. T. 8. P. 289–290; *Guillard J.* Après le schisme arsénite: La correspondance inédite du Pseudo-Jean Chilas // Bull. de la Section historique de l’Académie Romaine. 1944. Vol. 25. N 2. P. 174–211; Documents inédits d’ecclésiologie byzantine / Ed., trad. et annot. J. Darrouzès. P. 1966. P. 86–106, 348–413; *Papadakis A.* Crisis in Byzantium: The Filioque Controversy in the Patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283–1289). N. Y., 1983; RegPatr, N 1464, 1467, 1501, 1506, 1509, 1512, 1522, 1571, 1579; PLP, N 30764.

С. Я. Газен

**ИОА́НН ХИЛЬДЕСХАЙМСКИЙ** [лат. Johannes de Hildesheim; нем. Johannes von Hildesheim] (между 1310 и 1320, Хильдесхайм, ныне земля Н. Саксония, Германия – 5.05.1375, Мариенау, близ Хамельна, там же), монах-кармелит, приор конвентов в Страсбурге, в Касселе и в Мариенау, автор «Historia trium regum» (Истории трех царей). Списки сочинений и краткие жизнеописания И. Х. приведены у А. Бостия в соч. «De viris illustribus ordinis Beatae Virginis Mariae de monte Carmelo» (О знаменитых людях ордена кармелитов Пресвятой Девы Марии, 1475), у И. *Тритемия* в «Liber de scriptoribus ecclesiasticis» (Книге о церковных писаниях, 1494), у К. Удина в «Commentarii de scriptoribus et scriptis ecclesiasticis» (Комментариях о церковных писателях и их сочинениях, 1722) и у др. Более подробно позволяет восстановить биографию И. Х. его переписка (A Register of the Letters. 1957).

И. Х. посещал школу в Хильдесхайме, его учителем был кармелит Иоанн Корв. В юности вступил в орден кармелитов, подвизался в конvente в Мариенау. В составе свиты (familiares) генерала ордена *Петра Томасия* (в посл. лат. патриарх К-польский) И. Х. переехал в Авиньон, где продолжил обучение в орденской семинарии (studium generale) (1351). В 1353 г. он принимал участие в организации кармелитского конвента



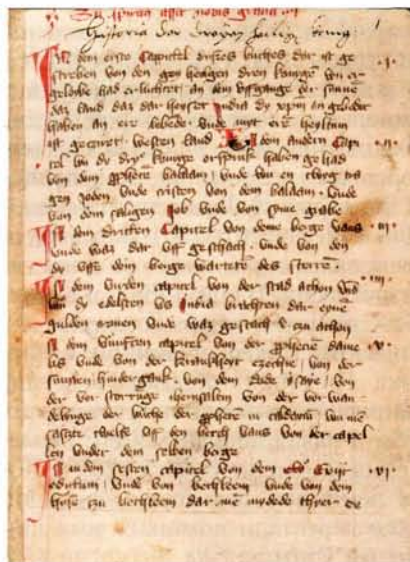
в Ахене. Потом учился в Париже, где получил степень бакалавра теологии. В 1358–1361 гг. преподавал библейскую экзегетику (*biblicus*) в Парижском ун-те. Впосл. И. Х. вернулся в Германию, и генеральный капитул ордена назначил его приором и лектором конвента в Касселе. В 1364 г. он был переведен в Страсбург, где сначала был лектором, а с 1366 г. — приором и главным лектором. В 1367 г. ездил в Рим (вероятно, с дипломатической миссией). В 1368 г. преподавал в Шпайере, потом (возможно, в 1369) был назначен приором конвента в Мариенау. В последние годы жизни он, пользуясь своим авторитетом, способствовал смягчению конфликта между епископом Хильдесхаймским и герцогом Брауншвейгским.

И. Х. был погребен в хорах церкви мон-ря.

**Сочинения.** Тритемий в «Книге о церковных писаниях» назвал И. Х. сведущим в гражданском праве, богословом, философом, проповедником и поэтом. Ему приписывается авторство более 10 сочинений, среди к-рых — «*Historia trium regum*» (История трех царей), сборник писем, трактат «*De fonte vitae*» (Об источнике жизни; также *Speculum vitae fontis*), «*Dialogus inter directorem et detractorem de ordine Carmelitarum*» (Диалог между обличителем и защитником об ордене кармелитов). И. Х. в одном из писем упоминает о стихотворном соч. «*De modernis monstruosis abusibus*» (О нынешних чудовищных злоупотреблениях). О др. традиционно приписываемых ему трудах («*De Antichristo*» (Об антихристе), «*Contra Judaeos*» (Против иудеев), «*Chronica historiarum*» (Историческая хроника), «*De monstris in ecclesia*» (О знамениях в церкви), «*Contra quemdam in turpia pingentem*» (Против погрязшего в позоре), сборник проповедей) ничего не известно. Сохранились 80 писем, охватывающих период с 1350 г. до смерти И. Х. Среди его адресатов были папа Римский Григорий XI и имп. Карл IV, церковные иерархи, светские правители и деятели культуры Иоанн Кленкок, Иоанн из Ноймаркта, Стефан Колонна, Лука из Пенне.

«Диалог между обличителем и защитником об ордене кармелитов» состоит из 16 глав и стихотворного эпилога. Гипотетический обвинитель кармелитов и представитель ордена,

выступающий в его защиту, говорят о древности ордена, о его основателе (И. Х. возводит его к прор. *Илиш*), о цвете рясы кармелитов и проч. «Диалог...» был написан в последние годы жизни И. Х. (после 1366) и, вероятно, вдохновлен дискуссией,



Начало кнзизу «*Historia trium regum*» (Palat. germ. 118. Fol. 1r).  
Посл. четв. XIV — нач. XV в.

состоявшейся между одним из членов ордена кармелитов и оппонентом, принадлежавшим скорее всего к францисканскому или к доминиканскому ордену (*Jotischky*. 2002. P. 133). Находясь в 3-й четв. XIV в. при папской курии, И. Х. одним из первых немцев познакомился с зарождавшейся в Италии модой на античность. Стилистика «Диалога...» свидетельствует о раннегуманистическом влиянии — И. Х. ссылается на античных авторов (Солона, Пифагора, Демокрита, Сократа, Платона, Овидия и др.). На основе «Диалога...» была создана стихотворная версия («*Opus metricum*»).

Трактат «Об источнике жизни» состоит из 141 короткой сентенции о происхождении жизни, ее сохранении и кончине человека; сентенции сгруппированы в 13 глав.

Наиболее известным сочинением, традиционно приписываемым И. Х., является «История трех царей». Вопрос об авторстве до наст. времени не решен, т. к. стилистически «История...» сильно отличается от «Диалога...» и эпистолярного наследия И. Х., ни в одной из сохранившихся рукописей автор не указан. Древнейшая рукопись «Истории...» (1370) на латыни хранится в Гос. архиве

г. Хильдесхайм и, по мнению исследователей, может являться оригиналом сочинения (*Helmut*. 1974). «История...» написана по заказу приора Кельнского собора Флоренция Веллингхофенского (с 1364 епископ Мюнстера), вероятно, к 200-летию перенесения мощей волхвов из Милана в Кельн; в нек-рых рукописях сохранилось посвящение приору.

«История...», в к-рой «собрано все, что представляло интерес» (*Kehrer*. 1908. S. 45) в повествовании о 3 волхвах, в позднее средневековье и раннее Новое время пользовалась широкой известностью, о чем свидетельствует большое количество (более 60) сохранившихся рукописей XIV–XV вв. Нем. переводы «Истории...» (самым ранним является перевод 1389 г. Э. фон Катценелленбоген, графини Эрлаха, кроме него известны еще 5 переложений) стали основой для «*Volksbuch*», народной версии легенды о 3 волхвах, варианты которой получили распространение в Германии в XV в. Тогда же «История...» была переведена на др. европ. языки и издана на французском, английском, польском, старобелорусском и др. В XVI–XVII вв. наблюдается постепенный спад популярности, а затем и забвение «Истории...», что, по мнению исследователей, было связано с новыми географическими открытиями и Реформацией (*The Three Kings of Cologne*. 2004. P. IX–X). В XVII в. «История...» была уже почти неизвестна. *Болландисты* упоминают об И. Х., однако отмечают, что Г. Кромбах, автор «*Primitiae gentium sive historia et encomium SS. trium Magorum evangelicorum*» (Истории и восхваления трех святых евангельских волхвов, 1654), не был знаком с сочинением И. Х. (*ActaSS. Mai*. T. 1. P. VIII). В эпоху романтизма и зарождения нем. национализма в XIX в. оно вновь стало популярным. В 1819 г. лат. рукопись «Истории...» обнаружил И. В. Гёте; в 1822 г. в вольном переводе Г. Шваба (нарушена разбивка по главам, переставлены нек-рые части текста), снабдившего «Историю...» 12 романсами собственного сочинения, рукопись была опубликована на нем. языке. В 1847 г. на основе 2 старопечатных нем. переводов К. Зимрок издал др. версию «Истории...». Лат. текст напечатан Э. Кёпке (*Köpke*. 1878). Совр. критического издания «Истории...» нет. Различают 2 редакции текста — краткую и пространную. Их историческое со-





отношение (являлась ли пространная версия основой для краткой или наоборот) остается предметом дискуссий (см.: *Wortsbrock, Harris*. 1983; *The Three Kings of Cologne*. 2004).

Согласно И. Х., волхвы были царями «трех Индий»: Мельхиор — царем Нубии (в Аравии), Валтасар — Годолии, Каспар — Фарса. Повинуясь пророчеству, 3 царя, получив сведения о появлении *звезды волхвов*, независимо друг от друга отправились вслед за ней. Путь из «Индий» в Иудею чудесным образом занял у царей 10 дней, и они одновременно оказались близ Иерусалима. Далее И. Х. излагает евангельскую историю поклонения волхвов (см. ст. *Волхвы*). В «Истории...» среди даров Мельхиора упоминаются золотое яблоко, символизирующее власть, и 30 золотых монет. Согласно преданию, записанному И. Х., именно на эти деньги *Авраам* воздвиг гробницу для себя и сыновей, этими же монетами расплатились работорговцы с сыновьями Иакова за Иосифа, их же вполн. получил Иуда за предательство Иисуса Христа. Совершив поклонение и вручив дары, цари вместе отправились в свои владения. После пересказа истории детства Христа и *бегства в Египет* Марии и Иосифа И. Х. описывает путешествие ап. *Фомы* на восток и крещение царей (это предание впервые отражено в «Золотой легенде» *Иакова из Варацце*). В «Истории...» впервые упоминается о том, что цари были рукоположены ап. *Фомой* во епископов. После принятия христианства и мученической смерти ап. *Фомы* 3 царя собрались в г. Скулла и постановили, что духовная власть в их владениях должна принадлежать патриарху (1-м патриархом, согласно И. Х., был избран некий Иоанн Антиохийский, принявший имя *Фома*, закрепившееся за всеми патриархами), светская после смерти непорочных и бездетных царей якобы перешла пресвитеру, названному по именам ап. Иоанна Богослова и св. Иоанна Предтечи Иоанном (см. ст. *Иоанн Пресвитер*). Далее И. Х. описывает кончину волхвов, погребенных вместе в огромном мавзолее в Скулле, и ереси (в т. ч. несторианскую, получившую распространение гл. обр. в державе Каспара), к-рые появились после их смерти. Из-за противостояния между христианами мощи волхвов были разделены и вновь обретены лишь равноап.

*Еленой*, к-рая перенесла мощи в построенную, как считал автор, ее сыном равноап. имп. *Константином I Великим* базилику Св. Софии в К-поле. Согласно «Истории...», при визант. имп. св. *Маерикии* (582–602) мощи волхвов «по небрежению» попали в Милан, откуда во исполнение пророчества в 1164 г. были перенесены в Кёльн. Вторая часть «Истории...» представляет собой описание народов, населявших вост. земли (нубийцев, индусов, греков, сирийцев, армян, грузинов и проч.), а также рассказ о Св. земле и об обычаях проживавших там христиан разных Церквей (несториан, яковитов, маронитов и проч.).

В основе легенды о 3 волхвах лежат сообщения канонических и апокрифических Евангелий (среди апокрифических — прежде всего *Евангелий детства*), их интерпретация в патристической и схоластической лит-ре (см. ст. *Волхвы*; также см.: *Kehrer*. 1908, 1976), народные легенды, нашедшие отражение в житиях и описаниях путешествий. Определенное влияние на историю волхвов в изложении И. Х. оказали предания о происхождении многочисленных среднеазиат. и сир. христ. общин (такие предания становятся широко известны в XIII–XIV вв.). Текстологическая значительная часть «Истории...» восходит к описаниям путешествий на Восток, составленным Л. фон Зюдхаймом и «кёльнским Анонимом» в сер. XIV в. (изд. см.: *Rohricht R., Meisner H.* Ein nieder-rheinischer Bericht über den Orient // *Zschr. für Deutsche Philologie*. В., 1887. Bd. 19. S. 1–84). И. Х. называет др. источники своего сочинения: по его мнению, он свел воедино некие евр. и халдейские книги, неизвестные в Европе (их свезли со всей Азии представители рода *Фауссов*, переехавших со всем своим состоянием в нач. XIII в. из Индии в Акку). Соч.: *Die Legende von den Heiligen Drei Königen* / Hrsg. G. Schwab. Stuttg., 1822, 1980<sup>2</sup> (рус. пер.: *Легенда о трех святых царях*. М., 1998); *Köpke E.* Mitteilungen aus den Handschriften der Ritter-Akademie zu Brandenburg a. N. Brandenburg, 1878. Bd. 1: [Liber] de gestis ac trina triumphu regum translatione; *The Three Kings of Cologne: An Early English Transl. of the «Historia trium regum»* / Ed. C. Horstmann. L., 1886. Whitefish (Mont.), 2004; *Петреть В. Н.* Повесть о трех королях-волхвах в западно-рус. списке XV в. СПб., 1903. (ПДП; 150); *A Register of the Letters of John of Hildesheim* / Ed. R. Hendriks // *Carmelus: Commentarii ab Instituto Carmel. R.*, 1957. Vol. 4. P. 166–235; *Behland M.* Die Dreikönigslegende des Johannes von Hildesheim: Unter-

such. z. niederrheinischen Übers. der Trierer Handschr. 1183/485. Münch., 1968; *Dialogus inter directorem et detractorem de ordine Carmelitanum* // *Medieval Carmelite Heritage* / Ed. A. Staring. R., 1989. P. 326–394; *Speculum Vite Fontis* / Ed. F. Shaer. <http://www.the-orb.net/encyclop/culture/philos/fonsintro.html> [Электр. ресурс].

Лит.: *Philippi F.* Johannes von Hildesheim // *Allgemeine Deutsche Biographie*. Lpz., 1905. Bd. 50. S. 686; *Kehrer H.* «Die Heiligen drei Könige» in Literatur und Kunst. Lpz., 1908. Hildesheim, 1976<sup>2</sup>. Bd. 1; *Vogeler A.* Die Heiligen drei Könige // *Alt-Hildesheim* / Hrsg. J. H. Gebauer. Hildesheim, 1919. Bd. 1. S. 76–87; *Hartmann W.* Das Karmeliterkloster Marienau // *Zschr. der Geschichte für niedersächsische Kirchengeschichte*. Braunschweig, 1938. Bd. 43. S. 49–94; *Christern E.* Johannes von Hildesheim, Florentiner von Wevelinghoven und die Legende von den Heiligen drei Königen // *Jb. des kölnischen Geschichtsvereins*. Köln, 1959/1960. Bd. 34/35. S. 39–52; *Konrad W.* Dreikönigsverehrung und Dreikönigsbrauch in Hildesheim // *Alt-Hildesheim*. 1964. Bd. 35. S. 1–10; *Helmut J., von.* Johannes von Hildesheim // *Neue Deutsche Biographie*. В., 1974. Bd. 10. S. 554; *Wortsbrock F.J., Harris S. C.* Johannes von Hildesheim // *Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon*. В.; N. Y., 1983<sup>2</sup>. Bd. 4. S. 638–647; *Kreuzer G.* Ein übersehener Schismentraktat des Karmeliten Johannes von Hildesheim († 1375) // *Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter* / Hrsg. H. Mordek. Tüb., 1991. S. 347–365; *Jotischky A.* The Carmelites and Antiquity: Mendicants and their Past in the Middle Ages. Oxf.; N. Y., 2002; *Cardelle de Hartmann C.* Lateinische Dialoge, 1200–1400. Leiden; Boston, 2007. S. 625–626.

Н. Л.

**ИОА́НН ХОЗЕВИ́Т** [греч. Ἰωάννης ὁ Χοζεβίτης] (кон. V — сер. VI в.), прп. (пам. 3, 28 окт.), еп. Кесарии Палестинской. Сведения о подвижнике содержатся в «Церковной истории» *Евагрия Схоластика*, в «Луге духовном» *Иоанна Мосха*, в Житии прп. Саввы Освященного Кириллы Скифопольского, в Житии прп. Георгия Хозевита. Согласно анонимному Житию И. Х., он род. в г. Фивы (Египет) в семье богатых и знатных родителей. В юном возрасте был пострижен в монахи своим дедом, вместе с к-рым подвизался в Фивидской пустыне. С юности жил в монофизитской среде и разделял антихалкидонитские убеждения. Однако во время паломничества в Иерусалим, когда И. Х. решил поклониться Св. Животворящему Кресту, некая сила воспрепятствовала ему в этом, а во сне он услышал голос, возвестивший, что те, кто не являются чадами правосл. Церкви, недостойны поклоняться Честному Кресту. По возвращении из Св. земли он поселился в тесной пещере, где провел долгое время, питаясь кореньями и травами. Был известен среди местных



подвижников, которые направляли к нему бесноватых, и И. Х. изгонял из страждущих нечистых духов. Слава о нем распространилась настолько, что его принудили стать епископом Кесарии Палестинской, однако спустя некоторое время он оставил кафедру и удалился в пустыню, где пребывал до конца жизни. Провел много лет в обители *Хозива*, находившейся между Иерусалимом и Иерихоном в ущелье Вади-Кельт. Однако точные годы пребывания И. Х. в Хозиве установить трудно.

Однажды изгнанный из отрока бес задумал отомстить святому. Бес принял человеческое обличье и припал к ногам И. Х., проходящего краем ущелья, якобы испрашивая благословение. Когда И. Х. собрался благословить его, тот за ноги скинул подвижника в пропасть, но И. Х. остался невредимым. Бес наслал на И. Х. разбойника, к-рый, избив святого, сжег его келью. Некая женщина, подстрекаемая бесом, встретив И. Х., умоляла его освятить ее жилище. Но как только святой внял ее просьбе, она заперла двери и попыталась соблазнить И. Х. Тот, не поддавшись искушению, покинул ее дом.

Чтобы избежать возможных искушений, И. Х. решил постоянно оставаться на одном месте, для чего связал себя веревкой по рукам и ногам. Однажды он услышал о некоем подвижнике Маркиане и очень захотел повидать его, но не мог нарушить свой обет. Тогда Маркиан был пе-

Скончался И. Х. в глубокой старости. В ц. Рождества Пресв. Богородицы в Иерусалиме есть придел *Георгия Хозевита* и И. Х.

И. Х. упомянут в «Луге духовном» Иоанна Мосха, где рассказывается, что некий брат из обители Хозива, посланный за хлебами для литургии, на обратном пути в обитель прочел над ними евхаристическую молитву, к-рую хорошо знал. Когда пресв. И. Х. совершал литургию, он не заметил схождения Св. Духа на Дары, как всегда замечал это раньше, и опечалился, думая, что чем-то прогневал Бога. Во время усердной покаянной молитвы ему явился ангел и объяснил, что Дары уже были освящены др. братом (*Ioan. Mosch. Prat. spirit. 25*).

На основании хронологии Жития прп. Саввы Освященного, написанного Кириллом Скифопольским (ВНГ, N 1608), где И. Х. неоднократно фигурирует в качестве известного подвижника, можно сделать вывод, что он участвовал в Иерусалимском Соборе 518 г., являясь к тому времени епископом. Ввиду церковно-политической ситуации, сложившейся на тот момент, И. Х. был, вероятно, противником евтихиан. С. Вайе, исследователь Жития И. Х., даже предполагает, что он мог быть автором некоего полемического сочинения против Севира, патриарха Антиохийского, главы евтихиан, однако это предположение не подтверждено доказательствами. И. Х. оставил епископскую кафедру ранее 536 г., т. к. на актах Иерусалимского Собора этого года стоит

на I св. Гормизду, папе Римскому, написанном в связи с преодолением последствий *акакианской схизмы*, во время к-рой мн. иерархи были изгнаны со своих кафедр. В письме отмечается, что восстановление на кафедре Илии хотя формально и справедливо, но на практике довольно затруднительно, поскольку его преемник (И. Х.?) хорошо зарекомендовал себя (Coll. Avel. N 106 // CSEL. T. 35. P. 655–656). Вайе предполагает, что И. Х. добровольно покинул кафедру, уступив ее предыдущему епископу, дабы не вызывать церковных нестроений.

Ист.: ВНГ, N 2186; SynCP. Col. 103–104, 172; ActaSS. Oct. T. 12. P. 587–593; *Νικόδημος. Συνάξαρις*. Т. 1. С. 275–279; ЖСв. Окт. С. 45–47.

Лит.: *Sergii (Spasskii)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 357, 411–412; *Κοικυλίδης Κ. Μ.* Τὰ κατὰ τὴν Ἀσύραν καὶ τὸν χειμάρρον τοῦ Χουζιβᾶ: οἱ βίοι τῶν ἁγίων Γεωργίου καὶ Ἰωάννου τῶν Χουζιβιτῶν καὶ τὰ θαύματα τῆς Ὑπεραγίας Θεοτόκου τῆς Χουζιβιωτίσσης. Ἱεροσόλυμα. 1901. Σ. 1–46; *Vaillhé S.* Jean le Chozebite et Jean de Césarée // EO. 1903. Vol. 6. P. 107–113; *Sauget J.-M.* Giovanni Chozibita // BiblSS. Vol. 6. P. 661–663; *Auber R.* Jean le Chozebite // DHGE. T. 26. Col. 1407–1408; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 228–229; *Meimaris G.* The Hermitage of St. John the Chozebite, Deir Wadi el-Qilt // Συλλογὴ Ἰνστ. Ἑλληνικῆς καὶ Ρωμαϊκῆς Αρχαιότητος. 2008. Δεκ.

О. Н. А.

**ИОАНН ХОРТАЗМЕН** [Хортасмен; греч. Ἰωάννης Χορτασμένος] (ок. 1370 — ок. 1436/37, К-поль), в монашестве Игнатий (Ἰγνάτιος), визант. ученый, митр. Силимври. Выходец из небогатой семьи; получил блестящее светское образование. В 1391–1415 гг. служил *нотарием* в ведомстве Великой ц. в К-поле. Между 1397 и 1400 гг. по поручению патриарха К-польского *Матфея I* (RegPatr, N 3060) *протэджик* и католический дидакал (т. е. преподаватель как светских, так и церковных дисциплин) Михаил Вальсамон обучал И. Х. геометрии. Эти занятия в то время являлись подготовительным курсом для овладения астрономией. Насколько основательно И. Х. занимался этой наукой, показывают рукописи из его библиотеки с пометами владельца, среди к-рых — «Альмагест» Клавдия *Птолемея* и «Каноны» Феона Александрийского (Vat. Urb. 80). И. Х. составил обширную компиляцию из «Географии» Птолемея и извлечений из различных астрономических сочинений, гл. обр. из «Первооснов астрономической науки» *Феодора Метохита*, рукопись которых содержит многочисленные



Прп. Иоанн Хозевит,  
еп. Кесарии Палестинской.  
Миниатюра из Менология  
Василия II. 1-я четв. XI в.  
(Vat. gr. 1613. P. 194)

ренесен к И. Х. ангелом, а после того как старцы побеседовали, таким же чудесным образом возвращен обратно. И. Х. совершил множество др. чудес, об одном из к-рых рассказывается в «Церковной истории» Евагрия Схоластика: И. Х. исцелил жену патриция Аркесилая (подробнее см. в ст. *Зосима*, прп. Финикийский) (*Evagr. Schol. Hist. eccl. IV 7*).

подпись Илии, еп. Кесарии Палестинской (*Fedalto. Hierarchia. T. 2. Col. 1014*). В Житии прп. Саввы, к-рое Кирилл Скифопольский писал в 557 г., об И. Х. говорится: «...во святых...», что, возможно, означает, что И. Х. к этому времени скончался.

С. Вайе уделяет особое внимание причинам, по к-рым И. Х. оставил епископскую кафедру. Дело в том, что еп. Кесарийский Илия упомянут в письме (520) буд. имп. Юстиниана-





маргиналии владельца (Vat. gr. 1365). Это сочинение Феодора Метохита до занятий им И. Х. в Византии почти не использовалось. Описания в отношении астрономии в то время в Византии были столь велики, что И. Х. потребовалась санкция патриарха Матфея I для занятия этим предметом. Др. астрономическая компиляция И. Х. (Vat. gr. 1059) создана из произведений *Прокла Диадоха*, *Исаака Аргира*, Птолемея, Феодора Метохита и *Феодора Мелитиниота* (*Hunger. Literatur. Bd. 2. S. 256*).

И. Х. находился в К-поле во время осады города османским султаном *Баязидом I* (1394–1402); об этом свидетельствует его автограф на полях рукописи Vat. gr. 163. Fol. 233r (*Hunger. 1969. S. 16*). Поражение турок под Анкирой в 1402 г. и освобождение К-поля от блокады нашли отражение в заметках И. Х. в рукописи Vindob. Suppl. 75. Тем не менее предположения о существовании некой «Хроники Хортазмена», которая бы заполнила пробел между «Историей» *Иоанна Кантакузина* и сочинениями историков времени падения К-поля, не подтвердились (*Hunger. Literatur. Bd. 1. S. 482*).

Ок. 1405 г. И. Х. обучал *Марка Евгеника*. Кроме него учениками И. Х. в разное время были митр. Никейский *Виссарион*, Георгий Палеолог Кантакузин, Мануил Палеолог Асанопул; между 1415 и 1431 гг. учеником И. Х., вероятно, был патриарх К-польский *Геннадий II Схотарий* (*Hunger. 1969. S. 18*). В 1405–1406 гг. мон. Нафанаил, врач госпиталя при мон-ре Иоанна Предтечи в К-поле, поручил И. Х. отреставрировать рукопись VI в. медицинского трактата *Диоскорида* (Венский Диоскорид; Vindob. Med. 1). Ко мн. изображениям лечебных растений в рукописи И. Х. заново написал пояснения. Возможно, И. Х. был одним из учителей медицинской школы при этом госпитале (см.: *Культура Византии. Т. 3. С. 405*).

В 1407/8 г. И. Х. приступил к составлению сочинения дневникового типа, к-рое Х. Хунгер, обнаруживший этот автограф И. Х. в Национальной б-ке Австрии (Vindob. Suppl. 75) и издавший его (*Hunger. 1969. S. 54–63, 138–242*), условно назвал «домашней книгой» (*Hausbuch*). Это сочинение отражает многообразие интересов И. Х.: содержит фрагменты философских, риторических, математических сочинений античных ав-

торов, среди к-рых схолии к аристотелевской «Логике», извлечение из «Начал» Евклида и различные математические задачи. Напр., для вычисления квадратуры круга И. Х. использует текст Гиппократа Хиосского, дополненный извлечениями из комментария *Симпликия* к аристотелевской «Физике». В «домашнюю книгу» помещены также черновики писем разным адресатам (в т. ч. имп. *Мануилу II Палеологу*), среди к-рых 2 описания болезней И. Х. (в 1404 и 1407), а также стихотворения автора. Глубокое знание астрономии демонстрируют расчеты солнечного затмения 7 июня 1415 г. (*Hunger. Literatur. Bd. 2. S. 256*).

В столице И. Х. посещал публичные «театры» имп. Мануила II Палеолога, где в присутствии образованной публики читались философские и риторические произведения. Эти мероприятия заслужили похвалы И. Х., высоко оценившего проявляемое т. о. почтение к «мудрости, сопряженной с добродетелью» (*Медведев. 1997. С. 25*).

Сложно точно определить время, когда И. Х. начал церковную карьеру. Его последняя подпись как нотариуса датируется 1415 г., а в 1431 г. он упомянут Виссарионом Никейским как Игнатий, митр. Силимври. Существует еще одна рукопись, созданная между 1415 и 1431 гг. и подписанная иером. Игнатием Хортазменом. Как большинство архиепископов того времени, И. Х. проводил больше времени в К-поле, чем в своей митрополии. Будучи уже митрополитом, И. Х. собственноручно переписывал минеи, используя для этой цели *палимпсесты*. В Британской б-ке хранится палимпсест, содержащий февральскую минею (Lond. Brit. Lib. Add. 31919), датированный 4 апр. 1431 г., с автографом-посвящением И. Х.: «Церкви самой бедной и самой маленькой из всех» (*Hunger. 1969. S. 18*). Виссарион Никейский упомянул, что И. Х. одобрительно относился к унии Церквей.

В последние годы жизни И. Х. составил «Житие Константина и Елены», схолии к творениям свт. Иоанна Златоуста и небольшой текст по грамматике «О слогаделении». 10 июня 1439 г. Сильвестр Сиропул упоминает И. Х. как уже почившего (*Ibid. S. 14*). Время смерти И. Х. 1436/7 г. определено Хунгером на основании анализа одной из рукописей Виссариона Никейского (*Ibid. S. 19*).

**Сочинения.** Хунгеру была известна 31 рукопись, переписанная И. Х. Б. Л. *Фонкиш* обнаружил в Москве еще одну (ГИМ. Син. греч. 116). Сочинения И. Х. были включены в его «домашнюю книгу» и частично изданы Хунгером.

Стихотворения И. Х. невелики по размеру и большей частью могут быть отнесены к жанру стихотворного экфрасиса. Напр., 4 стихотворения, посвященные описанию дворца Феодора Кантакузина, скомпилированы из частей гомеровских стихов и фрагментов из Палатинской антологии, а нек-рые стихотворения, написанные по поводу смерти разных лиц, представляют собой компиляции из поэтических сочинений *Феодора Продрома* (*Hunger. 1995. S. 25*). Вероятно, стихи, включенные в «домашнюю книгу», не предназначались для широкой публики и являлись лишь пробой пера, отражающей распространенное увлечение поэзией. Наиболее обширное стихотворное произведение И. Х. (содержащее также и прозаическую часть) — «Эпитафия на Андрея и Мануила Асанов» (*Idem. 1969. S. 227–237*).

Среди адресатов 56 писем И. Х. (*Ibid. S. 153–189, 198–209, 225–226*) — высокопоставленные персоны: имп. Мануил II Палеолог, его дядя Феодор Кантакузин, *Мануил Хрисолор, месадзон* имп. Иоанна VII Палеолога *Димитрий Хрисолор, Иосиф Вриенний* и др. Особое место занимает воображаемая переписка с античным ритором *Ливанием*.

Единственное агиографическое произведение И. Х., «Житие Константина и Елены» (ВНГ, N 362), написано в кон. 20-х гг. XV в. (*Ibid. 1969. S. 43*), др. возможная дата — 1422 г. (время осады К-поля султаном Мурадом II; PLP, N 30897).

К риторическим произведениям «домашней книги», кроме «Прологов к риторике», содержащих извлечения из античных сочинений, относятся «Монодия на Феодора Антиохита», в которой, по мнению С. П. *Медведева*, И. Х. «вырабатывает... концепцию личности, близкую к традициям эпохи Возрождения» (*Медведев. 1997. С. 114*), и «Эпистолярное слово к Агуму о Феодоре Антиохите» (*Hunger. 1969. S. 139–152*). К политической риторике можно отнести «Приветствие к Мануилу II» (ок. 1416) и «Речь к Мануилу II» (*Ibid. S. 217–224*). Продолжая традиции византийских панегириков





императорам, И. Х. в энкомиях воспроизводит традиц. набор понятий визант. имперской идеологии. Византия — «законная империя» (та, где правит закон), что отличает ее от др. народов, в особенности от «персов» (турок), и делает угодной Богу. Император — «одушевленный закон», гарант справедливости и счастья подданных. Обыгрываются античные образы *Александра Великого* (воспринимается как визант. император) и персид. царей Дария и Ксеркса (названы правителями турок). «Домашняя книга» И. Х. содержит также «Введение» *Порфирия* с комментариями Аммония Саккаса и рассуждениями И. Х. о разных значениях понятия «ум» (Ibid. S. 32–33).

К философским произведениям относятся: «Пролегомены к философии», извлечения из «Первой аналитики» и «Топики» Аристотеля, «Пролегомены к Логике Аристотеля» (Ibid. S. 210–214), а также «Этические советы» (Ibid. S. 238–242). Богословские, философские и политические идеи И. Х. недостаточно изучены. Медведев помещает И. Х. «несколько в стороне» от «платоника» Виссариона Никейского, ибо для И. Х. характерно явное «предпочтение схоластического метода» (Медведев. 1997. С. 72). Важную роль в философских взглядах И. Х. играет наследие *Плотина*, к-рого он оценивает положительно, цитирует и упоминает по имени (Hunger. 1969. S. 211–212; цитата из: Plot. Enn. I. 1, 9). Показательно использование цитаты из Плотина для противопоставления «прямого постижения вещей умом» силлогистическому методу. Можно предположить, что интерес к Плотину у И. Х. возник благодаря чтению Феодора Метохита. И. Х. восхваляет Феодора Антиохита в «Эпистолярном слове к Агуму» (1407) среди прочего и за то, что он никогда не использовал светскую философию против веры. И. Х. и не критикует схоластику, и не одобряет ее, признавая ее как один из способов мышления.

Соч.: Μνμεια ἀγιολογικὰ / Εκδ. Θ. Ἰωάννου. Βενετία, 1884. Σ. 164–229; Hunger H. Johannes Chortasmenos (ca. 1370 — ca. 1436/37): Briefe, Gedichte u. Kleine Schriften. W.; Köln; Graz, 1969. (Wiener byzantinische Studien; 7) (пер.: *Каждан А. П.* // ВВ. 1972. Т. 33. С. 242–244). Лит.: Hunger H. Johannes Chortasmenos, ein byzantinischer Intellektueller der späten Palaiologenzeit // FS K. Mras. W., 1957. S. 153–163. (WSt; 70); idem. Zeitgeschichte in der Rhetorik des sterbenden Byzanz // WAGSO. 1959. Bd. 3.

S. 152–161; idem. Register. T. 1. S. 40–41, 91–92; idem. Johannes Chortasmenos // LexMA. 1991. Bd. 5. Sp. 562–563; idem. Wie eigenständig ist die byzantinische Literatur? // Byzanz, Islam, Abendland: Beiträge zur Geschichte u. Kultur des Mittelalters / Hrsg. O. Mazal. W., 1995. S. 21–34; *Фонкич Б. Л.* Московская рукопись из 6-ки Иоанна Хортазмена // ВВ. 1972. Т. 33. С. 216–217; Carile A. Una sottoscrizione autografa di Giovanni Cortasmeno // The-saurismata. Venezia, 1974. T. 11. P. 353–357; Tiftixoglou V. Die griechische Anthologie in zwei Gedichten des Johannes Chortasmenos // BZ. 1977. Bd. 70. 1977. S. 2–21; Gamillscheg E. Die Handschriftenliste des Johannes Chortasmenos im Oxon. Aed. Chr. 56 // Codices manuscripti. W., 1981. Bd. 7. H. 2. S. 52–55; Tusculum-Lexikon Griechischer u. lateinischer Autoren des Altertums u. des Mittelalters / Hrsg. W. Buchwald, A. Hohlweg u. a. München, 1982<sup>3</sup>. S. 156–157; *Κριαράς Εμμ.* Γλωσσολογικά σε κείμενα του Ἰωάννου Χορτασμένου // Βυζαντινά. 1982. Т. 11. Σ. 189–200; Schreiner P. Johannes Chortasmenos als Restaurator des Vat. gr. 2126 // Scrittura e civiltà. Torino, 1983. T. 7. P. 193–199; idem. Zum Tod des Johannes Chortasmenos // JÖB. 1995. Bd. 45. S. 219–222; *Сметанин В. А.* Византийское общество XIII–XV вв.: По данным эпистографии. Свердловск, 1987. С. 242; *Beyer H.-V.* Studien zum Begriff des Humanismus u. zur Frage nach dessen Anwendbarkeit auf Byzanz u. andere vergleichbare Kulturen // Βυζαντινά. 1989. Т. 15. Σ. 7–77; *Talbot A.-M.* Chortasmenos John // ODB. Vol. 1. P. 431–432; *Медведев И. П.* Византийский гуманизм XIV–XV вв. СПб., 1997<sup>2</sup>; P.L.P. N 30897; *Caudano A.-L.* Le calcul de l'éclipse de soleil du 15 avril 1409 à Constantinople par Jean Chortasmenos // Byz. 2003. T. 73. Fasc. 1. P. 211–245.

С. Я. Гаген

**ИОА́НН ЦАКНО́ПУЛ** [греч. Ἰωάννης ὁ Τζακνόπουλος], византийский мелург (XIV в.). Упоминание его имени во мн. рукописях XIV в. (в Пападики Athen. Bibl. Nat. 2458, 1336 г.; Ath. Cutl. 399, сер. XIV в.; Ath. Cutl. 457, 2-я пол. XIV в.; Athen. Bibl. Nat. 2456, 2-я пол. XIV в., и в смешанном типе сборника (Σύμμεικτος) Athen. Bibl. Nat. 2411, 2-я пол. XIV — нач. XV в.) позволяет предположить, что он род. в кон. XIII в. Судя по указанию в Пападики Athen. Bibl. Nat. 2406 1453 г., И. Ц. является автором «украшенной» версии «пролога» (*кратимы*) *Ксена Корониса*, добавленной к калофоническому стиху Пс 134 «Очи имут» прп. *Иоанна Кукузеля* (Fol. 357v — 358v); следов., И. Ц. жил либо немного позже Корониса, либо в одно время с ним.

В неск. рукописях, в т. ч. в ранних, И. Ц. назван *доместиком* (Пападики Ath. Iver. 1120. Fol. 169v — 170v, 1458 г.; Анфология Ath. Gregor. 5. Fol. 52–79v, кон. XVII в.; Ath. Doch. 337. Fol. 75, 1764 г.). В каталоге мелургов, составленном архидиак. Антиохийской Патриархии Никифором Кантуниарисом, его имя (Τζακνόπουλος) приведено без указания должности

(Собрание толкований Ath. Xeropot. 318. Fol. 140–143, нач. XIX в.). Возможно, ему стали приписывать эту должность в связи с тем, что в рукописях визант. и поствизант. периода содержатся его песнопения пападического стиля.

И. Ц. принадлежит калофонический распев стихов 1-й кафизмы на 4-й плагальный глас: стихов 1-го псалма — «Блажен муж» (Ath. Cutl. 399. Fol. 4v — 13, сер. XIV в.; Ath. Iver. 985. Fol. 15v — 26, 1425 г.; 974. Fol. 25–42v, 1-я пол. XV в.; 1120. Fol. 50–59v, 1458 г.; 949. Fol. 8, кон. XVII — нач. XVIII в.; 985. Fol. 44v — 60, сер. XVIII в.; Ath. Konstamon. 86. Fol. 39v — 50, 1-я пол. XV в.; Meteor. Metamorph. 317. Fol. 64, 2-я пол. XV в.; Meteor. Varl. 208. Fol. 141, XV–XVI вв.; Ath. Gregor. 5. Fol. 52; Ath. Xeropot. 307. Fol. 47v — 66v, 1767–1770 гг.), «И в законе Его» (Ath. Iver. 984. Fol. 14–21v, сер. XV в.), «И лист его» (Meteor. Varl. 211. Fol. 11v, 2-я пол. XV в.); стихов 2-го псалма — «Вскую шаташася языцы» (Ath. Cutl. 457. Fol. 10–12v; Meteor. S. Trinit. 78. Fol. 22, 1380 г.; 113. Fol. 18v, кон. XV в.; Ath. Philoth. 122. Fol. 57–67v, 1-я пол. XV в.; Meteor. Metamorph. 192. Fol. 42 sqq., сер. XV в.; 229. Fol. 39 sqq., 1775 г.; Ath. Iver. 974. Fol. 268–315, 2-я пол. XV в.; Sinait. gr. 1299. Fol. 43, 1715 г.; 1298. Fol. 53v, нач. XVIII в.), «Аз днесь родих Тя» (Meteor. S. Trinit. 78. Fol. 7, 1380 г.; Ath. Iver. 973. Fol. 43v, нач. XV в.; БАН. РАИК. № 154. Л. 36 об., 1430 г.; № 42. Л. 27, сер. XVIII в.; РНБ. Греч. № 126. Л. 32 об., 2-я пол. XV в.; № 130. Л. 27, нач. XVIII в.; № 132. Л. 61 об., посл. треть XVIII в.; № 711. Л. 34 об., XVIII в.; Ydra. Iliou. 597 (33). Fol. 40, кон. XVII в.; Lesb. Leim. 238. Fol. 47v, ок. 1700 г.; 459. Fol. 41v, ок. 1700 г.; 8. Fol. 34, кон. XVIII в.; Meteor. S. Stephan. 19. Fol. 13, 3-я четв. XVIII в.; в транскрипции хартофилакса *Хурмузия* Гиамалиса — S. Sepulcri. 703. Fol. 143v — 144v, 1818 г.), «Проси от Мене, и дам Ти» (РНБ. Греч. № 130. Л. 27; № 132. Л. 61 об.; № 711. Л. 34 об.; Meteor. S. Stephan. 19. Fol. 13, 3-я четв. XVIII в.; РНБ. АНЛ. Ю I<sup>2</sup>. Л. 97, нач. XIX в.), «Примите наказание» (Ath. Cutl. 457. Fol. 48–48v; Ath. Konstamon. 86. Fol. 98; Ath. Iver. 1120. Fol. 169v — 170v; Ath. Doch. 337. Fol. 75), «Надеющиеся» (Ath. Simon. Petr. 1. Fol. 50v — 56v, нач. XVII в.); «Аллилуия» (в греч. ркп. называется аллилуиарием) 3-го псалма (Athen. Bibl. Nat. 2456. Fol. 8 sqq.).







Имя И. Ц. связано также с певч. кн. *Икиматарий*: он распел икос Акафиста Пресв. Богородице «Всякое естество ангельское» (в рус. богослужебных книгах это песнопение называется кондаком) на 4-й глас  $\nu\epsilon\alpha\nu\acute{\omega}$ . Это произведение мелурга имеет 2-частную композицию: 1-я часть состоит из стиха «Всякое естество ангельское... Твоего вочеловечения делу» и кратимы  $\tau\epsilon\tau\epsilon\tau\epsilon\nu\epsilon\nu\alpha$ , 2-я — из стиха «Неприступного бо яко Бога... от всех», кратимы  $\alpha\upsilon\epsilon\nu\alpha\nu\epsilon\epsilon\rho\rho\epsilon\tau\epsilon$  и стиха «Нам убо спребывающа, слышаша же от всех: Аллилуия» (Ath. Iver. 972. Fol. 75v — 76v, 1-я пол. XV в.; Ath. Doch. 381. Fol. 114v, кон. XVI в.; Athen. M. Paidousi. 1. Fol. 190–194v, 1768 г.).

Особую ценность имеют кратимы, распетые И. Ц. на гласы 1-й плагальный,  $\beta\alpha\rho\upsilon\varsigma$ , 4-й плагальный (2 версии). Они являются самостоятельными сочинениями и содержатся в *Кратиматарии*, Sinait. gr. 1252 сер. XV в. Кратимы как основной элемент каллофонии могли вставляться певчими или писцами в сочинения др. мелургов. Кратимы И. Ц. можно найти в Икиматарии (напр., в списке Athen. M. Paidousi. 1 его вставки-кратимы в икос *Иоанна Глики* «Ангел предстатель» 4-го гласа (Fol. 44–50v), в икосы (в рус. книгах называются кондаками) Иоанна Кукузеля «Бурю внутрь имея» и «Боготечную звезду», оба 4-го гласа (Fol. 125v, 151v — 152v), в икос (кондак) Иоанна Глики «Проповедницы богоносии» 4-го гласа (Fol. 163), в икос Иоанна Кукузеля «Новую показа тварь» 4-го гласа (Fol. 175–182v)), в Кратиматарии (Sinait. gr. 1252. Fol. 88:  $\tau\epsilon\tau\epsilon\tau\epsilon$  как дополнение к кратимам мелургов *Иоанна Клады* и Ксена Корониса; Fol. 113v:  $\tau\epsilon\tau\epsilon\tau\epsilon$  на 1-й плагальный глас; Fol. 188:  $\alpha\alpha\nu\epsilon$  на глас  $\beta\alpha\rho\upsilon\varsigma$ ; Fol. 265v:  $\epsilon\rho\rho\epsilon\rho$  на 4-й плагальный глас; Fol. 267:  $\alpha\nu\epsilon\nu\epsilon$  на 4-й плагальный глас), а также в Пападики (Ath. Cutl. 457. Fol. 35v:  $\epsilon\rho\rho\epsilon\rho\epsilon$  на 4-й плагальный глас — для стиха на вечерне «На Господа» (Пс 2. 26) Иоанна Кукузеля).

Помимо создания произведений И. Ц. обрабатывал ( $\epsilon\kappa\alpha\lambda\lambda\acute{\omega}\pi\iota\sigma\epsilon$  — украшал) песнопения известных мелургов (см., напр., упомянутый выше случай «украшения» «пролога» Ксена Корониса для каллофонического стиха Иоанна Кукузеля «Очи имут»). Лит.: *Στάθης*. Ἀνογραμματοῖσι καὶ μαθῆματα. Σ. 101, 127; *Χαλδαϊάκης Α.* Ὁ πολυλέλος στὴν βυζαντινὴ καὶ μεταβυζαντινὴ μελοποιΐα. Ἀθήνα, 2003. Σ. 412, 676; *Κρητικός Φ. Ν.* Ὁ Ἀκάθιστος στὴν βυζαντινὴ καὶ μεταβυζαντινὴ μελοποιΐα.

Ἀθήνα, 2004. Σ. 150–151, 313–316. (Ἰδρυμα Βυζαντινῆς Μουσικολογίας. Μελέται. 10); *Ἀναστασίου Γ.* Τα κρατήματα στὴν ψαλτικὴ τέχνη. Ἀθήνα, 2005. Σ. 131, 176–177.

*М. Струбакис*

**ИОАНН ЦЕЦ** [греч. Ἰωάννης Τζέτζης] (ок. 1110 или 1112 — после 1180 или 1185), визант. писатель.

**Источники.** Биография И. Ц. в основном реконструируется благодаря его эпистолярному наследию. Сохранилось и опубликовано собрание из 2 книг, включающее 107 расположенных в хронологическом порядке писем, к-рые относятся к 1138–1170 гг. Эти письма подготовил к публикации И. Ц. Сборник известен в 2 авторских редакциях (ранней и поздней). Среди адресатов И. Ц. — члены имп. фамилии (Мануил I Комнин, Анна Комнина и др.), чиновники высшего ранга, друзья и ученики. Внимание автора к деталям столичной жизни делает сборники писем важным источником для изучения визант. быта.

Сведения о происхождении И. Ц. и об истории его рода содержит «Книга историй». Это написанный политическим стихом (пятнадцатисложником) пространный (более 12,5 тыс. стихов) историко-этнографический авторский комментарий к своим письмам, составленный между 1144 и 1170 гг. Закрепившееся в научной лит-ре название «Хилиады» (букв. — Тысячи) не является авторским и принадлежит 1-му издателю (Н. Гербелю), в 1546 г. разделившему 600 «историй», составляющих сочинение, на 13 книг приблизительно по тысяче стихов в каждой.

Образ автора представлен в сохранившихся к античным сочинениям и в ученых гекзаметрических поэмах, что в целом нетипично для визант. традиции. И. Ц. включает в свои произведения эпизоды из собственной биографии (напр., воспоминание о путешествии пешком из пров. Веррия в К-поль), жалобы на безденежье и отсутствие покровителей, едкие выпады против др. схолиастов, а также рассуждения о технике создания лит. произведения: цитировать ли тот или иной источник по памяти или же сверяться с оригиналом, хватит ли ему оставшихся листов кодекса и т. п.

**Биография.** По материнской линии И. Ц. принадлежал к аристократическому роду: его бабушка была дочерью родственницы Марии Аланской (дочери груз. царя Баграта IV)

и севаста, и вел. друнгария Константина (по предположению издателя «Хилиад», племянника патриарха *Михаила I Кирулария*) и пользовалась покровительством имп. Евдокии Макремволитиссы. Отец И. Ц. Михаил был незнатного происхождения. Он позаботился об образовании сыновей: известно, что старший брат И. Ц., Исаак, также занимался лит. творчеством, в нек-рых рукописях комментарии к Ликофрону атрибутируются ему, а не И. Ц.; младшему брату Андронику И. Ц. посвятил стихотворный комментарий к «Исааго» Порфирия (подробнее об образовании и происхождении И. Ц. см. *Gautier P.* La curieuse ascendance de Jean Tzetzes // *RÉB.* 1970. Vol. 28. P. 207–220).

И. Ц. начал карьеру на службе у правителя Веррия Исаака, однако вскоре, будучи оклеветан его женой, оставил службу. Большую часть жизни И. Ц. провел в К-поле, где сначала был секретарем, а затем преподавал в к-польском мон-ре Пантократора (ныне Зейрек-джами). Первые годы жизни в столице И. Ц. провел в бедности: постепенно он был вынужден распродать свою б-ку и к 1140 г., когда приступил к работе над «Толкованием «Илиады»», в его коллекции оставались лишь «Сравнительные жизнеописания» Плутарха и фрагменты некоего математического трактата. В основном И. Ц. зарабатывал на жизнь преподаванием и лит. деятельностью и полностью зависел от своих покровителей, среди к-рых были жена Андроника I Комнина севастократорисса Ирина, Мануил I Комнин, представители знатных семейств Каматиров и Котердзисов и др. Иногда из-за недостатка средств работа над тем или иным произведением прерывалась и возобновлялась лишь после появления нового покровителя: так произошло с «Аллегориями на «Илиаду»», создание к-рых растянулось на 15 лет (ок. 1145–1160): они были начаты по заказу имп. Ирины (Берты Зульцбахской) и после ее кончины продолжены на средства Константина Котердзиса. В числе учеников И. Ц. было немало представителей к-польского чиновничества (см.: *Magdalino.* 1993. P. 328–329).

Дата смерти И. Ц. неизвестна, однако очевидно, что он умер после 1180 г., поскольку И. Ц. принадлежит эпитафия имп. Мануилу I Комнину (*Anecdota graeca* / Ed. P. Matranga.





Р., 1850. P. 619–622). Существует предположение, что «Траурные ямбы на смерть императора», написанные И. Ц., посвящены Андронику I Комнину, в таком случае И. Ц. умер после 1185 г.

**Сочинения.** Лит. наследие И. Ц. разнообразно: это прозаические и поэтические сочинения как светского, так и духовного характера, посвященные как античным сюжетам, так и событиям, современником к-рых он был.

Поэтические произведения написаны либо гекзаметром, либо политическим стихом. К 1-й группе относится 3-частная поэма «События догомеровского, гомеровского и послегомеровского времени, или Малая Илиада», в 1676 стихах излагающая события Троянского цикла от похищения Елены до падения Трои. Среди сочинений, написанных политическим стихом — «Аллегории на «Илиаду»» и продолжающие их «Аллегории на «Одиссею»», «Книга историй», соч. «О метрах» и поэма «Теогония», посвященная севастократориссе Ирине, излагающая по Гомеру и Гесиоду мифы о происхождении языческих богов и героев. Возможно, выбор политического стиха в качестве метра для этих сочинений был продиктован не личными пристрастиями И. Ц., к-рому подобная «низкая» форма была весьма неприятна, а особым требованием покровителей (*Jeffreys*. 1974. P. 151–154). Значительный интерес представляют заключительные 133 стиха «Теогонии», т. н. эпилог. В нем автор утверждает, что стиль и язык каждого произведения должны соответствовать уровню образования и ожиданиям читателя: где-то уместен аттический диалект, где-то народный язык, где-то точная терминология. К представителям разных народов следует обращаться на их родном языке. Иллюстрируя это утверждение, И. Ц. приводит примеры приветствий на «варварских» языках (русском, арабском, персидском, аланском, куманском и т. п.).

Ряд стихотворных сочинений И. Ц. посвящен актуальным событиям: это эпитафии (Феодору Каматиру и императорам (см. выше)) и сатирические поэмы о критиках и личных врагах (в т. ч. о некоем недоброжелателе, вырвавшем листы из книги со стихами И. Ц.). Нередко И. Ц. обращается к формальным экспериментам и языковой игре: форма стихо-

творения на смерть Мануила I определена автором как «лестница ямбов»: каждый новый стих начинается с повторения последнего слова предыдущего стиха (тогда как обычно термином «κλιμακωτός» (ступенчатый) обозначается стих, в к-ром каждое последующее слово содержит на один слог больше, чем предыдущее). Известны шуточные «Героические стихотворения» И. Ц., каждый стих этого цикла содержит все 24 буквы греческого алфавита.

Значительную часть наследия И. Ц. составляют схолии к произведениям античных авторов: Гесиода («Труды и дни»), Эсхила, Еврипида, Аристофана, Ликофрона, Фукидида, Оппиана («Галиевтика») и др. Ему также принадлежат эпитама «Мифологической библиотеки» Аполлодора, стихотворное переложение риторического корпуса Гермогена, ямбический парафраз «Географии» Птолемея (утрачен), комментарий к «Подручным таблицам» Птолемея (не опублик.; Paris. gr. 2162. Fol. 211–232v) и множество др. ученых сочинений, значительная часть к-рых неопубликована (ркп. Bodl. Roe 18, 1349 г.; Bodl. Misc. 188, XVI в.; Paris. gr. 2644, XIV в.).

Единственное произведение И. Ц. духовного характера, Житие мц. Лукии Сиракузской (ВНГ, N 996), написано в нетипичном для XII в. (*Rosenqvist*. 2007. S. 125) жанре «записки» или «комментария». Оно завершается стихотворным обращением к святой. «Благодарственная речь» патриарху Иоанну IX Агапиту, написанная И. Ц. в молодости, посвящена его участию в походах имп. Иоанна II Комнина против турок в 1133–1134 гг.

Соч.: *Tzetzae Allegoriae Iliadis accedunt Pselli allegoriae, quarum una inedita* / Cur. J. F. Boissonade. Lutetia [P.], 1851. Hildesheim, 1967; *Scheer E. Lycophronis Alexandra* / Rec. E. Scheer. В., 1908. Vol. 2: Scholia; *Varia Graeca Sacra*: Сб. греч. неизд. богосл. текстов IV–XV вв. / Ed. A. Papadopoulos-Kerameus. St.-Pb., 1909. Lpz., 1975. P. 80–101; *Mercati S. G. Giambi di Giovanni Tzetze contro una donna schedografa* // BZ. 1951. Bd. 44. S. 416–418; *Hunger H. Johannes Tzetzes. Allegorien aus der Verschronik: Komment. Textausg.* // JÖBG. 1955. Bd. 4. S. 13–49; *idem. Joannes Tzetzes. Allegorien zur Odyssee* // BZ. 1955. Bd. 48. S. 4–48; 1956. Bd. 49. S. 249–310; *Joannis Tzetzae Commentarii in Aristophanem* / Ed. L. M. Positano e. a. Groningen, 1960–1964. 4 vol.; Георгика: Сведения визант. писателей о Грузии / Изд. С. Г. Каухчишвили. Тбилиси, 1967. Т. 7. С. 17–31; *Joannis Tzetzae Historiae* / Rec. P. A. M. Leone. Napoli, 1968 (см. рец.: *Каждан А. П.* // ВВ. 1973. С. 287–289); *Joannis Tzetzae Epistulae* / Rec. P. A. M. Leone. Lpz., 1972 (рец.: *Каждан А. П.*

// ВВ. 1973. С. 289–290); *Nouveaux fragments d'auteurs anciens* / Éd. et comment. par M. Paphomopoulos. Ioannina, 1980; *Der unbekanntete Teil der Ilias-Exegesis des Ioannes Tzetzes (A 97–609)* / Hrsg. A. C. Lolos. Königstein, 1981. Лит.: *Krumbacher. Geschichte*. S. 526–536; *Patzig E. Malalas und Tzetzes* // BZ. 1901. Bd. 10. S. 385–393; *Moravcsik Gy. Barbarische Sprachreste in der Theogonie des Ioannes Tzetzes* // BNJ. 1930. Bd. 7. S. 352–365; *idem. Byzantinoturcica*. Leiden, 1983. Bd. 1. S. 342–344; *Wendel C. Tzetzes Johannes* // *Pauly, Wissowa*. 1948. Bd. 7. A/2. S. 1959–2010; *Hunger H. Zum Epilog der Theogonie des Johannes Tzetzes* // BZ. 1953. Bd. 46. S. 302–307; *idem. Literatur*. Bd. 2. S. 59–63; *Leone P. A. M. Ioannis Tzetzae Iambi* // RSBN. N. S. 1969/1970. Vol. 6/7. P. 135–144; *idem. Sull'Hypomnema in S. Luciam di Giovanni Tzetzes* // Riv. di bizantinistica. 1991. Vol. 1. Fasc. 2. P. 17–21; *idem. La tradizione manoscritta degli Scholia in Lycophronem (IV)* // Studi sull'Oriente christiano. 2004. Vol. 8. Pt. 2. P. 5–22; *Gautier P. La curieuse ascendance de Jean Tzetzes* // RĒB. 1970. Vol. 28. P. 207–220; *Hörander W. Bemerkungen zu den Chiliaden des Ioannes Tzetzes* // Byz. 1970. Vol. 39. P. 108–120; *Jeffreys M. J. The Nature and Origins of the Political Verse* // DOP. 1974. Vol. 28. P. 141–195; *Shepard J. Tzetzes' Letters to Leo at Dristra* // ByzF. 1979. Bd. 6. S. 191–239; *Κωνσταντίνου Β. Α. Inedita Tzetzianna. Δύο ανέκδοτοι λόγοι του Ιωάννη Τζέτζη* // Ἑλληνικά. 1981. Τ. 33. Σ. 178–184; ODB. Vol. 3. P. 1136; *Magdalino P. The Empire of Manuel I Komnenos, 1143–1180*. Camb., 1993; *Λομπάκης Σ. Ἀττικά ἀπὸ τῆς «Χιλιάδες» τοῦ Ἰωάννη Τζέτζη* // Σύμμεκτα. 1994. Τ. 9. Σ. 285–296; *Budelmann F. Classical Commentary in Byzantium: John Tzetzes on Ancient Greek Literature* // The Classical Commentary: History, Practices, Theory / Ed. R. K. Gibson, Chr. Sh. Kraus. Leiden; Boston, 2002. P. 141–170; *Ponzio A. Gli scoli di Tzetze agli Erga di Esiodo: elementi per la costituzione del testo e rapporti con il commentario plutarco* // L'erudizione scolastico-grammaticale a Bisanzio: Atti d. VII Giornata di Studi Bizantini / Cura di P. Volpe Cacciatore. Napoli, 2003. P. 129–147; *Бибуков М. В. Byzantinorossica: Свод визант. свидетельств о Русс. М.*, 2004. С. 483–491; *Rosenqvist J. O. Die byzantinische Literatur vom 6. Jh. bis Fall Konstantinopels 1453*. В., 2007. S. 124–125.

Л. В. Луховицкий

**ИОАНН ЧЕШСКИЙ** [Пустыжник; чеш. Ivan Český, stihodný poustevník] (IX в.), прп. (пам. 24 июня и во 2-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе всех Чешских святых). Достоверные биографические сведения об И. Ч. отсутствуют. Сведения, сообщаемые поздними Житиями, ненадежны (см. ниже), их историчность признается спорной (Bohemia Sancta. 1989. S. 52). Наиболее обстоятельная, но при этом сугубо гипотетическая реконструкция биографии И. Ч., базирующаяся во многом на излишне вольном толковании созвучных разноязычных имен и топонимов, принадлежит чеш. богослову и филологу Й. Вашице. До него общепринятой была версия хорват. происхождения И. Ч., основанная на том,







Прп. Иоанн Чешский.  
Икона. XX в. (частное собрание)

что в наиболее распространенной легенде св. пустыльник называет себя сыном хорват. кор. Гестимула. Принимая во внимание, что в IX в. в хорват. княжеских семьях имя Иоанн не встречается, Вашица предположил, что упомянутый в предании отец отшельника кор. Гестимул в действительности князь ободритов (бодричей) Гостомысл, к-рый (по сообщению «Фульдских анналов» и «Ксантенских анналов») погиб в 844 г. в битве с кор. Людовиком Немецким (см., напр.: Историки эпохи Каролингов. М., 1999. С. 146). После этой битвы пленные ободриты были отданы в мон-рь *Корвей Новый* в Вестфалии. Вашица полагал, что среди пленных мог быть и И. Ч., «Иван Корвейской», т. е. Иван из Корвейского мон-ря. Поэтому фразу слав. повести «Аз есмь Иванъ Корвацкой» он считал искаженной. В сохранившихся списках братии этой обители, относящихся к 856–877 гг., среди выходцев из ободритов упоминается и некий Unwanus (Unuwanus). Насельники Корвейского мон-ря являлись миссионерами в слав. среде. Вашица полагал, что И. Ч. попал в Чехию именно как миссионер. Однако эта версия противоречит преданию, согласно которому И. Ч. был строгим отшельником, избегавшим человеческого общения (*Мельников, Турликов. 2006. С. 118*).

**Жития.** Древнейший из дошедших до наст. времени источников о жизни И. Ч.— «капитульная легенда», лат. текст, сохранившийся в 3 списках, старший из к-рых датируется

1465 г. Название памятник получил от б-ки Святovitского капитула в Праге (ныне Архив Пражского града), в к-рой он хранился. По всей видимости, текст был создан с полемическими целями в эпоху гуситских войн и направлен против чашников, выступавших за причащение под двумя видами. На это указывает заглавие памятника: «Sequitur historia beati Ivani, qui communicatus est a Paulo, cappelano beate Ludmille corpore Domini sub una specie, pro confirmatione fidelorum» (Следует история блаженного Ивана, который от Павла, капеллана блаженной Людмилы, принял Тело Господне под одним видом, к утверждению верных).

Содержание «капитульной легенды» таково. И. Ч. был сыном св. Стефана, кор. Венгерского. Стремясь к пустынноческому житию, он ушел из дома и, чтобы родные его не нашли, неск. раз переходил с места на место. Найдя уединенную пещеру у подножия горы в лесной чаще в Чехии, он решил поселиться здесь. Однако на него ополчились злые духи, стремившиеся прогнать отшельника с этого места. Не имея сил сражаться с бесами, И. Ч. решил покинуть пещеру. Когда он отошел от пещеры, ему явился св. Иоанн Креститель и, вручив И. Ч. крест, сказал: «Возьми этот крест, данный тебе от Бога, и возвратись на место, в котором живешь, и силой этого креста не только победишь всех противников, но и изгонишь их всех с того места». Также св. пророк предсказал И. Ч., что в будущем он встретится с чеш. кн. Борживоем, и заповедал передать тому, что Бог повелевает построить над пещерой храм.

Вернувшись в пещеру, И. Ч. с помощью данного ему креста изгнал демонов. Однако один из злых духов принял образ льва и набросился на И. Ч. Он кинул ему в пасть крест, и злой дух прошел сквозь каменную стену, оставив отверстие в скале, к-рое видно «и до сего дня». После этого И. Ч. уже не покидал пещеру; подвижник питался молоком лани, к-рая ежедневно приходила к подножию горы.

Далее следует рассказ об охоте кн. Борживоя, во время к-рой он встретился со св. отшельником. В эпизоде упоминается, в частности, что князь со своей супругой св. Людмилой жил в граде Тетин. Во время беседы И. Ч. сообщил Борживою, что происходит из венг. королевского рода и, взяв

с князя обещание никому не сообщать об их встрече, заповедал в будущем построить над пещерой храм во имя св. Иоанна Крестителя. Однако, вернувшись домой, Борживой рассказал о чудесном происшествии своей супруге Людмиле. Княгиня тайно пришла к пещере и уговорила И. Ч. посетить Тетин. На обратном пути И. Ч. сел отдохнуть на камень. Пастухи, пасшие неподалеку коней, увидели странного человека с длинными волосами и стали смеяться над ним, а один из них бросил в святого камень, к-рый попал И. Ч. в голову. Следы пролившейся крови сохранились на камне, в посл. камень был перенесен в храм, построенный над пещерой И. Ч. Один из местных крестьян жалился над И. Ч. и дал ему коня, чтобы тот быстрее добрался до пещеры. Приехав к своему жилищу, святой повелел коню вернуться домой. В тексте упоминается, что животное возвратилось к хозяину более красивым.

Когда приблизилось время смерти И. Ч., ангел Божий явился св. Людмиле и повелел послать к И. Ч. священника со Св. Дарами и со св. елеем. Людмила направила в пещеру своего домового свящ. Павла. И. Ч. исповедался, затем священник причастил его и помазал св. елеем, после чего святой отошел ко Господу. Борживой построил над пещерой храм, куда вскоре началось паломничество. На могиле И. Ч. многие получали исцеления. Явным анахронизмом является утверждение, что И. Ч. был сыном кор. Стефана, поскольку кн. Борживой жил во 2-й пол. IX в., а 1-й венг. король с этим именем — Стефан (Иштван) I Святой правил в 977–1038 гг. (король с 1001).

Следующий по времени памятник — «Легенда Гаека», или «Гайкова легенда», написанная по-чешски и включенная под 909 г. в «Хронику Чешскую», созданную в 1541 г. католич. пресв. Вацлавом Гаеком из Либочани († 1553). Повествование начинается с рассказа об охоте Борживоя и погони за ланью И. Ч., упоминается ряд деталей, отсутствующих в «капитульной легенде». И. Ч. сообщил князю, что живет в пещере 42 года, из к-рых последние 14 лет его никто не видел. Убитую лань И. Ч. повелел разделить между бедными. Людмила, узнав от мужа о пустыльнике, отправила к нему свящ. Павла, к-рый уговорил И. Ч. прийти



в Тетин. И. Ч. согласился и поехал в княжеский град на осле. Покидая Тетин, И. Ч. попросил Павла через 3 дня прийти к нему в пещеру и совершить там мессу. Когда священник пришел в пещеру, И. Ч. исповедался и рассказал ему, что он сын хорват. кор. Гестимула. Он описал встречу с Иоанном Крестителем и поединок со злыми духами, сообщив, что все это произошло через 2 года после его прихода в пещеру. Павел причастил И. Ч. под двумя видами. Через 3 дня пустынный скончался и был погребен в своей пещере. Вскоре Борживой заложил на месте подвига И. Ч. мон-рь во имя св. Иоанна Крестителя; позже мон-рь был передан бенедиктинцам.

Из «Хроники Чешской» легенда Гаека об И. Ч. в сокращенном виде рано была заимствована польским хронистом М. Бельским (1-е изд. 1551; 2-я ред. 1564), а из его книги — А. Гваньини (1-е изд. 1578) и М. Стрыйковским (1-е изд. 1582). «Хроника» Бельского и компиляция Гваньини (сочинение Стрыйковского было переведено позже) сыграли большую роль в ознакомлении правосл. читателей (сначала украинско-белорусских, а затем и российских) с историей И. Ч. Через посредство 1-го изд. «Хроники» Бельского краткий рассказ об И. Ч. между 1551 и 1555/56 гг. вошел в состав чеш. статей Хронографа Западнорусской редакции (ПСРЛ. Т. 22. Ч. 2. С. 256–257). По объему текста и изложению сведений хронографическая статья совпадает с версией «Хроники» Гаека; о королевском происхождении и об имени отца И. Ч. (Гестимул) известно из собственноручного «теста-мента», найденного после его смерти. Предполагают, что полный перевод (очевидно, также с издания 1551) «Хроники» Бельского упоминается в Описи царского архива XVI в. (СККДР. Вып. 2. Ч. 2. С. 497). К экземпляру 1564 г. восходит перевод, представленный в роскошном (возможно, царском) списке посл. четв. XVI в. (ГИМ. Син. № 113; датировка ркп. сер. XVII в. (см. там же) ошибочна), иллюстрированном гравюрами, вырезанными из этого издания. Особенно широкую известность сюжет получил у вост. славян в XVII в. Чешские сказания из «Хроники» Гваньини (в т. ч. и об И. Ч.), восходящие к изданию 1611 г. польск. ее перевода, в России были включены (в качестве гл. 76) в состав «Кос-

мографии», известной по списку 1670 г., и послужили главным источником беллетризированной хроники «История вкратце о Бохеме, еже есть о земле Чешской». Вероятно, на рубеже XVI и XVII вв. (во всяком случае не позднее 1-й четв. XVII в.) на основании перевода статьи из «Хроники» Бельского создается небольшая самостоятельная повесть «О пустынноике Иоанне, королевиче Корвацком». Ранняя история ее бытования связана с летописно-хронографическим сводом «Временник Русский» — в старшем его списке 20-х гг. XVII в. (ГИМ. Чертк. № 115(6) — Ф. Л. 311 об.) текст помещен в дополнениях, в младших (РГАДА. Ф. 201. № 46, XVII в.; Архив СПбИИ РАН. Колл. Н. П. Лихачева. № 513, 1721 г.) включен в состав основного повествования (*Насонов А. Н.* История рус. летописания XI — нач. XVIII в. М., 1969. С. 422, 473, 475); о др. списках см. при изд. текста (*Панченко.* 1969). Содержание рассказов об И. Ч. в составе «Космографии» и в «Истории о Бохеме» чрезвычайно близко друг к другу (отдельные мелкие детали не имеют исторического значения) и восходит в итоге к «Хронике» Бельского, язык (в отличие от эпизода в Хронографе Западнорусской редакции) последовательно русифицирован. Отдельные отличия в деталях изложения (напр., сообщение, что кн. Борживой был «греческого закона») понятны из контекста; вполне объяснимо с т. зр. конфессиональной принадлежности рус. редактора повести и устранение явно нехрист. имени отца И. Ч. (Гестимул). Рукописная традиция повести остается недостаточно исследованной, имеющиеся в лит-ре указания на существование лишь 5 ее списков отражают совр. уровень изученности. Ни в одном из списков текст не именуется житием, не имеет календарной приуроченности и не помещается в агиографических сборниках; литургическое почитание И. Ч. в правосл. восточнослав. традиции отсутствует.

Наряду с т. зр. о позднем происхождении и вторичном характере восточнослав. повести об И. Ч. в лит-ре (прежде всего чешской — обзор мнений см.: *Панченко.* 1961. С. 650–651; *Он же.* 1969) существует мнение о том, что она является старослав. памятником кон. IX или X в., попавшим на Русь в домонг. период, подобно житиям первых чеш. святых — кн. Вацлава (Вячеслава)

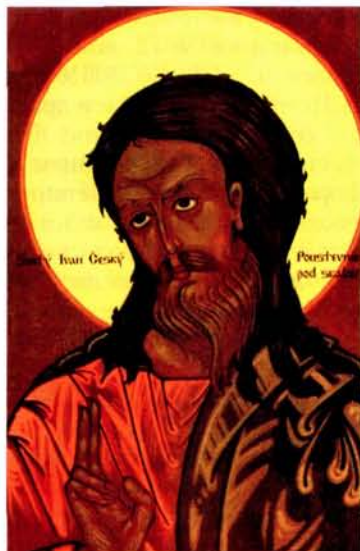
и его бабушки Людмилы. Однако эта гипотеза не учитывает реальных текстологических связей повести об И. Ч. и специфики бытования чеш. житий на Руси. Последние присутствуют в древнерус. книжности в совершенно ином контексте (с заметной литургической составляющей) — они включены в сборники уставных чтений (Торжественники, Минеи-Четьи, Пролог), их влияние обнаруживается в памятниках древнейшей рус. агиографии (сочинения Борисоглебского цикла, Житие кнг. Ольги). В последние годы защитником гипотезы древнего происхождения «славянской легенды» выступает чеш. исследователь Й. Шевчик (*Ševčík.* 2002), развивающий взгляды Вашицы.

**Антропологический анализ останков И. Ч.** 19 авг. 1991 г. с разрешения Пражского католич. архиеп. Милослава Влка останки, почивающие в костеле св. Иоанна Крестителя, были переданы Э. Влечку для проведения антропологической экспертизы. В саркофаге И. Ч. находилась рака с фрагментами скелета. Отдельно от раки лежал матерчатый мешочек с 6 зубами др. человека. Часть плечевой кости, находившаяся в реликварии, принадлежала третьему лицу. Исследование костных останков, хранящихся в раке, показало, что они принадлежат мужчине 50–55 лет, ростом ок. 170 см, к-рый долгое время использовал в пищу растения и муку, смолотую на ручных жерновах. Установить время его жизни оказалось невозможным. 7 окт. 1992 г. останки были возвращены в храм. Части мощей И. Ч., хранящиеся в др. местах, не исследовались.

**Почитание И. Ч.** Первое письменное упоминание о почитании пещеры И. Ч. содержится в жалованной грамоте 1205 г. кор. Пршемысла Оттокара I бенедиктинскому монастырю св. Иоанна Крестителя на острове. Указанный монастырь был заложен в 999 г. кн. Болеславом II на острове, расположенном при слиянии рек Влтавы и Сазавы, у совр. пос. Давле близ Праги. В грамоте подтверждены все владения, пожалованные обители с момента ее создания. В документе, в частности, упомянуто, что в 1037 г. кор. Бржетислав I пожаловал монастырю «часовню у пещеры святого Иоанна Крестителя», и с тех пор при пещерном храме существовала бенедиктинская община, подчинявшаяся монастырю на острове.







Прп. Иоанн Чешский.  
Икона. XX в. (частное собрание)

В 1420 г. мон-рь разграбили гуситы. После этого значительная часть насельников разоренной обители переселилась в пещерный мон-рь св. Иоанна. В 1517 г. из мон-ря на Острове ушли последние монахи и обитель прекратила существование. Пещерный мон-рь св. Иоанна стал самостоятельной обителью. Хотя в годы гуситских войн у пещерного мон-ря было отобрано большинство имений, все же обители удалось избежать разорения. Во 2-й пол. XV в. дворянин Олдржих Заяц из Газмбурка († 1494) возвел над пещерой И. Ч. новый храм во имя св. Иоанна Предтечи; мон-рь был обнесен стеной, построены также кельи и хозяйственные помещения.

Не сохранилось сведений и о времени обретения мощей И. Ч. Первое письменное упоминание о мощах, почитающихся в храме св. Иоанна Крестителя, содержится в одном из стихотворений чеш. гуманиста Шимона Боучека Венкованека (лат. Симон Фагелл Виллатик; 1473–1549), написанном не позднее 1533 г. Опасность уничтожения реликвии в эпоху Реформации заставила братию монастыря скрыть мощи в земле. В 1589 г. мощи И. Ч. вновь были обреты и положены в новую деревянную раку.

Расцвет почитания И. Ч. приходится на кон. XVI — нач. XVII в. С 1593 г. имеются известия о регулярных паломничествах к И. Ч. из Праги и др. городов. Развитие культа местных святых активно поддерживалось тогда иезуитами в качестве одной из мер по восстановлению

позиций католицизма в Чехии. Традиционно процессии совершались с 23 по 25 июня и собирали по неск. тыс. чел. Мон-рь посещали императоры Матиас, Фердинанд I, Фердинанд II, Фердинанд III и Леопольд I. Старый монастырский храм XV в. уже не мог вместить всех паломников, поэтому 16 авг. 1657 г. был заложен в присутствии имп. Леопольда новый храм во имя св. Иоанна Предтечи. Строительство было окончено в 1661 г. Вокруг монастыря также сформировалось небольшое поселение, получившее наименование в честь И. Ч. (совр. Свати-Ян-под-Скалоу).

В 1634 г., в период Тридцатилетней войны, мон-рь заняли швед. войска. Мощи И. Ч. вновь были захоронены и обреты в 1710 г. при ремонте храма. Ныне мощи почивают в саркофаге 1793 г. Кроме того, в храме имеется реликварий 1789 г. в виде руки.

В XVIII–XIX вв. почитание И. Ч. заметно уменьшилось, но на рубеже XIX и XX вв. традиция совершения паломничеств к его мощам была возрождена.

7 нояб. 1785 г. австр. имп. Иосиф II издал декрет о закрытии мон-ря св. Иоанна, и в 1786 г. братия была вынуждена покинуть обитель. Монастырский храм стал приходским, а здания мон-ря были распроданы и использовались разными лицами и организациями. В наст. время здания бывш. мон-ря занимает конгрегация Братьев христианских школ. С 1995 г. здесь действует Высшая педагогическая школа, учрежденная Пражским католич. архиеп-ством.

Особое почитание И. Ч. в Чехии выразилось также в создании монашеского ордена, носившего его имя. Предложение создать подобный орден выдвинул в 1725 г. Пражский католич. архиеп. Франц Фердинанд фон Куэнбург, папа Климент XII поддержал его инициативу. 28 апр. 1732 г. был утвержден устав «Конгрегации отцов пустынножителей св. Ивана» (Congregatio fratrum eremitarum divi Ivani). Неофиц. конгрегация именовалась орденом (или братством) иванитов. После создания конгрегации всем местным отшельникам предписывалось войти в ее состав под угрозой запрета жить в пустынях. К 1768 г. в состав конгрегации было включено 32 пустыни на территории Чехии. 14 дек. 1771 г. имп. Мария Терезия запретила принимать в конгрегацию новых членов,

а патент австр. имп. Иосифа II от 12 янв. 1782 г. полностью запретил пустынножительство. Братство иванитов было распущено. На момент роспуска в конгрегации числилось 83 отшельника.

Несмотря на многовековую традицию почитания И. Ч., католич. Церковь никогда не издавала офиц. актов о его канонизации. В XVII в. из-за этого возник спор между аббатом мон-ря Матиашем Фердинандом Собеком и Пражской консисторией. В 1656 г. консистория обратила внимание аббата на отсутствие к.-л. данных об офиц. канонизации И. Ч. Аббат заявил, что почитание мощей И. Ч. имеет давнюю традицию и что в мон-рь ежегодно совершаются массовые паломничества. Единственное, на что согласилась высшая церковная власть, это не препятствовать развитию культа И. Ч.

В XX в. с инициативой офиц. прославления И. Ч. выступал Пражский архиеп. Йозеф Беран (1946–1969). Тем не менее в совр. католич. церковных календарях имя И. Ч. отсутствует. При этом в храмах есть его скульптурные и живописные изображения, почитаются связанные с именем И. Ч. реликвии. Официально местное почитание И. Ч. существует лишь в пределах Пражской епархии Римско-католической Церкви. Его память в соответствии с другой традицией отнесена к 25 июня по григорианскому календарю (2-й день после Рождества Иоанна Предтечи).

С 20-х гг. XX в. имя И. Ч. вносится в церковные календари Православной Церкви Чешских земель и Словакии. Православная Церковь также организует паломничества к мощам И. Ч. в дни его памяти.

Лит.: Zap K. V. Benediktynští klášterové sv. Jana Křtitele na Ostrově a v Skalách // Památky archeologicke. Praha, 1860. Roč. 4. N 3. S. 108–117; N 4. S. 154–173; Jireček J. Staroslovanske životy sv. Ludmily a sv. Ivana // Časopis Kralovstvi musea Českeho. 1862. Roč. 36. S. 318–322; Tomek V. V. Ze života českých poustevníků. Praha, 1918, 2007; Bridel B. Život sv. Ivana: Prvního v Čechách poustevníka a vyznavače / Vyd. J. Vašica. Břevnově, 1936; Tichý Fr. Z legend Svatoivanských. Praha 1945; Панченко А. М., Степанов В. П. «История вкратце о Бохеме, еже есть о земле Чешской» и ее источник // ТОДРЛ. 1960. Т. 16. С. 304–313; Панченко А. М. Вопросы изучения чешско-рус. лит. связей XVII в. // Там же. 1961. Т. 17. С. 640–652; он же. Чешско-рус. лит. связи XVII в. Л., 1969; «История вкратце о Бохеме» / Публ., предисл.: А. М. Панченко // ТОДРЛ. 1965. Т. 21. С. 240–251; Koran I. Legenda a kult sv. Ivana // Umění. Praha, 1987. Roč. 35. Čís. 3. Č. 3.



S. 219–239; Bohemia Sancta: Životopisy českých světců a přátel Božích / Red. J. Kadlec. Praha, 1989<sup>2</sup>. S. 52; *Vlček E.* Osudy českých patronů. Praha, 1992; *Vašica J.* České literární baroko. Brno, 1995<sup>1</sup>. S. 61–84, 283–294; *Ševčík J.* Album Svatoivanské. Praha, 2002 (рец.: *Мельников Г. П., Түрилов А. А.* // Славяноведение: 2006. № 2. С. 115–118); *idem.* Svatý Jan pod Skalou. [S. 1.], 2002<sup>2</sup>.

**В. В. Бурева**

**ИОАНН ЧУДОТВОРЕЦ** (кон. VIII — нач. IX в.), прп. (пам. 4 дек.), еп. Поливотский. Единственным источником сведений об И. Ч. является краткое Житие, помещенное в ряде визант. Синаксарей, — К-польской ц., кон. X в., Laurent. San Marco. 787, 1050 г. и др. В его основе может лежать утраченное пространное Житие этого святого. Согласно синаксарному Житию, И. Ч. с детства стремился к праведной жизни, избегал игр и веселья, проводя дни в посте и молитве. Видя его усердие и подвиги, патриарх рукоположил И. Ч. во диакона, а затем во иерея. Через некоторое время он получил должность скевофилакса (вероятно, в *Софии Св. соборе в К-поле*), а затем был рукоположен во епископа г. Поливот (ныне Болвадин, Турция). После возобновления иконоборческих гонений при имп. *Льве V Армянине* (813–820) И. Ч. отправился в К-поль, чтобы обличить императора в нечестии. Вернувшись, он наставлял христиан, чтобы они были готовы пролить кровь за веру. Вскоре после поездки в столицу И. Ч. скончался. Около его мощей совершалось множество чудес. Когда напавшие на Византию арабы, взяв *Аморий* (ныне Хираскёй) в авг. 838 г., захватили и Поливот, они разорили церковь и хотели сжечь мощи И. Ч., но те остались невредимыми. При этом кто-то ослеп, у других отсохли руки или искривилась шея. Раскаявшись, арабы стали просить у святого помиловать их. Они отпустили всех ранее взятых в плен христиан и получили исцеление. Мощи святого оставались нетленными в течение долгого времени, и в день Пятидесятницы, престольного праздника кафедрального собора Поливота, тело И. Ч. доставали из раки, облачали в епископские одежды и водружали на епископский трон, где оно и находилось во время совершения литургии. От мощей получало исцеление множество бесноватых. Впосл. мощи были перевезены в г. Мосинополь во Фракии.

Помимо 4 дек. память И. Ч. встречается под 13 февр. в Минологии имп. Василия II кон. X — нач. XI в. (PG. 117. Col. 312).

**Т. А. Артюхова**

**Почитание И. Ч. у южных славян.** Вероятно, в авг. 1205 г., после победы над войском крестоносцев и взятия Филиппополя (ныне Пловдив), мощи И. Ч. были увезены болг. царем Калояном из Мосинополя в Тырново. На эту дату указывает то обстоятельство, что в ряде южнослав. нестишных Прологов Житие И. Ч. помещено не под 4 дек. и 13 февр., как в греч. Синаксарях, а под 31 авг.: ГИМ. Хлуд. № 189, кон. XIII (?) — 1-я пол. XIV в., РГБ. Рум. № 319, нач. XIV в., Пролог дьяка Симона (Сремска-Митровица. Музей церк. искусства. № 323, 1560 г.); в Лесновском Прологе 1330 г. в этот день отмечена только память И. Ч. без Жития. Возможно также, что сведения об И. Ч. были помещены в конце Пролога (31 авг. являлось последним днем церковного года), потому что данный тип церковной книги не предусматривал чтений на переходящие праздники, в т. ч. в день Пятидесятницы, когда, как подчеркивает Житие, совершалась память И. Ч.

Предполагают, что греч. проложное Житие И. Ч. было переведено в Болгарии в связи с перенесением мощей (*Евтимий, патр.* 1990. С. 279). В правление царя Иоанна Асеня II, между 1221 и 1237 гг., мощи были переложены в новую раку в мон-ре апостолов Петра и Павла в Тырнове, построенном царицей Анной († 1237) (*Иванова.* 1982. С. 32). Повесть о перенесении мощей И. Ч. (в отличие от аналогичных сочинений о перенесении мощей свт. *Илариона Могленского*, мч. *Михаила Воина* и прп. *Параскевы (Петки)*) и специальные посвященные ему слав. гимнографические тексты в рукописной традиции не обнаружены, хотя Повесть о перенесении мощей Иоанна Чудотворца, возможно, существовала и послужила источником для написания Похвального слова свт. *Евфимием*, патриархом Тырновским (1375–1393). Др. факты почитания святого в Болгарии до посл. четв. XIV в. также не выявлены. Предполагается, что для церковного празднования памяти И. Ч. могли использоваться песнопения в честь прп. *Иоанна Дамаскина*, также чествуемого 4 дек. Память И. Ч. без Жития указана под 13 февр. в ряде южно-

славянских нестишных Прологов: БАН Болгарии № 72, кон. XIII в.; Лесновском, 1330 г. (САНУ. № 53); РНБ. Погод. № 58, 1339 г. и др. В 1-й пол.— сер. XIV в. краткое Житие И. Ч., снабженное двустушием Христофора Митилинского, четырежды переводилось на славянский язык в составе стихного Пролога (в т. ч. при служебных Минеях по Иерусалимскому уставу) и отдельно (*Иванова.* 1982. С. 32–36; ср.: *Юфу.* 1963. С. 253–258).

Свт. Евфимием, патриархом Тырновским, вероятно в первые годы его архипастырства, было написано пространное Похвальное слово И. Ч., задуманное как часть программы прославления группы святых, чьи мощи покоились в болгарской столице. В сочинении автор в полном соответствии с исторической истиной прославляет святого как защитника иконопочитания, делая акцент на идее непогрешимости и превосходства церковной власти перед светской (*Евтимий, патр.* 1990. С. 280). Источниками сочинения послужили проложное Житие И. Ч., «Повесть о святых и честных иконах» (о восстановлении иконопочитания), читающаяся в Неделю торжества Православия (*Иванова.* 1982. С. 37–45), и Слово прп. Иоанна Дамаскина, «повествующее о святых и честных иконах ко всякому христианину и к императору Константину Каваллину» (т. е. к Константину V — Там же. С. 38, 45–46). В стилистическом отношении Похвальное слово И. Ч. представляет характерный образец риторического творчества тырновской школы 2-й пол. XIV в. (см.: Там же. С. 47–52). Текст написанного патриархом Евфимием Похвального слова И. Ч. сохранился в 3 списках (восходящих к одному оригиналу) в составе мнейных Торжественников славянско-молдав. происхождения под 4 дек.: 1) Б-ка мон-ря Драгомирна. № 1795/706, 1-я треть XV в., Л. 162 об.— 176 об.; 2) Бухарест. БАН Румынии. Слав. № 164, 1439 г. Л. 137 об.— 150 об.; 3) Б-ка Синода Румынской ПЦ. № III 26. Л. 116–131, 1-я пол. XVI в. (список с предыдущего) (см.: *Томова Е.* Сборник BSS.III. 26 от Библиотека на Светия Синод в Букурещ // Старобълг. лит-ра. София, 1994. Кн. 28–29. С. 119–124; *Mircea I. R.* Repertoire des manuscrits slaves en Roumanie: Auteurs byzantins et slaves. Sofia, 2005. P. 63, N 256; *Иванова К.* Bib-





liotheca Hagiographica Balcano-Slavica. София, 2008. С. 54–55, 68–69, 117–118, 336; III 1).

После взятия Тырнова турками в 1393 г. почитание И. Ч. в Болгарии прекратилось. Об особом почитании И. Ч. в Сербии, Молдавии (кроме факта переписки здесь Похвального слова в составе Торжественников), Валахии и на Руси неизвестно.

Ист.: *Euthymius, patriarch. Werke des patriarchen von Euthymius (1375–1393)* / Hrsg. E. Kaluzniacki. W., 1901. S. 181–202; SynCP. Col. 277–280; *Юфу Й.* Старобългарски паметници в слав.-румън. лит-ра // Изв. Ин-та за лит-ра. София, 1963. Т. 15/16. С. 253–258; *Стара бълг. лит-ра.* София, 1982. Т. 2: Орааторска проза. С. 150–164, 336–337 [новоболг. пер.]; *Евтимий, патр.* Съчинения. София, 1990. С. 148–165, 279–282 [новоболг. пер.]; *Νικόδημος. Συνοξαριστής.* Т. 2. Σ. 243–244; *ЖСв. Дек.* С. 117–118; *Павлова Р.* Восточнославянские святые в южнослав. письменности XIII–XIV вв. Halle (Saale), 2008. С. 123–125 [положное Житие].

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 43, 266, 375; *Ἰωάννης, ὁ ἐπίσκοπος Πολυβότου* // *ΘНЕ.* Т. 6. Σ. 1218; *Lucchesi G.* Giovanni il Taumaturgo // *BiblSS.* Vol. 6. Col. 909–910; *Иванова К.* Похвалното слово за Йован Поливотски от Евтимий Тырновски // Старобълг. лит-ра. София, 1982. Кн. 12. С. 30–53; *она же.* Успение Методиево // Старобългаристика. 1999. № 4. С. 7–24; *СтБЛ.* 1992. С. 348–350; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 232; *Dumbarton Oaks Hagiography Database.* Wash., 1998. P. 56; *Podskalsky G.* Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien, 865–1459. Münch., 2000. S. 320–321; *Stiernon D.* Jean, évêque de Polybote // *DHGE.* Т. 27. Col. 459; *РМБЗ.* N 3244; *История на българската средновеков. лит-ра / Съст. А. Милтенова.* София, 2008. С. 436, 520, 524, 528, 577–579, 671; *Павлова Р.* Восточнославянские святые в южнослав. письменности XIII–XIV вв. Halle (Saale), 2008. С. 122 [исслед.].

А. А. **Турлиов**

**ИОАНН ШАВТЭЛИ** [груз. იოანე შავთელი] (2-я пол. XII – 1-я треть XIII в.), прп. (пам. груз. 1 апр., вместе с блж. Евлогием Пророком; 9 июня) Грузинской Православной Церкви, груз. гимнограф, поэт из окружения груз. царицы св. *Тамары*. Сведения о нем содержатся в соч. анонимного груз. автора «История и восхваление венценосцев» (ок. 1222), вошедшем в груз. летописный свод «Картлис Цховреба», где И. Ш. назван «философом, ритором, сочинителем стихов, известным подвижничеством своим» (История и восхваление венценосцев. 1954. С. 77; 2007. С. 283), а также в 2 редакциях «Жизни царицы царик Тамар» (КЦ. 1959. Т. 2. С. 95, 99, 136, 138). По мнению акад. прот. К. *Кекелидзе*, изучавшего этимологию имени Шавтели, оно



Прп. Иоани Шавтели  
и блж. Евлогий Пророк. Икона. XX в.  
(частное собрание)

может являться сокращенной формой от Шавшетели (Шавшетский, из Шавшети) и т. о. указывать на происхождение И. Ш. (Юж. Грузия).

В 1202 г. И. Ш. и блж. *Евлогий Пророк* сопровождали царскую свиту и 200 тыс. груз. воинов, возглавляемых супругом царицы Давидом Сосланом, в Басиани, к месту битвы с 400 тыс. армией тур. султана Рукнаддина. В мон-ре *Вардзиа* св. Тамара, И. Ш., блж. Евлогий и др. молились перед Вардзийской иконой Божией Матери о даровании победы грузинам. Затем царский двор прибыл в мон-рь Одзрхе, где во время молитвы о благополучном исходе битвы с блж. Евлогием «случилось что-то необыкновенное: он поднял глаза вверх и, с горестным видом созерцая что-то, сразу три раза упал на землю, но сейчас же вскочил на ноги и возгласил: «Вот милость Божья приспела на дом Тамары!», а затем взбежал «на гору, называемую Арагани». Поняв поведение блаженного смог только И. Ш. Он сказал св. Тамаре: «Знай, царица, что юродивому было видение, думаю — благоприятное для нас!». Позже выяснилось, что действительно именно в этот час груз. войско разбило турок.

С именем И. Ш. связаны 2 известных произведения груз. средневеков. лит-ры: поэма «Абдул-Мессия» («Раб Мессии») и гимнографический канон «Песнь Вардзийской иконе Пресв. Богородицы». Долгое время И. Ш.

также считался автором т. н. «Сирийского хроникона» (также «Великий индиктион», «Пасхалия зрячая») (НЦРГ. А 85, 1233 г.). Однако, согласно с последними исследованиями Н. Гогуадзе, М. Кавтари, Р. Чагунава, автором рукописи является св. *Тбели Абусеридзе*. И. Ш. в колофонах «Сирийского хроникона» назван «святым» и «блаженным», к-рый «сотворил ямбы Богоподобные, прекрасные» (Л. 307 об.). Из контекста колофонов рукописи становится понятно, что ко времени ее создания преподобный уже почил.

Вокруг авторства И. Ш. в отношении «Абдул-Мессии» также ведется дискуссия. В последней строфе эпилога поэмы «Витязь в тигровой шкуре», созданной современником и последователем И. Ш. Шота Руставели, авторство приписывается И. Ш. Эту т. зр. разделяли Н. Я. *Март*, *Кекелидзе*, И. *Лолашвили*, Е. *Метревели*. Однако поэма, сохранившаяся в поздних рукописях (XVIII–XIX вв.), претерпела значительные искажения. Ее текст был исправлен в XVII–XVIII вв. Иаковом (Якобом) (Думбадзе) из мон-ря Шемокмеди, посвятившим поэму св. царю мч. *Арчилу*. На рубеже XVIII–XIX вв. груз. лит. деятели пытались выявить первичный текст поэмы, особенные усилия к этому приложил Давид Ректор. На сегодняшний день авторский оригинал поэмы И. Ш. считается утерянным; Б. Дарчия и А. Хинтибидзе полагают, что «Абдул-Мессия» всецело принадлежит Иакову (Думбадзе).

Первоначальное посвящение поэмы также вызывает споры. По мнению *Кекелидзе*, Ш. *Нуцубидзе* и др., «Абдул-Мессия» посвящен груз. царю св. *Давиду IV Строителю* и царице св. *Тамаре*; по мнению А. *Барамидзе*, чья т. зр. является наиболее приоритетной, — царице св. *Тамаре* и ее супругу *Давиду Сослану*. *Лолашвили* и *Метревели* считают, что И. Ш. написал поэму в связи с победой груз. войск в Басианской битве. Однако поэма — художественное произведение, и отсутствие в ней конкретных исторических деталей затрудняет окончательное разрешение вопросов посвящения, датировки и авторства текста.

«Песнь Вардзийской иконе Пресв. Богородицы» — один из наиболее значительных памятников гимнографической лит-ры и духовной культуры Грузии. Сохранились 8 песней канона, 2-я утеряна. *Кекелидзе* исследовал

строфический состав и метрическую структуру песней и отметил ямбическую строй канона. Для создания акростиха И. Ш. искусственно разбил мн. строки, т. е. дополнив их число до необходимого. По мнению Кекелидзе, Л. Джгамаия и Лолашвили, моделью структурно-поэтической формы канона Вардзийской иконе Пресв. Богородицы послужил для И. Ш. канон Рождеству Христову, написанный и внесенный в Минею прп. *Георгием Святогорцем*.

Своей смысловой глубиной и высокохудожественной формой канон выражает идеологическое кредо и эстетическую природу груз. действительности «золотого века» св. царицы Тамары. Как следует из акростиха, песнопение было создано в храме Успения Пресв. Богородицы в мон-ре Вардзиа после победы груз. войск в Басианской битве. В обильном использовании И. Ш. символических и аллегорических эпитетов ученые усматривают многочисленные параллели с метафрастическими чтениями прп. Иоанна Дамаскина и прмч. Андрея Критского на праздник Рождества Пресв. Богородицы. Воспевая Богоматерь, И. Ш. использует такие эпитеты, как «Ежевика», «Лествица», «Гора», «Жезл Ааронов», «Ларец», «Манна», «Подсвечник», «Руно» и др. Эпитеты «Царица» и «Дева» Р. Сирадзе и Н. Сулава трактуют как аллюзию к образу царицы св. Тамары, обителью к-рой считалась Вардзиа, что указывает на наличие в сочинении 2-го смыслового плана. В каноне отражена распространенная в то время идея избранности Грузии и груз. народа, а также бытующее в груз. традиции мнение о Божественном происхождении груз. царского дома Багратиони «от корней Иисусовых» (*Сирадзе*. 1992. Т. 1. С. 97–105).

Для толкования новозаветных парадигм гимнограф прибегает к иподигмам Ветхого Завета, что позволяет говорить о параллелизме образов. «Новый путь», к-рый стал возможен с рождением Богомладенца Непорочной Девой, подан в произведении как олицетворение пути Христа, дающего человечеству возможность духовного спасения, возвращения в Эдем. Первородному греху праматери Евы противопоставлена высшая безгрешность непорочно зачавшей Сына Пресв. Девы. Гимнограф обращается к Богоматери с мольбой освободить человеческий

род от духовного плена, от незримой темницы (пещеры) переходящего мира, возратить ему «Божественное облачение». образу пещеры, места духовного испытания души, противопоставлен образ горы Синай, на к-рой Бог передал заповеди прор. Моисею. В каноне также находит отражение и полемика вокруг вопросов христ. догматики: обличаются и порицаются ереси Оригена, арианство, несторианство.

Гимнограф католикос-патриарх Вост. Грузии *Антоний I (Багратиони)* в соч. «Мерное слово» (2-я пол. XVIII в.) посвятил И. Ш. 2 строфы, в риторической и витиеватой манере назвав его «сугубо сообразительным, премудрым поэтом, имеющем дарование истинно говорить» (*Антоний I (Багратиони)*. 1980. С. 275, 770–771). О почитании И. Ш. известно с древности. Соч.: Абдул-Мессия // Древнегруз. описицы / Сост., исслед., предисл., словарь: И. Лолашвили. Тбилиси, 1964. Т. 2 (на груз. яз.). Ист.: *Март Н. Я.* Древнегруз. описицы: XII в. СПб., 1902. С. 1–27. (ТРАГФ; Кн. 4); *Кубаневилли*. Хрестоматия. 1946. Т. 1. С. 383–386. 1949. Т. 2. С. 198–209; История и восхваление вешеносцев / Пер.: К. Кекелидзе. Тбилиси, 1954. С. 77, 79; То же // Карглис цховреба: История Грузии. Тбилиси, 2008. С. 283, 285; Жизнь царицы царя Тамар // КЦ. 1959. Т. 2. С. 95, 136; Грузинская поэзия. Тбилиси, 1979. Т. 1: Древнегруз. поэзия V–XII вв. / Сост., исслед., коммент., словарь: С. Цаишвили. С. 192–200 (на груз. яз.); *Антоний I (Багратиони), католикос-патриарх*. Мерное слово / Исслед., сост., коммент., словарь: И. Лолашвили. Тбилиси, 1980. С. 275, 770–771 (на груз. яз.); *Сулава Н.* Грузинская гимнография XII–XIII вв. Тбилиси, 2003. С. 301–305 (на груз. яз.). Лит.: *Лолашвили И.* Новые известия афонских груз. рукописей. Тбилиси, 1982. С. 16–18 (на груз. яз.); *Метревели Е.* Так называемое Восхваление Тамар и Давида // История груз. лит-ры. Тбилиси, 1966. Т. 2: XII–XVIII вв. С. 90–115 (на груз. яз.); *Кекелидзе*. Др.-груз. лит. 1980. Т. 1. С. 323–326; 1981. Т. 2. С. 233–247; *Сирадзе Р.* Христ. культура и груз. лит-ра. Тбилиси, 1992. Т. 1. С. 97–105 (на груз. яз.); *она же*. Культура и образное мышление. Тбилиси, 2008. С. 128–136; *Сулава Н.* «Песнь Богоматери Вардзийской» Иоане Шавтели // Маце: Сер. языка и лит-ры. Тбилиси, 1997. № 1/4. С. 81–96 (на груз. яз.); *она же*. Груз. гимнография XII–XIII вв. Тбилиси, 2003. С. 128–145 (на груз. яз.); *Ибидзавили*. Словарь ГПЦ. 2007. С. 422.

*Н. Сулава*

**ИОА́НН ШУШЕ́РИН** — см. *Шушерин* Иоанн.

**ИОА́НН ЭВБЕ́ЙСКИЙ** [греч. Ἰωάννης ὁ Εὐβοίας] (1-я пол. VIII в.), визант. писатель, проповедник, агиограф. О жизни И. Э. почти ничего не известно. В Слове об убиенных царем Иродом Вифлеемских младен-

цах он напоминает, что прошло 742 года, как был отдан этот приказ (PG. 96. Col. 1504), т. е. составление этого Слова можно отнести к 40-м гг. VIII в. В колофонах рукописей, содержащих Слова И. Э., его называют монахом и пресвитером либо епископом. В последнем случае неясно, какую кафедру он занимал, поскольку на о-ве Эвбея в то время было неск. епископских кафедр. Выказывалась гипотеза, что И. Э. был епископом г. Эврия в Ст. Эпире (*Dölger*. 1950; *Beck*. Kirche und theol. Literatur. S. 502–503). В Эврии известны 2 епископа с именем Иоанн, однако 1-й жил во 2-й пол. VI в., а 2-й — в нач. VII в. Также предполагали, что титул «епископ» является ошибкой переписчика, подгонявшего заглавие проповедей под некий единый стандарт (*Stiernon*. 1974). Сочинения И. Э. в рукописной традиции часто приписываются его современнику прп. *Иоанну Дамаскину* и реже — свт. *Иоанну Златоусту* (*Aldama J. A., de*. Repertorium pseudochrysostomicum. P., 1965. N 385).

И. Э. — автор Похвальных слов святым (энкомиев) и проповедей (гомилий) на церковные праздники. Корпус его сочинений невелик. Ему принадлежат проповеди на праздник Зачатия Пресв. Богородицы (наиболее древняя известная проповедь на это празднество), о воскресении Лазаря, о страстях прмч. Параскевы. Энкомий св. вмц. Анастасии, а также Слово на Рождество Христово, часто встречающиеся в рукописях под именем И. Э., судя по стилю, принадлежат прп. Иоанну Дамаскину. Произведения И. Э. написаны без богословских отступлений, простым языком, близким к разговорному языку его времени; в их основе лежит стремление автора к составлению произведений для назидания. В гомилии о Вифлеемских младенцах есть традиционные для визант. лит-ры полемические выпады против иудеев. В тексте о страстях прмч. Параскевы отсутствуют хронологические указания; рассказ И. Э. лишен исторической конкретики, его события происходят в некоем вневременном измерении. В гомилии на Зачатие Пресв. Богородицы некоторые католические исследователи усматривают присутствие учения о *непорочном зачатии* Девы Марии (*Jugie*. 1952). Впрочем, в основе сочинения И. Э. лежит традиционный для этого сюжета апокрифический текст из «Первоеван-





гелия Иакова», и И. Э. не вносит к.-л. новаций в его толкование.

Соч.: PG. 96. Col. 1459–1508.  
Лит.: BHG, N 825, 1117, 1429p, 2220; *Bar-denheuer*. Geschichte. Bd. 5. S. 142; *Dölger F.* Johannes von Euböia // *AnBoll.* 1950. Vol. 68. P. 5–26; *Jugie M.* L'Immaculée conception dans l'Écriture sainte et dans la tradition orientale. R., 1952. P. 136–138, 396; *Beck.* Kirche und theol. Literatur. S. 502–503; *Halkin F.* La passion de sainte Parasceve par Jean d'Eubée // *Polychronion*: FS F. Dölger. Hdlb., 1966. S. 226–237; *Stiernon D.* Jean d'Eubée // *DSAMDH.* 1974. T. 8. Col. 487; *Hoeck J. M.* Johannes v. Euböia // *LTK.* Bd. 5. Col. 1030; *Kazhdan A.* John of Euboea // *ODB.* Vol. 2. P. 1065; *Labate A.* John of Euboea // *EEC.* Vol. 1. P. 445; *CPG.* N 8135–8138.

Д. В. Зайцев

**ИОАНН ЭГСКИЙ** (Диакриномен) [греч. Ἰωάννης ὁ Αἰγυαίτης, ὁ Διακρινομενος] (кон. V — нач. VI в.), визант. церковный деятель, несторианин, историк, богослов. Сведения об И. Э. исчерпываются лишь неск. упоминаниями о нем в разнородных источниках, к-рые содержат ряд противоречий. В 520 г. клирики и монахи Иерусалима и пров. Сирия Вторая отправили петицию визант. имп. Юстину I (518–527). В тексте петиции, сохранившемся в лат. переводе, среди лиц, подвергавшихся анафеме, упоминается некий Иоанн Эгеот (лат. Aegeota), к-рый «воздвиг многие богохульства на святой Халкидонский Собор». Он именуется несторианином (ut Nestorianus; *Mansi.* T. 8. Col. 512). Еще раз анафема И. Э. упоминается в актах VI Вселенского Собора (680–681), где его имя помещено рядом с именем патриарха-монофелита Кира Александрийского (*Mansi.* T. 11. Col. 567). К-польский патриарх св. Фотий (IX в.) в «Библиотеке» дважды упоминает И. Э. По его сведениям, И. Э. был автором церковной истории в 10 книгах, охватывавшей период от начала несторианских споров до смерти имп. Анастасия в 518 г. (*Phot.* Bibl. Cod. 41). Также свт. Фотий указывает, что И. Э. составил трактат, в к-ром подверг критике Халкидонский Собор (*Ibid.* Cod. 45). Патриарх Фотий утверждает, что И. Э. был пресвитером из киликийского г. Эги (близ совр. г. Юмургалык, Юж. Турция). Стиль обоих произведений свт. Фотий описывает как замысловатый и изысканный. Характеристика антихалкидонитского трактата, данная свт. Фотием, позволяет сказать, что И. Э. был несторианином. Однако то, что И. Э. был и автором церковной истории, является скорее догадкой свт.

Фотия. Из церковной истории свт. Фотий читал лишь 5 книг: о несторианском споре, об Эфесских Соборах 431 и 449 г., о Халкидонском Соборе 451 г. и о событиях до возведения Петра Гнафевса на Антиохийскую кафедру (475 или 476). По описанию свт. Фотия сложно определить, какой богословской позиции придерживался автор церковной истории.

Впрочем, в сохранившихся фрагментах церковной истории Феодора Чтеца (нач. VI в.) есть упоминание о сочинении некоего более раннего церковного историка по имени Иоанн, к-рого Феодор Чтец называет «диакриноменом» (διακρινομενος), т. е. гетеродоксом, неправославным (PG. 86. Col. 199). Учитывая, что произведение Феодора Чтеца плохо сохранилось, сложно сказать, в какой мере он использовал церковную историю этого Иоанна. Отрывок, где содержится упоминание о нем, касается только рассказа о Севире Антиохийском, к-рый якобы дал клятву имп. Анастасию, что не будет открыто осуждать Халкидонский Собор, но не сдержал ее. Отрывок этой же церковной истории, касающийся еп.-монофизита Филоксена Иерапольского, зачитывался также на VII Вселенском Соборе в 787 г. (*Mansi.* T. 13. Col. 179). В актах Собора автором истории также назван Иоанн Диакриномен. По всей вероятности, церковная история Диакриномена идентична истории И. Э., которую позднее читал свт. Фотий.

Однако поздневизант. церковный историк Никифор Каллист Ксанфопул (нач. XIV в.; *Niceph. Callist.* Hist. eccl. XVI 29) пересказывает Феодора Чтеца т. о., что получается, что Иоанн Диакриномен был последователем Севира, т. е. монофизитом, а не несторианином, как у свт. Фотия. В XVII в. европейский исследователь-эрудит Фабриций предлагал заменить у свт. Фотия определение И. Э. как несторианина определением «евтихианин», что вошло бы в противоречие с текстом петиции вост. клириков и монахов 520 г., где И. Э. назван несторианином. Т. о., мнение Никифора Каллиста и некоторых позднейших авторов представляется ошибочным. Кроме того, едва ли свт. Фотий, который имел текст и трактата, и церковной истории И. Э., упустил бы из виду факт приверженности автора к монофизитству.

Отождествление церковного историка Иоанна Диакриномена с автором антихалкидонитского трактата, о к-ром пишет свт. Фотий, неоднократно подвергалось сомнению научной критикой. Тем не менее в наст. время преобладает мнение о тождестве этих лиц.

Лит.: *Miller E.* Fragments inédits de Théodore de Lecteur et de Jean d' Egée // *RA.* Ser. 2. 1873. Vol. 24. P. 273–288, 396–403; *Pauly, Wissowa.* Bd. 19. Sp. 1808; *Beck.* Kirche und theol. Literatur. S. 393; *DHGE.* T. 26. Col. 1470–1471, 1493.

Д. В. Зайцев

**ИОАНН ЭКЗАРХ** [болг. Йоан Екзарх] (нач. 2-й пол. IX — 1-я треть X в.), высший иерарх Болгарской Православной Церкви, писатель и переводчик эпохи болг. царя *Симеона*.

**Жизнь.** Об И. Э. не сохранилось упоминаний в исторических источниках, хотя он был одной из центральных фигур в болг. церковной иерархии. Его имя встречается в названиях ряда произведений, из содержания к-рых удастся почерпнуть скудные сведения о его жизни и деятельности. В предисловии («Прологе») к «Богословию» он сообщает, что слышал о том, что св. равноап. *Мефодий* († 885) перевел канонические книги Библии. Э. Георгиев считал, что И. Э. говорит здесь о Мефодии как о живом и потому, вероятно, знал лично и св. равноап. *Кирилл* († 869). Хотя, несмотря на значение и широкое распространение произведений И. Э., он не вошел в число св. седмочисленников (Кирилл, Мефодия и их 5 ближайших учеников), исследователи не сомневаются, что если он и не был прямым учеником равноапостольных братьев, то непременно являлся их ближайшим последователем (см.: *Икономова.* 1995. С. 170; *Трендафилов.* 2001. С. 18–21). В «Прологе» И. Э. сообщает, что сделал перевод «Богословия» по совету мон. *Докса* († нач. X в.), брата болг. царя Бориса. На основании упоминаний в неск. произведениях Симеона (с 893 болг. князь, с 913 по 927 царь) и эмоционального описания великолетия болг. столицы, а также описания князей и бояр в начале Слова 6 «Шестоднева» предполагают, что И. Э. был близок к княжескому (позднее к царскому) двору. Как считают исследователи, свободно овладеть греч. языком и получить великолепное образование И. Э. мог только в К-поле, в *Магнаврской школе* или в *Студийском монастыре*, при условии своей принадлежности



к аристократическому роду (*Панарет*. 1914. С. 6–7; *Ионова*. 1992. С. 204; *Икономова*. 1995. С. 169; *Трендафилов*. 2001. С. 19), но есть версии о его обучении в болг. провинциальной школе (*Leskien*. 1904. С. 2–3; *Трифонов*. 1929. С. 172–174).

С относительной достоверностью можно предполагать, что И. Э. род. в нач. 2-й пол. IX в., вместе с буд. царем Симеоном учился в К-поле и ок. 885/6 г. вернулся в Болгарию. Мон. Докс призывает И. Э. заниматься учительством как делом, достойным священнослужителя, следов., последний тогда уже был в сане священника. Как предполагают, он был рукоположен в Преславе либо в близлежащем к нему мон-ре. В заглавиях произведений И. Э. называется то «пресвитером» («Слово на Вознесение» — Волоколамский список, 1355 г.), то «пресвитером экзархом» (1263; ГИМ. Син. № 345, 155), то «экзархом» (XV в.: РГБ. МДА. № 145; РНБ. Ф. 550. Q1.47; XVI в.: РГБ. Син. № 769; «Слово на Рождество» — список 1542 г.; Германов сборник 1358–1359 гг.; см.: *Трифонов*. 1929. С. 168; *Икономова*. 1995. С. 169–170; *Трендафилов*. 2001. С. 16; *Славова*. 2008. С. 246).

Нек-рые исследователи предполагают, что И. Э. «скрывается» под «строителем церковным Иоанном, архиепископом Болгарской земли», заказчиком перевода Жития прп. Антония Великого, выполненного болг. пресв. *Иоанном*, но это отождествление основано лишь на сочетании имени Иоанн и слов «церковный строитель» и «архиепископ».

Вопрос о статусе «экзарха» И. Э. до сих пор не решен. Это вызвано как вариативностью значения этого титула во времена Византийской империи и в последующие периоды, так и отсутствием исторических сведений об И. Э., несмотря на его очевидно высокое положение в Болгарской Церкви. Согласно 9-му прав. *Вселенского IV Собора*, экзарх — главный митрополит большой церковной области, управляемой неск. митрополитами с подчиненными им епископами, вместе с этими митрополитами и епископами он составляет «окружной собор» (к к-рому могли обращаться с жалобами на митрополитов клирики и епископы; см.: *Никодим (Милаш)*, еп. Правила. Т. 1. С. 352). Исходя из этого определения и учитывая условия, в к-рых структурно формировалась Болгар-

ская Церковь, историки выдвигают разнообразные версии о том, какое именно значение вкладывалось в титул И. Э. Условно версии можно разделить на 3 группы, в зависимости от того кому подчинялся экзарх (обзор см.: *Икономова*. 1995. С. 169–170; *Трендафилов*. 2001. С. 14–17; *Славова*. 2008. С. 246). К 1-й группе относятся версии, которые предполагают подчинение Болгарского экзарха К-полю: посредник между Болгарской Церковью и К-польским патриархом (П. Шафарик, Ю. Трифонов); наместник греч. митрополита в Болгарии (А. И. Соболевский); греч. наместник болг. храмов и мон-рей (А. В. Горский, К. И. Невоструев, архим. Панарет, М. Геннов) или всей Болгарской Церкви (Э. Георгиев). Версии 2-й группы исходят из того, что экзарх — это должность в Болгарской Церкви: глава Болгарской Церкви (В. С. Киселков); представитель Болгарского архиепископа, занимающийся устройством Церкви, решением споров, в т. ч. дисциплинарных (П. Динеков, Б. Ангелов); архимандрит, «глава монашеского общежития», т. е. игумен одного из крупнейших болг. мон-рей (И. Дуйчев); надзиратель за мон-рями определенной области или гос-ва в целом, подчиняющийся центральной или местной церковной власти (К. Куев); наместник церковного главы, церковно-юридический наставник княжества (К. Станчев). Отдельно стоит версия болг. историка Т. Крыстанова, основанная на весьма вольной трактовке ряда источников и не получившая поддержки научного сообщества, о подчинении И. Э. Риму. Согласно этой версии, в 866 г. И. Э. был направлен на учебу в Рим, где в 867–870 гг. встретился с Кириллом и Мефодием или с их учениками. В 878 г. в сане пресвитера был направлен папой Римским в Далмацию, после 879 г. в Риме получил титул экзарха (титул, аналогичный титулу «примас»), а по смерти архиеп. Мефодия стал его преемником на Моравской кафедре. После изгнания учеников слав. просветителей из Моравии перешел в Преслав, где в 917 г. царем Симеоном был поставлен патриархом Болгарской Церкви (*Крыстанов*. 2006).

**Почитание.** В «Беседе против богомилов» болг. писатель *Козьма Пресвитер* (сер.— 3-я четв. X в.) помимо святителей Григория Богослова, *Василия Великого* и *Иоанна Златоуста*

призывает подражать и «новому пресвитеру Иоанну, который был пастырем и экзархом в болгарской земле». Нек-рые исследователи считают, что речь здесь идет об И. Э., а эпитет «новый» использован для его отличия от Иоанна Златоуста и др. святых с таким же именем, и что это упоминание является самым ранним свидетельством его почитания (*Василев*. 1977. С. 77; *Бегунов Ю. К.* Козьма Пресвитер в слав. лит-рах. София, 1973. С. 200, 207, 209; *Славова*. 2008. С. 246). При этом предположения о тождестве И. Э. и прп. Иоанна Рильского (еп. Парфений Левкийский) неубедительны.

В месяцеслове болг. Апостол-Евангелия апракос XIII в. (Белград, НБС (старое собр.). № 146/91. Л. 112; ркп. погибла в 1941; см.: *Воскресенский*. 1879. С. 112–113; *Он же*. Древнеслав. Апостол. Серг. П., 1892. Вып. 1. С. 15; *Куев*. 1964. С. 328) день смерти И. Э. («*Оүспение ѿго Иѡна екзарѡа ѡлгарска*») отмечен под 31 янв. В этот день указан тропарь 5-го гласа: «Чудеса святых мученик [и] крепость неразоренную даровав, молитвами их языческую жизнь уничтожи и власть царя утверди, Ты единый милосердный». Высказывалось предположение, что тропарь происходит из несохранившейся службы или канона святому (*Димитров*. 1980. Р. 82), однако столь же вероятно, что гимнография И. Э. этим тропарем и ограничивалась. Исходя из текста тропаря, нек-рые исследователи предполагают, что И. Э. участвовал в свержении с болг. престола вернувшегося к язычеству кн. *Владимира* (Расате) и в воцарении Симеона (*Трендафилов*. 2001. С. 13).

Кроме того, память И. Э. (без уточнения «болгарский») встречается под 31 июля в ряде месяцесловов Евангелий и Апостолов XII — 1-й пол. XIV в.: древнейшая без к.-л. сведений о святом — в древнерус. Четвероевангелии XII в. (РГАДА. Тип. № 1. Л. 190–190 об.); «священства Иоанна екзарха» — в Четвероевангелии сер. XIII в. (НБКМ. № 844. Л. 113г; *Лосева*. 2001. С. 79–80, 396); в сербских Евангелии-апракос XIII в. (Дечани-Църколез. № 1; см.: *Богданович Д., Велчева Б., Наумов А.* Българский Апостол XIII в.: Ръкопис Дечани-Църколез. № 2. София, 1986. С. 12; *Родић Н., Јовановић Г.* Мирослављево јеванђеље. Београд, 1986. С. 14; *Лосева*. 2001. С. 79–80, 396), в Четвероевангелии кор. Милутина (Ath. Chil. 1. Fol. 222v, 1316 г.; обнаружена



О. В. Лосевой) и в отрывке Евангелия-тетр 1-й трети XIV в. (Ath. Papitel. slav. 77; обнаружена А. А. Туриловым; см.: *Турилов*. 2006. С. 58). Хотя на Руси его произведения стали известны еще в XI в., а в XII в. получили широкое распространение, о чем свидетельствуют рус. списки этого периода (*Мончева*. 1980. С. 69), самая ранняя память, не зафиксированная в более поздних рус. рукописях (см.: *Лосева*. 2001), отражает, по всей вероятности, не почитание И. Э. на Руси, а болг. оригинал месящеслова и почитание И. Э. в Болгарии.

Исследователи не пришли к выводу, о чем свидетельствует наличие 2 дней памяти — о первоначальном широком почитании И. Э. (*Панарет*. 1914. С. 51–52; *Кув.* 1964. С. 329) или об изменении даты в силу к.-л. обстоятельств (на что может указывать один и тот же день памяти в июле и янв.). Июльская память не может отражать назначение И. Э. экзархом или его посвящение во епископа, т. к. слово «священие» относится к сокращенному переписчиками известию об освящении ц. Пресв. Богородицы во Влахернах (ср.: РГАДА. Тип. № 1. Л. 190–190 об.: «сѣнникъ црѣвѣ стѣна Бѣца и покланіаніи крѣ Хвѣж і стго Іѡ экзарха»). По сути это та же январская память, только в др. календарном стиле (одна по мартовскому, другая по сентябрьскому, что является, возможно, отражением праболг. календаря, в к-ром месяцы обозначались порядковыми числительными), но вопрос, какой из 2 дней правильный, остается открытым (*Турилов*. 1999. Р. 16). Основным днем почитания И. Э., вероятно, первоначально было 31 янв.

О начале почитания И. Э. нет к.-л. данных, но о возникновении почитания уже вскоре после его смерти свидетельствует древнейшая память в рус. Четвероевангелии XII в. (*Кув.* 1964. С. 328). В то же время памяти в месящесловах Евангелий XIII–XIV вв. при отсутствии Жития святого (хотя бы проложного) и службы ему едва ли свидетельствуют о живой традиции почитания И. Э. в эту эпоху и скорее отражают древние оригиналы. Мн. исследователи сомневались в том, что это памяти именно И. Э., и ссылались на возможность его смешения с соименными святыми, а также на отсутствие посвященной ему службы и Жития И. Э. (*Георгиев*. 1962. С. 213). Но при большом числе соименных свя-

тых с титулом «экзарх» упоминается только один, а тропарь при древнейшей памяти свидетельствует, что в честь святого вполне могли существовать гимнографические произведения, к-рые не сохранились (*Панарет*. 1914. С. 52). В совр. церковные календари имя И. Э. не включается.

**Сочинения.** Имя И. Э. как автора указано в названиях «Богословия», «Шестоднева», неск. Слов и Похвал, ему приписываются также нек-рые др. произведения.

«**Богословие**» является переводом догматического трактата прп. *Иоанна Дамаскина* «Точное изложение православной веры» (Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως) из догматической трилогии «Источник знания» (Πηγὴ γνώσεως) (сер. VIII в.), к-рая на протяжении веков являлась одним из главных догматических и философских изложений в визант. богословии. В слав. традиции, особенно в поздних рус. списках, это сочинение в основном встречается под названием «Небеса» по 1-й гл. произведения. Перевод предвывает предисловие «Прологъ сътворенъ иваномъ прозвѣтерозьмъ ексархомъ възгарскомъ иже есть преложилъ книги сиа», к-рое может считаться не только 1-м, но и самостоятельным лит. произведением И. Э., хотя выдвигались версии об использовании автором различных визант. образцов. «Пролог» состоит из 2 частей: исповеди (исследователи расценивают ее как проявление «этикетной скромности») и изложения принципов перевода. Вторая часть предисловия, как важная в грамматическом отношении статья и теоретическая установка для переводчиков, часто включалась в состав *Азбуковников* либо распространялась самостоятельно. Некоторые исследователи считают, что на основе «Пролога» неизвестным автором или И. Э. был создан текст, сохранившийся в «*Македонском листе*» (XI — нач. XII в.; см.: *Минчева А.* Македонски кирилски лист // КМЕ. 1995. Т. 2. С. 595–598).

Из 100 глав трактата прп. *Иоанна Дамаскина* И. Э., вероятно, лично выбрал только 48, большинство из них догматического характера и несколько по естествознанию, психологии и антропологии, которые направлены против астрологических верований (*Вайер, Миклас*. 1986. С. 32–33; *Икономова*. 1995. С. 173; *Трендафилов*. 2001. С. 36–43). К ним он добавил еще 6 глав, составлен-

ных из цитат из произведений свт. *Григория*, еп. Нисского, *Феодорита*, еп. Кирского, а также, возможно, свт. *Етифания Кипрского*, сщмч. *Мефодия*, еп. Патарского (*Икономова*. 1995. С. 175), и неизвестного автора, писавшего под именем Кесарий (*Трендафилов*. 2001. С. 45).

Самый ранний список под заглавием «Слово о правой вере» находится в рус. рукописи 1-й пол. XII в. (ГИМ. Син. № 108; о датировке см.: *Уханова*. 2008). В нек-рых списках XV–XVII вв. дополнительные 6 глав отсутствуют. «Богословие» рано вошло в рус. лит-ру, под названием «Книга Уверье» оно было известно еще составителю Сказания о Борисе и Глебе (2-я пол. XI в.). В XVI в. оно было включено в состав ВМЧ свт. *Макария*, митр. Московского (4 дек., в день памяти прп. *Иоанна Дамаскина*; см.: *Вайер, Миклас*. 1986. С. 32–33; *Славова*. 2002. С. 123–129).

Известны не менее 82 списков «Богословия» XII–XVIII вв. и ок. 20 рукописей с его фрагментами. Оно переписывалось в таких важных рус. средневек. центрах книжности, как Троице-Сергиев, Иосифов Волоколамский, Кириллов Белозерский и Соловецкий мон-ри (*Трендафилов*. 1998; *Он же*. 1999; *Он же*. 2001. С. 103–104; *Сапожникова*. 2005; *Она же*. 2007; см. также разд. «Славянская рукописная старопечатная традиция» в ст. *Иоанн Дамаскин*). Во 2-й четв. XVII в. на Московском Печатном дворе готовилось издание «Богословия» в переводе И. Э., однако оно не было осуществлено (*Сапожникова О. В.* Несостоявшееся издание XVII в.: Богословие *Иоанна Дамаскина* в переводе *Иоанна экзарха болгарского* // ТОДРЛ. 2007. Т. 58. С. 99–126).

«**Шестоднев**», как считают большинство исследователей, является произведением с оригинальной авторской концепцией: И. Э. основательно переработал «Шестодневы» свт. *Василия Великого*, *Северiana*, еп. *Габальского*, и добавил цитаты из сочинений свт. *Иоанна Златоуста*, *Феодорита*, еп. *Кирского*, прп. *Иоанна Дамаскина*, *Аристотеля* (в переработке визант. мон. *Мелетия*, IX в.), а также, вероятно, из «Диалогов» *Кесария*, *Космы Индикоплова*, «Физиолога», диалогов «Тимей» и «Кратил» *Платона* (*Икономова*. 1995. С. 175; *Мильков В. В.* Христианская и античная традиции в Шестодневе: характер взаимодействия // Шестоднев.

2001. С. 39–80). Рассматривается вопрос об авторстве И. Э. ок. 1/3 общего объема текста, источники к-рого не установлены: без сомнения, ему принадлежат начало и конец «Пролога», описание столицы и болг. знати в 1-м Слове и в 6-м Слове, а также, возможно, 1-я ч. 6-го Слова и ряд фрагментов (*Горский, Невоструев*. Описание. С. 3; *Икономова*. 1995. С. 174–175; *Трендафилов*. 2001. С. 49–55).

Время создания «Шестоднева» определяется, исходя из титулования Симеона князем, т. е. до получения болг. правителем царского титула (913). При этом уже 921 г. датируются составленный Симеоном Хронограф, в котором есть фрагменты «Шестоднева», и краткий «Шестоднев» (*Трендафилов*. 2001. С. 48). Изначально текст, возможно, был написан глаголицей (*Jaksche H. Glagolitische Spuren im Šestodnev des Exarchen Johannes // Wiener Slavist. Jb.* 1958. Bd. 3. S. 138–142).

В наст. время известны 65 полных списков «Шестоднева» И. Э. и более 30 неполных или отрывков. Старший список 1263 г. (ГИМ. Син. № 345) был переписан в мон-ре Хиландар серб. книжником Феодором Грамматиком, принесен на Русь в XVII в. Арсением (Сухановым) (*Трендафилов*. 2001. С. 47) и описан К. Ф. Калайдовичем (*Калайдович*. 1824). Все списки делятся на 3 редакции — 2 южнославянские, каждая из к-рых представлена одним списком, упомянутым сербским 1263 г. (ГИМ. Син. № 345) и болг. рукописью 3-й четв. XIV в. (ГИМ. Син. № 35), и русскую, к-рая делится на 4 подредакции (раннюю русскую, русифицированную (среднеболгарскую или 2-ю болгарскую по происхождению), позднюю русскую и промежуточную). Ни одна рус. подредакция не соприкасается с южнослав. редакциями; вероятно, ранняя рус. подредакция восходит к несохранившейся староболг. рукописи, переписанной на Руси еще в X–XI вв., — в Болгарии в XIV–XV вв. появилась 2-я южнослав. (болг.) редакция, к-рая сохранилась только в рус. списках Белозерско-Барсовской ветви традиции.

Из рукописи 1263 г. Калайдович опубликовал «Пролог» и Слово 1 (*Калайдович*. 1824); полностью текст рукописи издавался на рус. языке О. М. Бодянский и А. Н. Поповым (*Бодянский, Попов*. 1879), Г. С. Баранковой (*Шестоднев*. 1998) и на болг. языке Н. Кочевым (*Шестоднев*. 1981).

По рукописи XV в. (РГБ. МДА. № 145) «Шестоднев» издал в переводе на нем. язык Р. Айцетмюллер (*Aitzetmüller*. 1958–1975). Описание «Шестоднева» по 5 спискам составили в 1859 г. А. Горский и К. Невоструев (*Горский, Невоструев*. Описание). Неоднократно издавались отдельные Слова (*Шестоднев*. 1991; *Шестоднев*. 1996 и др.).

Произведение состоит из предисловия («Пролога») и 6 Слов, в которых, как и полагается средневековым жанру гексамерона, по дням излагается порядок сотворения мира Богом. Помимо последовательного изложения согласно первым главам кн. Бытие сотворения небес и земли, света и тьмы, суши, моря, растений и проч. «Шестоднев» И. Э. содержит достаточно обширные сведения по философии, космологии, физике, математике, астрономии, астрологии, географии, ботанике, зоологии, анатомии, физиологии и др.

В первых Словах, являющихся компиляцией «Шестодневок» свт. Василия Великого и Севериана Габальского, весьма полемично рассматривается онтологический вопрос о начале бытия и его устроения и опровергаются материалистические взгляды нек-рых древнегреч. философов с целью уберечь церковное учение от ересей. В духе монизма И. Э. считает, что видимый свет (материя) вторичен и сотворен из разумной первопричины (Бога) и что выделение одной субстанции (воды, огня или воздуха) как первичной неприемлемо. В Слове 1 он затрагивает понятие развития в природе и объясняет движение как свойство Божественной творческой силы. В Слове 2, источники которого не установлены, автор защищает теорию о 4 элементах (земле, воздухе, огне, воде), составляющих видимое творение, и их деление на 2 пары с противоположными качествами (вода — огонь, земля — воздух), но при этом не считает их имманентными материи (*Икономова*. 1995. С. 177–178; *Трендафилов*. 2001. С. 57–58).

Слова 3–6, описывающие «видимое творение», по сути являются трактатами по географии, астрономии, астрологии, ботанике, зоологии и антропологии с цитатами из сочинений свт. Василия Великого. Слово 3 посвящено воде и растениям: в нем перечисляются названия близких и дальних морей, стран, народов, при этом точные географичес-

кие сведения перемешаны с легендами, напр. с мифом о 4 реках, вытекающих из рая. В 1-й ч. Слова 4 И. Э. излагает геоцентрическую космологию, часто используя идеи Аристотеля о шаровидности Земли, находящейся в центре сферичного небесного свода, о кругах небесного свода и прикрепленных к нему «плавающих звездах» (Солнце, Луне и 5 планетах) и «неподвижных звездах»; сообщает астрономические сведения о размерах Земли, о смене дня и ночи, о движении Солнца, о различиях при исчислении лунного и солнечного года, о равноденствии, о 4 сезонах года, о распределении по Земле 5 климатических поясов, результаты метеорологических наблюдений, сведения о влиянии лунных фаз на Землю, о приливах и об отливах и их воздействии на растения и животных. Здесь, как и в «Богословии», И. Э. отвергает астрологические верования о предопределении звездными судьбы человека и, говоря о свободной человеческой воле в соответствии с христ. антропологией, напоминает читателям, что они в ответе за свои поступки. Высказывались мнения (Айцетмюллер), что в полемике с астрологами И. Э. опирался на соч. «Против математиков» древнегреч. философа Секста Эмпирика (кон. II — нач. III в.). Во 2-й ч. Слова 4 преобладают отрывки сочинений преимущественно свт. Василия Великого (и меньше Севериана Габальского) с лирическими описаниями неба и звезд и с рассуждениями о мудрости Творца и об абсолютной гармонии мира. При этом говорится о важности открытия точного источника познания (*Икономова*. 1995. С. 178–179).

В Слове 5 приведена обширная информация об отдельных животных и птицах, при этом даны описания их повадок, к-рые автор часто сравнивает с поведением человека. Слово начинается с введения (аналоги не найдены), в котором рассказывается о сотворении (согласно свт. Василию Великому) живых организмов и об их классификации по 4 видам (согласно «лестнице живых существ» Аристотеля; см.: Там же. С. 179–180; *Шестоднев*. 2001. С. 901–903).

Слово 6 посвящено человеку как «венцу Божия творения», центральное место в тексте занимает описание человеческого тела — это первый в слав. лит-ре трактат по анатомии





и физиологии человека (Трифонов. 1929. С. 182; Чолова. 1988. С. 278; Икономова. 1995. С. 180). Исследователи до сих пор не определили, взаимодействовал ли И. Э. это описание непосредственно из «Истории животных» Аристотеля, или же оно принадлежит ему самому. Здесь также заметно влияние и др. античных авторов, напр. Плиния. Главное внимание автор уделяет голове (не только черепу, глазам, ушам, носу и губам, но и уму и рассудку человека) и сердцу с целью показать человеческое тело как орган мыслящей души и тем самым прославить могущество созидательной силы Творца; анализируются человеческие чувства и характер. В этом Слове, как и выше, осуждаются различные еретические учения, что свидетельствует о существовании в X в. в Болгарии еретиков, особенно последователей иудаизма, к-рому И. Э. уделяет особое внимание (Трифонов. 1926. С. 19–26).

Считается, что И. Э. обратился к жанру шестоднева, чтобы представить толкование библейского сотворения мира и утвердить христ. взгляды на мироустройство в болг. обществе, в к-ром в тот период происходило зарождение христ. культуры. «Шестоднев» И. Э. сыграл исключительную роль в формировании староболг. и слав. культуры и книжного языка, идейно и тематически обогатил староболг. и в целом слав. лит-ру, ввел новый жанр. Как считал Д. С. Лихачёв, по проблематике и богатству идей «Шестоднев» является одним из самых важных литературных памятников эпохи и «главным эстетическим кодексом» древних славянских литератур (Лихачев. 1963; Он же. 1966). Представив 1-ю славянскую философскую понятийную систему, «Шестоднев» повлиял на зарождение философии и естествознания у болгар и др. славян.

«Шестоднев» сообщает интересные сведения по средневеку болг. истории, напр. о престолонаследии у болгар, о делении болг. населения, о красоте княжеского дворца, облачений царя и аристократии и др. (Трифонов. 1926. С. 1–19; Мавродинов. 1955; Чолова. 1985. С. 226–229; Андреев. 1995; Польшванский Д. И. Культурное своеобразие средневека Болгарии в контексте византийско-слав. общности IX–XV вв. Иваново, 2000. С. 61; Николов А. Политическа мисъл в ранно-средневеков. България: (Сред. на IX –

края на X в.). София, 2006. С. 121–123, 186–193; Спасова М. Клонки от «родословното дърво» на някои староболг. съчинения // Староболг. лит-ра. 2008. Кн. 39/40. С. 137–138).

Сильное влияние «Шестоднев» оказал на лит-ру Руси, где он переписывался до XIX в. (Шестоднев. 1998. С. 25–29; Трендафилов. 1998; Он же. 2001. С. 47). Оно просматривается в «Слове о законе и благодати» митр. Илариона (XI в.), в «Поучении» кн. Владимира Мономаха (XI–XII вв.) (поэтические образы мира), в «Слове о погибели русской земли» (XIII в.) (художественный метод создания «идеализирующего» пейзажа). Отрывки «Шестоднева» были включены в состав русской *Палеи Толковой* (XIII в.), а отрывки природнонаучного характера получили распространение как самостоятельные статьи, напр. в сб. «Златая матица». Протопоп *Авакум Петров* (XVII в.), взявший «Шестоднев» с собой в заточение, использовал его как лит. образец для своих произведений и часто цитировал (*Сарафанова-Демкова*. 1963; *Ферини*. 2004; *Горина*. 2005. С. 37, 44–64).

**Учительные и похвальные Слова.** Имена «Иоанн Пресвитер Экзарх» или «Иоанн Пресвитер Экзарх Болгарский» указываются в заголовках значительного числа учительных и похвальных Слов. Весьма вероятно, что, выполняя пастырские обязанности, И. Э. написал большое число Слов, но задачу определения их авторства затрудняют обильные заимствования из святоотеческих сочинений. К. Станчев предположил, что Слова, автором к-рых указан «Иоанн Пресвитер», могут принадлежать др. болг. книжнику Иоанну, переводчику Житий прп. Антония Великого и мч. Панкратия Тавроменийского (*Станчев*. 1991; см. ст. *Иоанн*, болг. пресв.). После 1824 г., когда Калайдович опубликовал «Слово на Вознесение» по рус. списку XVI в. (51 список, древнейший — в Успенском сборнике XII–XIII вв.), И. Э. были атрибутированы также следующие Слова: «Похвала Иоанну Богослову» (6 списков, старший — в Германовом сборнике 1358–1359 гг.), «Первое слово на Рождество Христово» (92 списка, старший — в Ягичевом Златоусте XIII–XIV вв.; см.: *Николова*. 2007. С. 3), «2-е слово на Рождество Христово», «Слово на Богоявление» (10 списков, старший — в Ягичевом Златоусте XIII–XIV вв.), «Слово на

Сретение» (10 списков, старший — там же), «Слово на Пасху» (8 списков, ранние 3 южнослав. списка XIV в.; см.: *Велковска, Иванова*. 2010), «Слово на Вознесение», «Слово на Преображение» (67 списков, старший — в Михановича гомилиарии XIII–XIV вв.). Предположительно И. Э. приписывается «Похвала Кресту» (*Иванова-Мирчева*. 1971. С. 11–26; *Она же*. 1993. С. 79–82; *Станчев*. 1991; *Икономова*. 1995. С. 182–185; *Трендафилов*. 2001. С. 84–85; *Славова*. 2008. С. 246–247).

Согласно исследованиям М. Капальдо, 75–95% содержания Слов, приписываемых И. Э., являются компиляциями произведений свт. Иоанна Златоуста, свт. Климента Александрийского, прп. Ефрема Сирина, свт. Прокла К-польского, др. авторов и его рассуждений (*Capaldo*. 1980. P. 69–89; *Idem*. 1984. P. 3–29). «Первое слово на Рождество Христово» построено на основе Слова свт. Григория Богослова на этот праздник и включает цитаты из сочинений свт. Иоанна Златоуста и более поздних авторов, а «Слово на Преображение» — на основе аналогичного Слова Ефрема Сирина с использованием проповедей, приписываемых свт. Иоанну Златоусту (*Николова*. 2007; *Славова*. 2008. С. 247). Т. к. большинство Слов посвящено Господским праздникам, можно предположить, что И. Э. стремился создать цикл Слов в честь важнейших христ. праздников (*Велковска, Иванова*. 2010).

Широкая эрудиция и пастырские обязанности И. Э. предопределили сложность и особенности его ораторской прозы: переплетение переводов различных текстов и авторских рассуждений, сочетание похвалы с поучением и разъяснения с полемикой, склонность к догматическим рассуждениям и интерес к душевным переживаниям героев, свободную структуру текстов с частыми отступлениями от главной темы (*Петканова Д.* Риторическата проза през средновековието: Родове, особености, обща характеристика // *Литературна мисъл*. София, 1974. № 6. С. 62–75; *Thomson*. 1984; *Велинова*. 1998. С. 95–103, 111–120; *Славова*. 2008. С. 247).

В исследовательской лит-ре поднимались вопросы о принадлежности И. Э. слав. переводов «Философских глав» прп. Иоанна Дамаскина, соч. «О восьми частях речи», Жития Иоанна Златоуста, автором



к-рого считается Георгий I, патриарх Александрийский, «Златоструя», предисловия к Толковому Евангелию, сб. «Съставъ», «Македонского листка», стихотворной Похвалы царю Симеону и др. (Калайдович. 1824. С. 74, 167; Трифионов. 1929. С. 165–166; Добрев. 1981; Хауптова З. Похвала царю Симеону, ее автор и визант. образцы // Старобългар. лит.-ра. 1981. Кн. 10. С. 88–94; Трендафилов. 2001. С. 93–97; Славова. 2008. С. 247–248); относительно первых 2 текстов в наст. время установлено, что их перевод на слав. язык был выполнен лишь в XIV в. Э. Георгиев предположил, что И. Э. перевел на слав. язык некий кодекс, к-рый вполн. лег в основу Изборника 1073 г., но болг. исследователь Б. Пейчев продемонстрировал различие переводческих приемов И. Э. и книжника, выполнившего перевод текстов для Изборника (см.: Георгиев Э. И. К вопросу о возникновении и составителях Изборника Симеона-Святослава, известного по рукописи 1073 г. // Изборник Святослава 1073 г.: Сб. ст. М., 1977. С. 271; Пейчев Б. Философский трактат в Симеоновия сборник. София, 1977. С. 78).

**Переводческие принципы** И. Э. изложены во 2-й ч. «Пролога» и основываются на трактате «О Божественных именах» из «Ареопагитик», в к-ром автор призывает переводчиков сообразовываться со смыслом, а не приверживаться исходного текста буквально. И. Э. объясняет, что слав. переводы отличаются от греч. оригиналов тем, что могут достигнуть полной формальной и семантической идентичности, и призывает к смысловому соответствию перевода оригиналу. Наблюдения над языком сочинений И. Э. показывают, что хотя он ориентировался на значение слова и на его этимологию, но часто переводил механически, не сообразовываясь с тем, насколько его перевод будет понятен для слав. читателя. Язык произведений И. Э. отражает нек-рые особенности болг. языка, напр. автор иногда использует членные формы. Библиогр.: Икономова Ж. Иоанн Экзарх // КМЕ. 1995. Т. 2. С. 190–194.

Изд.: Калайдович К. Ф. Иоанн, екзарх Болгарский: Исслед., объясняющее историю словенского языка и лит.-ры IX и X ст. М., 1824; Бодянский О. М., Попов А. Н. Богословие св. Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна екзарха Болгарского: По харатейному списку Моск. синод. 6-ки. М., 1878; они же. Шестоднев, составленный Иоанном екзархом Болгарским: По харатейному списку Моск. синод.

6-ки 1263 г. М., 1879; [Петров] Н. И. Слово на Рождество Христово: (Новооткрытый памятник древнеболг. письменности) // ТКДА. 1889. № 10. С. 293–302; он же. Слово на Богоявление Господне // Там же. № 11. С. 440–447; Илиевски П. Две слова на Климент Охридски и едно на Јован Екзарх во еден ракописен зборник от XV в. // Македонски јазик. Скопје, 1956. Год. 7. Кн. 1. С. 73–98; Aitzetmüller R. Das Hexameron des Exarchen Johannes. Graz, 1958–1975. 7 Bde; Иванова-Мирчева Д. Иоанн Экзарх Болгарски: Слова. София, 1971. Т. 1. С. 115–200; она же. Среднобългарска преработка на Похвалата на Иоанн Экзарх за Иоанн Богослов // Старобългар. лит.-ра. София, 1978. Кн. 4. С. 47–54; она же. Иоанн Экзарх: Слова. София, 1993; Иванова-Константинова К. Пълен текст на Словото за Сретение от Иоанн Экзарх // Изв. на Ин-та за болг. език. София, 1971. Кн. 20. С. 239–262; она же (Иванова К.). Словото за Преображение от Иоанн Экзарх: (Текстологични бележки) // Старобългар. лит.-ра. 1978. Кн. 4. С. 55–73; она же. Неизвестен препис на Екзархово слово в състава на Ягичеува Златоуст // Изследвания върху историята и диалектите на болг. език: (Сб. в памет на К. Мирчев). София, 1979. С. 182–196; Шестоднев / Прев., послесл. и комент.: Н. Ц. Кочев. София, 1981, 2000; Матеич М. Хилендарски препис на «Слово за Сретение» от Иоанн Экзарх // Старобългар. лит.-ра. 1981. Кн. 9. С. 82–97; Шестоднев... как памятник средневек. философствования: I Слово / Публ. и пер.: Г. С. Баранкова; комент.: Г. С. Баранкова, Н. В. Пилюгина, В. В. Мильков, С. Н. Якунин. М., 1991; Шестоднев... V Слово / Вступ.: В. В. Мильков; публ. и пер.: Г. С. Баранкова; комент.: Г. С. Баранкова, В. В. Мильков, С. Н. Якунин. М., 1996; Шестоднев... Ранняя рус. редакция / Изд.: Г. С. Баранкова. М., 1998; Шестоднев... / Изд.: Г. С. Баранкова, В. В. Мильков. СПб., 2001; Мирчева Е. Германов сборник от 1358/1359 г.: Изследване и издание на текста. София, 2006. С. 313–335, 733–749; Велковска Е., Иванова К. Словото за Пасха от Иоанн Презвитер (Иоанн Экзарх?) // Сборник в чест на Г. Попов. София, 2010.

Лит.: Горский, Невоструев. Описание. Отд. 2. Т. 1. С. 1–43; Т. 2. С. 288–318; Воскресенский Г. А. Древний слав. перевод Апостола и его судьбы до XV в. М., 1879; Leskien A. Die Übersetzungskunst des Exarchen Johannes // ASPH. 1903. Bd. 25. S. 48–66; idem. Zum Šestodnev des Exarchen Johannes // Ibid. 1904. Bd. 26. S. 1–70; idem. Das aristotelische Abschnitt in Hexameron des Exarchen Johannes // Jagić-FS: Zb. u slavo V. Jagića. V., 1908. S. 97–111; Петухов Е. В. Мат.-лы и заметки по истории древней рус. письменности. 4: К лит. деятельности Иоанна екзарха Болгарского // ИОРЯС. 1904. Т. 9. Кн. 4. С. 141–149; Панарет, архим. Животъ на Иоанна Экзарха Болгарски: Ист.-крит. очерк. Станимака, 1914; Трифионов Ю. Сведения из старобългар. живот в Шестоднева на Иоанна Экзарха // Списание на БАН. София, 1926. Кн. 35. С. 1–26; он же. Иоанн Экзарх Болгарски и неговото описание на човешкото тяло // Болгарски преглед. София, 1929. Кн. 2. С. 165–202; он же. Кога са писани Учителното евангелие на еп. Константина и Беседата на Козма Презвитера // Списание на БАН. София, 1939. Кн. 58. С. 1–46; Генов М. Иван Экзарх // Българ. ист. 6-ка. София, 1931. Год. 4. Т. 1. С. 56–93; Крустанов Ц., Дуйчев И. Естествознание в средновеков. България. София, 1954. С. 92–157; Мауродинов Н. Описание на Преслав в Шестоднева на Иоанн Экзарх // ИП. 1955. Год. 11. Кн. 3.

С. 66–76; Киселков В. С. Проуки и очерти по старобългар. лит.-ра. София, 1956. С. 96–110; Aitzetmüller R. Über einige Šestodnev-Handschriften // Slavistica revija. Ljubljana, 1957. Knj. 10. S. 268–278; idem. Kritisches und Antikritisches zur Šestodnev-Ausgabe // Anzeiger für slavische Philologie. Wiesbaden; Graz, 1966. Bd. 1. S. 136–155; idem. Der Exarch Johannes: (Fragen zur literarischen Situation seiner Zeit) // Преславска книжовна школа. 1995. Т. 1. С. 41–46; Георгиев Е. Разцветът на българ. лит.-ра в IX–X в. София, 1962. С. 202–270; Лихачев Д. С. «Шестоднев» Иоанна Экзарха и «Поучение» Владимира Мономаха // Вопросы теории и истории языка: Сб. в честь проф. Б. А. Ларина. Л., 1963. С. 187–190; он же. «Слово о погибели Русской земли» и «Шестоднев» Иоанна Экзарха Болгарского // Русско-европ. лит. связи: Сб. ст. к 70-летию со дня рожд. акад. М. П. Алексеева. М.; Л., 1966. С. 92–96; он же. Идея «саморегулирующейся» природы в «Шестодневе» Иоанна Экзарха Болгарского // Болгарско средновековие: Болгаро-съветски сб. в чест на 70-годишнината на проф. И. Дуйчев. София, 1980. С. 210–211; Сарафанова-Демкова Н. С. Иоанн екзарх Болгарски в сочинениях Авакума // ТОДРЛ. 1963. Т. 19. С. 367–372; Куев К. Към въпроса за титлата «екзарх» в старобългар. книжнина // ИИИ. 1964. Т. 14/15. С. 325–345; Lägveid A. Der rhetorische Stil im Šestodnev des Exarchen Johannes. Wiesbaden, 1965. (MLS; 4); Podskalsky G. Zur Rezeption griechischer philosophisch-theologischer Zentralbegriffe bei Johannes Exarhos // Anzeiger für slavische Philologie. 1974. Bd. 7. S. 109–112; Freydanck D. Die Himmelfahrtshomilie «Veselite se nebesa» des Exarchen Johannes und ihre griechischen Vorlagen // ZfS. 1975. Bd. 20. S. 382–390; Василев Р. Към въпроса за отъждествяването на св. Иван Рилски с Иоанн Экзарх // ДК. 1976. Кн. 12. С. 18–26; он же. По повод на една прибързана хипотеза // Palaeobulgarica. 1977. Vol. 1. N 2. P. 76–84; Ангелов Б. Ст. Проникване на старобългар. съчинения в старата рус. лит.-ра // Старобългар. лит.-ра. 1977. Кн. 2. С. 20–45; он же. За едно неиздадено съчинение на Иоанн Экзарх // Palaeobulgarica. 1984. Vol. 8. N 1. P. 115–117; он же. Иоанн Экзарх — преводач на Тълковно Евангелие // Език и лит.-ра. София, 1984. Год. 39. № 1. С. 64–67; Дуйчев И. L'Hexaëmeron de Jean l'Exarque // Bsl. 1978. T. 39. P. 209–223; idem. Zur Biographie von Johannes dem Exarchen // Litterae slavicae medii aevi: F. V. Mareš sexagenario oblate. Münch., 1985. S. 67–72; Безуглов Ю. К. «Шестоднев» Иоанна Экзарха: (К вопросу о задачах изучения болгар. памятника X в.) // ССЛ. 1979. № 4. С. 114–116; Димитров П. За титлата на Иоанн Экзарх — «Екзарх Болгарски» // Palaeobulgarica. 1980. Vol. 4. N 1. P. 82–89; он же. Изборниците на цар Симеон // Преславска книжовна школа. София, 1995. Т. 1. С. 115–130; Мончева Л. Иоанн Экзарх и руската хомилия от XII в. // Език и лит.-ра. 1980. Год. 35. № 3. С. 67–73; Capaldo M. Jean l'Exarque en tant que compilateur et traducteur: Problèmes historico-littéraires, textologiques, linguistiques // Полата књигописна. Nijmegen, 1980. N 3. P. 69–89; idem. Pour l'édition des Sermons attribués à Jean l'Exarque // Балканско езиковедие. София, 1982. Год. 25. № 1. С. 19–39 (Idem // Преславска книжовна школа. София, 1995. Т. 1. С. 68–84); idem. Art compilatoire et technique de traduction l'homélie de Jean le Prêtre sur le Baptême du Seigneur // Ibid. 1983. N 8. P. 2–14; idem. La source principale du Sermon sur la Nativité, attribué à Jean l'Exarque // Ibid. 1984. N 9. P. 3–29; idem. Unità ed originalità





dell' omelia «esarchiana» su Giovanni Evangelista // *Studia slavica mediaevalia et humanistica*: R. Picchio dicata. R., 1986. Vol. 1. P. 117–145; *Miklas H.* Ergebnisse und Perspektiven bei der Erforschung der kirchenslavisch-griechischen Übersetzungstheorie und Übersetzungspraxis // *Palaeobulgarica*. 1980. Vol. 4. N 3. P. 98–111; *Добрев И.* Съдържа ли Македонският кирилски лист откъс от произведение на Константин Философ—Кирил за преводаческото изкуство? // Старобълг. лит.-ра. 1981. Кн. 9. С. 20–32; *Баранкова Г. С.* О взаимоотношения «Шестоднева» Иоанна Экзарха Болгарского и «Толковой палеи»: (Текстолого-лингвист. аспект) // История рус. яз.: Исслед. и тексты. М., 1982. С. 262–277; *она же.* Шестоднев Иоанна Экзарха на Руси // Преславска книжовна школа. София, 1995. Т. 1. С. 198–211; *Thomson F.J.* The Eulogy of St. John the Divine attributed to John the Exarch of Bulgaria // *Slavica Gandensia*. Gent, 1984. Vol. 11. P. 129–158 (*Idem* // Преславска книжовна школа. 1995. Т. 1. С. 47–67); *Чолова Ц.* Върховната власт и управлението на средновековен бълг. държава по време на Симеон, отразени в «Шестоднев» на Йоан Екзарх // ИИИ. 1985. Т. 28. С. 216–235; *она же.* Естествонаучните знания в средновековна България. София, 1988; *Vaiyer E., Miklas X.* Преводачески похвати в Богословието на Йоан Екзарх в сравнение с по-късни паралелни преводи // Старобълг. лит.-ра. 1986. Кн. 19. С. 29–59; *Станчев К.* Словата на Йоан Екзарх Български // Там же. 1991. Кн. 25/26. С. 66–72; *Йонова М.* Йоан Екзарх // СтБЛ. 1992. С. 204–205; *Андреев И.* Йоан Екзарх и някои въпроси във връзка с наследяването на царската власт в средновековна България // Преславска книжовна школа. София, 1995. Т. 1. С. 308–316; *Благова Е., Икономова Ж.* Лексика Бесед Григория Двоеслова и лексика Йоанна Экзарха // Там же. С. 283–289; *Верещанин Е. М.* К дальнейшему изучению переводческого искусства Иоанна Экзарха Болгарского // Там же. С. 212–225; *Иванова К., Николова С.* Тържество на словото: Златният век на бълг. книжнина. София, 1995; *Иванова-Мирчева Д.* Научна проблематика, свързана с Йоан Екзарх и неговото творчество // Преславска книжовна школа. София, 1995. Т. 1. С. 226–235; *Икономова Ж.* Йоан Екзарх // КМЕ. 1995. Т. 2. С. 169–190; *Мулич М.* Иоанн Экзарх Болгарский и его роль в формировании стилистических приемов в слав. письменности // Преславска книжовна школа. 1995. Т. 1. С. 19–36; *Наумов А.* Функции на библейските елементи в художествената структура на Йоан Екзарховите слова // Там же. С. 131–137; *Славски Ф.* Няколко белетки за езика на Йоан Екзарх Български // Там же. С. 250–253; *Фомина Л. Ф.* Роль Иоанна Экзарха Болгарского в развитии восточнослав. астрономии // Там же. С. 269–276; *Ханзак Е.* Теоретични предпоставки за преводаческия стил на Йоан Екзарх // Там же. С. 192–197; *Велимова В.* Тържествената ораторска проза в България: IX–X в. София, 1998; *Трендафилов Х.* Предисловие Иоанна Экзарха Болгарского к пер. Богословия («Небеса») Иоанна Дамаскина в древнерус. рукописной традиции // Русь и южные славяне: Сб. ст. к 100-летию со дня рождения В. А. Мошина (1894–1987). СПб., 1998. С. 305–313; *она же.* «Небеса» Иоанна Экзарха Болгарского и древнерус. духовные центры // Преславска книжовна школа. Шумен, 1999. Т. 4. С. 165–194; *она же.* Йоан Екзарх Български. София, 2001; *Гордеева Е. Н.* Македонският листок — источник Пролога Иоанна Экзарха Болгарского // Всл. 1999. Т. 60. N 2. P. 539–556; *Ту-*

*рилов А. А.* Две забытые даты болг. церковно-полит. истории IX в.: (К вопр. формирования болг. варианта перк. месяцеслова в эпоху Первого царства) // *Palaeobulgarica*. 1999. Vol. 23. N 1. P. 14–34; *он же.* Сербские отрывки XIII–XVI вв. в собр. рус. Пантелеймонова мон-ря на Афоне: (Ч. 1: Рукописи XIII–XIV вв.) // АрхПр. 2006. Кн. 28. С. 53–104; *Лосева О. В.* Русские месяцесловы XI–XIV вв. М., 2001; *Славова Т.* Откройте от «Богословие» («Небеса») в превод на Йоан Екзарх в Тълковната палея // Преславска книжовна школа. София, 2002. Т. 6. С. 123–130; *она же.* Йоан Екзарх // История на бълг. средновеков. лит.-ра / Съст. А. Милтенова. София, 2008. С. 245–248; *Феринци И.* Об ораторском искусстве Иоанна Экзарха Болгарского и Кирилла Туровского // Преславска книжовна школа. София, 2004. Т. 7. С. 344–352; *Горина Л. В.* Болгарский хронограф и его судьба на Руси. София, 2005; *Николова С.* Рукописната традиция на т. н. Първо слово за Рождество Христово от Йоан Екзарх Български // Нестъ ученик надъ учителъ своим: Сб. в чест на проф. И. Добрев. София, 2005. С. 302–314; *она же.* За най-стария препис на т. н. «Първо Слово на Йоан Екзарх Български за Рождество Христово» // «Studia Carolinensia»: Papers in Linguistics and Folklore in Honor of Ch. Gribble. Bloomington (Ind.), 2006. С. 209–228; *она же.* Неизвестная юго-западнорус. переработка т. н. Первого слова Иоанна Экзарха Болгарского о Рождестве Христа // «Quadri-vium»: FS in Honor of Professor W. Moskovich. Jerusalem, 2006. P. 53–71; *она же.* Так называемое Первое слово Иоанна Экзарха Болгарского о Рождестве Христа и его греч. источник // *Palaeobulgarica*. 2007. Vol. 31. N 2. P. 3–20; *Сатожникова О. В.* Вопросы текстологии Богословия Иоанна Дамаскина в переводе болгарского экзарха Иоанна // Там же. 2005. Vol. 29. N 4. P. 3–29; *она же.* Работа митр. Данила над Богословием Иоанна Дамаскина // ДРВМ. 2007. № 3(29). С. 94–96; *Кръстанов Т.* Титлите екзарх и патриарх в бълг. традиция от IX до XIX в.: Св. Йоан Екзарх от Рим и патриарх на бълг. земи // Държава и Църква — Църква и Държава в бълг. история: Сб. по случай 135-годишнината от учредяването на Бълг. екзархия. София, 2006. С. 73–86; *Уханова Е. В.* Об одном киевском скриптории посл. четв. XI — нач. XII в. // Палеография и кодикология: 300 лет после Монфокона: Мат.-лы междунар. науч. конф. М., 2008. С. 225–229; *Иванова К.* За два светогорски кодекса, съдържащи слова на Йоан Екзарх // Средновековието в огледалото на един филолог: Сб. в чест на С. Николова. София, 2009. С. 228–247.

Д. Чешмеджиев

**ИОАНН ЭКСАВУЛИЙ** [греч. Ἰωάννης ὁ Ἐξαβούλιος, ὁ Ἐξαβούλης] (кон. VIII — 1-я пол. IX в.), визант. военачальник и чиновник при императорах *Михаиле I Рангаве*, *Льве V Армянине* и *Михаиле II Травле*, предполагаемый адресат послания прп. *Феодора Студита*. Впервые И. Э. упоминается в 813 г.: будучи комитом стен, он встречал Михаила I после поражения при Версиникии. Продолжатель Феофана сообщает, что он предостерегал императора от чрезмерного доверия Льву Армяни-

ну, к-рый был оставлен командовать войсками (*Theoph. Contin.* I 8. P. 17; ср.: *Scyl. Hist.* P. 7; *Iosephi Genesisii Regum libri*. P. 4). После провозглашения Льва Армянина императором И. Э. остался на службе и участвовал в покушении на хана Крума, организованном во время переговоров у стен К-поля (*Scriptor Incertus*. P. 41).

Сведения об отношениях И. Э. и Льва V противоречивы. Сообщения историков указывают на то, что он сумел упрочить свое положение: согласно Генезию, в момент убийства Льва V И. Э. был логофетом дрома. Известно, что благодаря своей мудрости и опыту он был приближен к императору; ему было поручено следить за Михаилом Аморийским (впосл. имп. Михаил II), и именно его доносы послужили поводом к аресту последнего (*Theoph. Contin.* I 21. P. 34; *Iosephi Genesisii Regum libri*. P. 15–16; *Scyl. Hist.* P. 19). В то же время в одном из посланий прп. Феодора Студита (нач. 821) сообщается, что адресат послания (с большой долей вероятности — И. Э.) претерпел от Льва V из-за своего благочестия множество бед. Это обстоятельство, равно как и рассказ Генезия об участии И. Э. в освобождении Михаила II в ночь убийства Льва V (он отыскал ключи от оков), делает весьма вероятным предположение о том, что И. Э. состоял в заговоре против Льва V.

Под 823 г. И. Э. упоминается как патрикий. Он присутствовал на допросе Фомы Славянина, к-рый провозгласил Михаил II, и убедил императора не требовать от Фомы выдать всех своих сподвижников, чем спас от расправы мн. придворных, к-рых был готов назвать узурпатор (*Theoph. Contin.* II 19. P. 69; *Iosephi Genesisii Regum libri*. P. 31; *Scyl. Hist.* P. 40; *Zonara*. Epit. hist. P. 346).

Известна печать, владелец которой идентифицирован В. Лораном как И. Э.

Ист.: *Laurent V.* Le corpus des sceaux de l'Empire byzantin. P., 1981. Vol. 2: L'administration centrale. N 417; *Theodori Studitae Epistulae* / Rec. G. Fatouros. B.; N. Y., 1992. Bd. 1. S. 402–403 [коммент.]; Bd. 2. S. 593–594 [текст]. (CFHB; 31/1–2); *Iosephi Genesisii Regum libri quattuor* / Ed. A. Lesmüller-Werner, J. Thurn. B.; N. Y., 1978. (CFHB; 14); *Scriptor Incertus* / Introductio di E. Pinto; testo crit., vers. ital., note e ind. a cura di Fr. Iadevaia. Messina, 1997; *Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum* / Ed. J. Thurn. B.; N. Y., 1973. (CFHB; 5); *Ioannis Zonarae Epitome historiarum libri XIII–XVIII* / Ed. Th. Büttner-Wobst. Bonn, 1897.



Лит.: *Winkelmann Fr.* Quellenstudien zur herrschenden Klasse von Byzanz im 8. und 9. Jh. B., 1987. (BBA; 54); *Pratsch Th.* Theodoros Studites (759–826) – zwischen Dogma und Pragma: Der Abt des Studioklosters in Konstantinopel im Spannungsfeld von Patriarch, Kaiser und eigenem Anspruch. Fr./M. etc., 1998; PMBZ, N 3040, 3196, 3214.

Л. В. Луховицкий

**ИОА́НН ЭРИМОПОЛИ́Т** [Иоанн Пустынножитель; греч. Ἰωάννης ὁ ἐρημιτολόγος] (VIII в.), прп. (пам. визант. 3 апр.). Полный текст Жития И. Э. не сохранился; отрывок из него, посвященный правилам отшельнической жизни, был издан Ф. Алькеном по рукописи XIV в. (Paris. gr. 1092), на полях к-рой содержится указание, что память И. Э. праздновалась 3 апр. В тексте рассказывается о настоятеле лавры прп. Саввы Освященного Никодиме, который поручил мон. Фоме доставлять необходимое пропитание аскетам, подвизающимся в пещерах Иудейской пустыни. По предположению Алькена, этот настоятель принял в обитель преподобных *Иоанна Дамаскина* и *Косму Маюмского*, следов., И. Э. жил в VIII в. (*Halkin.* 1968. P. 14). Фома, согласно местному обычаю, удалился на время поста в пещеры. В одной из них он встретил И. Э., к-рый собирался идти в обитель прп. *Антония Великого*. Фома попросил у И. Э. позволения последовать за ним в мон-рь, т. к. в то время агаряне (арабы), проходя по Иудейской пустыне, нападали на монахов, подвизавшихся в пещерах, и отбирали их скудное пропитание. Однако И. Э. упрекнул собеседника за то, что он назвал агарян нечестивыми, напомнив ему слова из Евангелия: «...любите врагов ваших, благотворите ненавидящим вас» (Лк 6. 27), и посоветовал молиться, чтобы они обратились в христианство. Упоминание в отрывке арабов, по мнению Алькена, также свидетельствует в пользу датировки времени жизни И. Э. VIII в. (*Halkin.* 1968. P. 14). По-видимому, И. Э. имел священнический сан, т. к. в тексте к его имени дважды добавлен эпитет «священный» (ἱερός).

Отождествление И. Э. с прп. *Иоанном Палеолавром*, также подвизавшимся в Иудейской пустыне ок. VIII в., не находит достаточных подтверждений в источниках и может рассматриваться лишь в качестве гипотезы (*Ibid.* P. 16).

Ист.: BHG, N 2187h.

Лит.: *Halkin F.* Jean l'Érémo-polite // AnBoll. 1968. Vol. 86. P. 13–20; *Aubert R.* Jean l'Érémo-polite // DHGE. T. 26. Col. 1503–1504; *John the Eremopolites* // Dumbarton Oaks Hagiography Database. Wash., 1998. P. 56; PMBZ, N 3003.

А. Н. К.

**ИОА́НН ЭФЕ́ССКИЙ** [сир. ܝܘܢܢ ܐܦܫܫܝܘܬܝܐ] (ок. 507, обл. Бет-Аргелайе (Ингилена), к северу от Амиды (ныне Диарбакыр, Турция) — после 585 (по др. данным, 589), Халкидон), еп. Асии (558–571), монофизит, церковный историк и агиограф. В лит-ре его часто называют епископом Эфеса, однако в Хронике Зукнина (см. ст. *Дионисия Телль-Махрского хроника*) и в сочинении *Михаила Сирийца*, где сохранился наиболее значительный объем сведений об И. Э., он упоминается с титулом «епископ Асии». И. Э. употреблял титулы «епископ Асии» и «епископ Эфеса» как синонимичные. И. Э. не имел резиденции в Эфесе и проживал в основанных им мон-рях в Дарире и Сихах.

Главными источниками сведений о жизни И. Э. служат его сочинения. Сообщения позднейших сир. сочинений восходят к несохранившейся 2-й ч. его «Церковной истории». В греч. источниках этого времени (в «Церковной истории» *Евагрия Схоластика*, визант. хрониках VII–IX вв., Деяниях Вселенских Соборов) И. Э. почти не упоминается. Наибольшую сложность представляет хронология жизни И. Э. Рус. историк А. П. *Дьяконов* посвятил значительную часть работы об И. Э. уточнению его биографии; эта реконструкция считается общепризнанной, однако ряд дат по-прежнему вызывает сомнения. И. Э. часто указывал время, когда произошло то или иное событие, приблизительно и лишь изредка давал точные датировки событий, при этом они могли не совпадать в разных местах сочинений.

Все братья И. Э. умерли в младенчестве. И. Э. в 2 года тяжело заболел и был чудесным образом исцелен местным столпником Мароном, который повелел, чтобы мальчик через 2 года присоединился к его монашеской общине в Ара-Рабта. Марон стал 1-м наставником И. Э. в аскетической жизни, в его обители И. Э. получил образование. После смерти Марона ок. 521–522 гг. И. Э. перешел в мон-рь Иоанна Уртая, настоятелем к-рого был Сергей († 522/3). Антихалкидонитская позиция его

населников оказала влияние на убеждения И. Э. Вскоре после прихода И. Э. монахи были вынуждены покинуть Амиду из-за гонений на монофизитов, начатых Антиохийским патриархом Павлом II (519–521). Ок. 10 лет они скитались по Сирии и Месопотамии и стали известны как «Амидская тысяча». Пять лет они прожили в мон-ре св. Мамы в с. Хазин, в местности Тишпа, на границе Месопотамии, затем перешли в мон-рь Хавраниата (Тополей), ближе к Амиде. Ок. 530 г. им было разрешено вернуться в Амиду, в связи с тем что имп. Юстиниан I решил примирить православных с монофизитами. В период изгнания И. Э. был рукоположен во диакона *Иоанном бар Курсусом*, еп. Телльским. В 30-х гг. VI в. И. Э. совершил ряд путешествий: в 532 г. побывал в Антиохии, сопровождая диаконов Фому и Стефана из Амиды; в 534–535 гг. посетил егип. Нитрийскую пустыню, где жил Фома, и К-поль, где в то время находился Стефан.

Когда Антиохийский патриарх *Ефрем* (526–545) возобновил преследование антихалкидонитов, И. Э. вновь был изгнан вместе с монашеской общиной. Монахи переселились в монастырь Хавраниата, однако вскоре были вынуждены уйти в горную местность в долине Евфрата, в монастырь Гаузе близ сел. Абдехир. Через 3 года они перешли в мон-рь на правом берегу Евфрата, вблизи Клавдиополя Каппадокийского. Ок. 540 г. И. Э. вновь ездил в Египет, затем отправился в К-поль. На о-ве Родос он встретил *Иоанна Египтянина*, еп. Гестопольского, и с ним посетил пров. Асия, где помогал ему при совершении таинств и рукоположений в общине монофизитов. В 542 г. в К-поле И. Э. был свидетелем начавшейся эпидемии чумы; в это время он стал настоятелем монофизитского мон-ря св. Мары в предместье Сики. Вероятно, в период краткого пребывания в К-поле И. Э. был рукоположен во пресвитера.

В 542–543 гг. имп. *Юстиниан I* поручил ему миссионерскую деятельность среди сельского населения внутренних районов М. Азии. Этот период жизни И. Э. известен несколько лучше благодаря сохранившимся фрагментам его «Церковной истории». Сфера деятельности И. Э. распространялась на провинции зап. М. Азии (Асия, Фригия Пакатиана, Кария и Лидия). В окрестностях





Тралл, на месте разрушенного языческого храма, им был основан монастырь Дарира. За годы миссионерства И. Э. крестил ок. 70 тыс. чел., построил более 90 храмов, 10 мон-рей и 4 странноприимных дома. И. Э. был миссионером не только среди язычников, но и среди иудеев (7 синагог он превратил в храмы). И. Э. столкнулся с остатками монтанизма: ок. 550 г. в дер. Пенуза он обнаружил пользовавшиеся почитанием останки *Монтана* и пророчиц Максимииллы и Прискиллы и повелел их сжечь. Деятельность И. Э. поддерживалась имп. казной: из К-поля ему присылали книги, сосуды и облачения для вновь основанных храмов. И. Э. получал помощь из родной Амиды, куда он ездил в 548 г. Благодаря имп. поддержке И. Э. имел свободу действий и независимость от местного правосл. епископата. В 548 г., когда между ним и епископом Тралл возник спор из-за того, кому принадлежит местность Дарира, и епископ, желавший устроить там свою летнюю резиденцию, обратился с жалобой к Юстиниану I, тот решил дело в пользу И. Э. Кроме того, епископ был обвинен в неумелом руководстве и вынужден был подчиниться И. Э., передать в его распоряжение городскую церковь и странноприимный дом. Рассказывая о миссионерской деятельности И. Э., Михаил Сириец утверждал, что все вновь обращенные становились халкидонитами (*Mich. Syr. Chron. T. 2. P. 207*), однако ни в «Церковной истории», ни в Хронике Зукнина сведений об этом факте нет. Все это время И. Э., вероятно, формально сохранял пост настоятеля мон-ря св. Мары, регулярно бывал в К-поле и пользовался определенным влиянием в церковных кругах. В 546 г., когда ряд высших сановников империи, в т. ч. префект претория Востока Фока, были обвинены в занятиях магией и совершении языческих обрядов, И. Э. стал инициатором их изобличения. В 562 г. И. Э. принял участие в деле 5 языческих жрецов, обнаруженных в Константинополе, и лично сжигал языческие книги.

В 558 г. *Иаков Барадей* рукоположил И. Э. во епископа Асии (митрополия Эфес). После этого роль И. Э. в жизни монофизитской общины К-поля еще более возросла. В 50-х гг. VI в. он стал помощником проживавшего в К-поле низложенного Алек-

сандрийского патриарха *Феодосия I* († 566). Послания Феодосия часто сопровождалась подписью И. Э. Кроме того, И. Э. был главным администратором монофизитской общины К-поля и продолжал пользоваться расположением двора, в то время как Феодосий после смерти имп. Феодоры (548) в значительной мере утратил влияние. Тем не менее И. Э. никогда не оспаривал положение Феодосия как главы столичных монофизитов.

При императорах *Юстине II* (565–578) и *Тиверии I* (578–582) И. Э. стал представителем столичных монофизитов в общении с халкидонитами, представителями имп. власти и монофизитами Сирии и Египта. Авторитет И. Э. в монофизитской среде уступал только влиянию Иакова Барадея и *Феодора*, еп. Бострийского. Различные партии, образовавшиеся в среде монофизитов, пытались привлечь И. Э. (порой против его желания) на свою сторону как посредника либо третейского судью в спорах с оппонентами. После 566 г. лидеры монофизитской партии *тритеистов* Конон, еп. Тарсский, и Евгений, еп. Селевкийский, хотели, чтобы И. Э. примкнул к их ереси. В 570 г. в К-поле по инициативе имп. Юстина II состоялся диспут, третейским судьей на котором выступил патриарх К-польский *Иоанн III Схоластик*. Тритеистов представляли Конон и Евгений, а в числе их оппонентов упомянут И. Э. (*Ibid. P. 259, 294*). Однако патриарх К-польский Фотий I называет вместо И. Э. Стефана, еп. Кипрского (*Phot. Bibl. Cod. 24*). Возможно, И. Э. присутствовал на диспуте, однако предпочел соблюдать нейтралитет. Позднее И. Э. написал послание Конону, предостерегая его от распространения новых учений. В 575 г. И. Э. занял нейтральную позицию и в споре за Александрийскую кафедру между Феодором и Петром, хотя и симпатизировал Феодору. В письмах Иакову Барадею И. Э. настаивал на своем нейтралитете, надеялся на скорейшее мирное преодоление схизмы в Александрии и на то, что Иаков будет действовать в том же направлении.

И. Э. не вмешивался в борьбу Иакова Барадея против монофизитского патриарха Антиохийского Павла. Тем не менее в 580 г. И. Э. присутствовал на большом собрании представителей монофизитской иерархии, которое состоялось в К-поле

по инициативе гассанидского царя Мунзира ибн Хариса. В 581 г., после смерти Иакова Барадея, его сторонники обратились к И. Э. с посланием и просили, чтобы он поддержал их лидера *Петра Каллиникского*, которого они поставили патриархом Антиохии в противовес Павлу. И. Э. отказался, упрекнув своих адресатов в презрении к канону, поскольку Павел не был лишен кафедры на законных основаниях. В описании распри И. Э. осуждает обе партии за нежелание идти на соглашение и рассмотреть взаимные претензии на беспристрастном суде. Признавая заслуги Иакова Барадея, И. Э. относился к нему критически, сожалел о расколе в среде монофизитов, который происходил в условиях начавшихся в 70-х гг. VI в. гонений со стороны официальных властей.

В 565–571 гг. имп. Юстин II пытался добиться примирения с монофизитами, однако его усилия не увенчались успехом, и в 571 г. начались преследования монофизитов, жертвой которых вскоре стал в т. ч. и И. Э. О его жизни в 70–80-х гг. VI в. многое известно из сохранившейся 3-й ч. «Церковной истории».

Весной 571 г. патриарх К-польский Иоанн III Схоластик, возможно по личной инициативе, задержал в К-поле неск. монофизитских епископов, в т. ч. и И. Э. Патриарх предложил арестованным пойти на соглашение с православными на основе примирительного послания 433 г. св. Кирилла, архиеп. Александрийского, Иоанну I, архиеп. Антиохийскому. Монофизиты соглашались при условии анафематствования IV Вселенского (Халкидонского) Собора и получили уклончивое обещание патриарха, что это будет сделано после восстановления общения монофизитов с халкидонитами. В результате И. Э. и его сподвижники уступили и присоединились к литургическому общению с православными. Однако, когда они вновь напомнили патриарху о проблеме Халкидонского Собора, тот сослался на авторитет Рима и предложил им самим обратиться к папе и поступить в соответствии с его распоряжением. В ответ монофизиты демонстративно разорвали общение с патриархом и немедленно были арестованы. И. Э. описывает характер и поступки Иоанна III Схоласстика в самых мрачных тонах, утверждая, что даже православные, зная



непримиримость своего патриарха, сочувственно относились к арестованным епископам.

Летом 571 г. И. Э., как монофизит, попал под надзор и был помещен в ксенодохий Евбула в К-поле. Несмотря на приступы подагры и обилие насекомых, терзавших его по ночам, И. Э. стойко переносил свое положение, что, по его заявлению, было возможно благодаря утешению и поддержке небесных сил, посещавших его в заточении (*Ioan. Ephes. Hist. eccl.* 2, 5). Через год И. Э. был переведен на один из Принцевых о-вов в Мраморном м., где провел в ссылке еще 28 месяцев. Его возвращение в К-поль стало возможным благодаря заступничеству имп. Тиверия I, с к-рым он был дружен еще во времена Юстиниана I, после его провозглашения кесарем в дек. 574 г. Тем не менее в 575–577 гг. И. Э. жил в К-поле под строгим надзором. В 577 г., по смерти патриарха Иоанна III Схоластика, на К-польский престол вернулся патриарх *Евтихий* и И. Э. получил большую свободу действий, хотя, по его словам, преследование монофизитов в столице продолжалось. С патриархом Евтихием И. Э. имел спор из-за собственности на участок, переданный ранее монофизитскому монарху в Сиках придворным вельможей Каллиником. Патриарх добился от И. Э. отказа от земли. И. Э. не получал хлеба во время общественных раздач, был оштрафован и лишен имущества. После провозглашения Тиверия августом в сент. 578 г. в столице распространились слухи о склонности нового императора к арианству. Чтобы отвести от себя подозрение, Тиверий издал эдикт против ариан и проч. еретиков, под действие к-рого попали и монофизиты. И. Э. и его ближайшее окружение были арестованы, в дек. 578 г. отправлены в тюрьму и вскоре освобождены с условием немедленно покинуть К-поль. Спустя нек-рое время действие эдикта в отношении монофизитов было приостановлено, однако по инициативе патриарха Евтихия, к-рому имп. Тиверий предоставил полную свободу действий в столице, гонение на них продолжалось. И. Э. описывает Евтихия в издевательских тонах, насмехаясь, в частности, над его полемическими сочинениями о двух природах Иисуса Христа, которые император велел запретить, чтобы они не вызвали волнений в Церкви

(*Ibid.* 2, 35). По его словам, гонения на монофизитов помогали любителям легкой наживы заниматься открытым грабежом (*Ibid.* 3, 21) и прекратились только со вступлением на Патриарший престол *Иоанна IV Постника* в 582 г.

О последних годах жизни И. Э. ничего не известно. По сообщению Михаила Сирийца, И. Э. умер в 589 г. в заключении в Халкидоне, заранее предсказав дату своей кончины. Он пользовался таким уважением у своих религ. противников, что местная правосл. община принимала участие в его похоронах (*Mich. Syr. Chron. T. 2. P. 336–337*).

**Сочинения.** И. Э. — автор 2 крупных произведений: «Церковной истории» и агиографического сб. «Жития восточных святых». Проч. работы не сохранились; об их существовании известно из упоминаний в сочинениях И. Э. и из произведений поздних хронистов. Ок. 537–540 гг. им была составлена история гонений на монофизитов в 518–536 гг. (*Ps.-Dionys. Chron. Vol. 2. P. 39*), ок. 545 г. — описание эпидемии чумы 542 г. в К-поле (*Ibid.* P. 109). Вероятно, позже эти сочинения вошли в состав несохранившейся части «Церковной истории». Также изначально самостоятельным произведением мог быть рассказ о попытке объединения православных и монофизитов в 570–571 гг., вошедший в 3-ю ч. «Церковной истории». Этот рассказ изобилует необычными подробностями и написан вскоре после событий. Из произведений, ложно приписываемых И. Э., известно позднее пространное *Житие Иакова Барадея* (ВНО, N 392).

«Церковная история» состоит из 3 частей. В начале 3-й ч. И. Э. упоминает, что уже написал «Церковную историю» в 12 книгах и 2 частях, охватывающую период от начала правления Юлия Цезаря до 6-го года правления имп. Юстина II, т. е. до 571 г. (*Ioan. Ephes. Hist. eccl.* 1, 3). В 1-й ч. описан период до начала монофизитских споров и кончины имп. Феодосия II Младшего (450). Она сохранилась лишь в немногочисленных цитатах в хронике Михаила Сирийца, относящихся к эпохе Константина I Великого. Очевидно, И. Э. опирался на труды греч. церковных историков, прежде всего Евсевия Кесарийского. Также И. Э. пользовался нек-рыми агиографическими сочинениями. Во 2-й ч. изложены события 450–571 гг.; от нее сохрани-

лись более пространные фрагменты в сочинениях Михаила Сирийца, в Хронике Зукнина (*Iohannis Ephesini Historiae ecclesiasticae fragmenta quae e prima et secunda parte supersunt / Coll. E. W. Brooks // Ps.-Dionys. Chron. Vol. 2. P. 401–420*), а также в анонимных хрониках 846 и 1243 гг. (*Ginkel. 1995. P. 226–235*).

Полностью сохранилась 3-я ч. (Lond. Brit. Lib. Add. 14640, кон. VII в.), состоящая из 6 книг, каждой предшествует изложение основного содержания. Эта часть была завершена в последние годы жизни И. Э.: наиболее поздняя дата, к-рую приводит И. Э., — 896 г. селевкидской эры (584 или 585 г. по Р. X.), тем не менее весьма вероятно, что И. Э. доводит повествование до 588 г. (*Allen. 1979; Ginkel. 1995. P. 71–77*). Появление 3-й ч. связано с начавшимися в 571 г. гонениями на монофизитов, и в этом отношении она представляет собой самостоятельное произведение, хотя и выдержанное в том же жанре и стиле, что и предыдущие 2 части. В предисловии И. Э. извиняется за нек-рую небрежность в хронологии, частые повторы и сумбурность изложения. Однако он надеется, что эти недостатки простительны, поскольку материал собирался в период гонений, когда И. Э. было трудно обращаться как к собственным записям, так и офиц. документам. И. Э. не имел возможности отредактировать свой текст, и, т. о., он дошел в «получерновом» варианте. При определении хронологии И. Э. использует «эру Александра» (селевкидскую), однако часто указывает только промежутки времени между событиями. Композиционное распределение материала также не основано на к.-л. последовательных принципах, одним из к-рых, напр., для *Евагрия Схоластика* является религ. политика императоров.

И. Э. был современником и участником многих описываемых в 3-й ч. событий, и это делает «Церковную историю» ценнейшим источником по истории Византии в правление Юстина II и Тиверия I. «Церковная история» И. Э. (наряду с сочинением *Захарии Ритора*) — памятник, созданный противником утвердившегося в Византии халкидонитского христианства, в к-ром дается обзор событий в ином ракурсе, нежели в трудах правосл. церковных историков VI в. *Феодора Чтеца* и *Евагрия Схоластика*.





**Сборник «Жития восточных святых»** в сир. традиции имеет название «Книга историй о жизни восточных подвижников, которую составил и написал в божественной ревности странник Иоанн, бывший монахом общины Мар Иоанна, что в Амиде». Текст был написан во 2-й пол. 60-х гг. VI в. в К-поле, т. е. до того как И. Э. закончил работу над 1-й и 2-й частью «Церковной истории». Сборник состоит из 58 «историй», большинство к-рых — Жития святых Церкви Востока, сторонников монофизитства, со многими автор был знаком лично. Неск. «историй» посвящено жизни общин: преследуемых монахов из Амиды, монофизитов, получивших благодаря имп. Феодоре приют во дворце Гормизда в К-поле (*John of Ephesus. Lives of the Eastern Saints. 1924. Т. 2. Р. 405–421, 474–482*). Среди героев И. Э. — вост. монахи-подвижники (столпник Марон), знаменитые исповедники времен гонения Юстина I (Иоанн бар Курсус, еп. Тельский), выдающиеся деятели антихалкидонитского движения (Иоанн Египетский, еп. Гефестопольский, Иаков Барадей). Сборник написан в агиографическом жанре, однако рассказы И. Э. в отличие от др. Житий святых имеют ряд особенностей. В тех случаях, когда у автора нет сведений о том или ином периоде жизни героя, описание остается незавершенным. Жизнеописание Иоанна Гефестопольского представляет собой рассказ о встрече с И. Э. с отступлением о жизни героя до описываемой встречи. Некоторые рассказы И. Э. писал при жизни их героев (напр., Иакова Барадея), и поэтому они также остаются незавершенными. География Житий не ограничивается Сирией и Месопотамией, герои посещают Египет, М. Азию и К-поль. Как «Церковной истории», так и «Житиям восточных святых» свойственна автобиографичность; для «Житий» более, чем для «Церковной истории», характерны отступления с описанием повседневной жизни и быта К-поля, др. городов, деревень и мон-рей Сирии.

Сир. язык произведений И. Э. испытал сильное греч. влияние. Следует учитывать, что И. Э. превосходно знал греч. язык, что было необходимо для общения при дворе и руководства монофизитской общиной К-поля. Однако это не означало, что он был сведущ и в греч. христ. лит-ре. «Жития восточных святых» по жан-

ру близки к «Лавсаику» *Палладия*, еп. Еленопольского, и к «Истории боголюбцев» *Феодорита*, еп. Кирского, однако никаки следов знакомства И. Э. с этими произведениями обнаружить не удастся. Он не знает греч. богословскую лит-ру, в т. ч. монофизитскую (напр., сочинения Севира Антиохийского). И. Э., вероятно, писал для широкой аудитории убежденных антихалкидонитов на Востоке, весьма далеких от греч. лит. среды. В сочинениях И. Э. не полемизирует на богословские темы с православными, его цель — укреплять верующих и, приводя достойные подражания примеры, ободрять монофизитов в период гонений. И. Э. не чужд обличительного пафоса, однако его упреки относятся скорее не к догматическим взглядам, а к поступкам оппонентов, по к-рым можно судить об их вере. Впрочем, даже описывая нелюбимые факты из жизни патриарха К-польского Евтихия, он тут же заявляет, что не собирается его обличать или высмеивать (*Ioan. Ephes. Hist. eccl. 3, 22*). Богословские вопросы не привлекают его внимания: описывая догматические споры монофизитов, он представляет общие теоретические положения различных сект; в основном он описывает людей, принадлежащих к той или иной партии, их поступки, поведение.

Наличие назидательного элемента сближает историографические и агиографические сочинения И. Э. «Жития восточных святых» изобилуют описаниями исторических событий, к-рые, видимо, столь же подробно освещались и в несохранившихся частях «Церковной истории» (гонения при Юстине I и Юстиниане, война с Персией 528–532 гг., эпидемия чумы 40-х гг. VI в.). Такая особенность отчасти может быть обусловлена характером сир. монашества, в значительной мере чуждого созерцательности егип. монахов и более тесно связанного с миром. Почти всегда описание жизни того или иного подвижника продолжает рассказ о его церковной деятельности, и частное жизнеописание выводится на уровень общей церковной истории. Для вост. святых созерцательная и деятельная жизнь связаны между собой: мн. епископы были строгими аскетами и стремились к уединению (напр., Иоанн бар Курсус), а монахи принимали на себя пасторские обязанности, не имея сана. При этом

и те и другие могли быть исповедниками, которые вопреки гонениям исполняли свой долг. Несмотря на высокое положение И. Э. при дворе Юстиниана и его преемников, он скорее был ближе к людям из «малого стада истинной Церкви» и так же, как они, неоднократно подвергался гонениям.

Представления И. Э. о диофизитстве халкидонитов самые общие: они разделяют Христа надвое и тем самым вводят «Четверицу» вместо Троицы. И. Э. не углубляется в богословские тонкости диофизитства, для него очевидно, что Халкидонский Собор и Томос свт. Льва I Великого содержат новую ересь на основе ереси Нестория. И. Э. склонен приписывать возникновение этого лжеучения проискам дьявола. Ими же он объясняет и раздоры среди монофизитов в 60-х гг. VI в. Борьбу с язычеством И. Э. также рассматривает как борьбу с дьяволом, и в этом отношении логично, что он одобряет подобные инициативы императора, которого, по его мнению, нельзя в полной мере считать православным. Впрочем, миссия И. Э. в М. Азии не только была имп. инициативой, но и вполне соответствовала стремлениям И. Э., к-рый хорошо отзывался о миссии Лонгина, еп. Нубии.

Образы императоров, созданные И. Э., мало чем отличаются от описаний др. историков, в т. ч. халкидонитских. Юстин II представлен как слабый и большой человек. Он предоставил полную свободу действий настоящему тирану патриарху Иоанну III Схоластику и находился под его влиянием. Тиверий II предоставил такую же свободу патриарху Евтихию, однако, будучи занят гос. делами, он не обратил внимания на положение притесняемых монофизитов. Более противоречив для И. Э. Юстиниан: как церковный политик он открыто поддерживал халкидонитов, как христ. государь — искоренял язычество, в т. ч. в высших кругах столичной знати. Он же посещал в столице монахов-монофизитов, советовался с ними и после смерти имп. Феодоры продолжал оказывать им материальную поддержку. Только один исторический деятель, имп. Феодора, описан положительно: для И. Э. важно, что она покровительствовала гонимым монофизитам, дала им приют в столице и поддерживала их материально, хотя



и не могла изменить религ. политику своего супруга.

Соч.: The Third Part of the Ecclesiastical History / Ed. W. Cureton. Oxf., 1853; Idem / Transl. R. Payne Smith. Oxf., 1860; Scripta Historica quotquot adhuc inedita supererant / Ed. J. P. N. Land. Leiden, 1868. (Anecdota syriaca; 2); Historiae ecclesiasticae pars tertia / Ed. E. W. Brooks. P., 1935, 1936. 2 vol. (CSCO; 105, 106. Syr.; 54, 55); Lives of the Eastern Saints / Ed., transl. E. W. Brooks. P., 1923–1926. 3 t. (PO; T. 17. Fasc. 1; T. 18. Fasc. 4; T. 19. Fasc. 2); Incerti auctoris Chronicon pseudo-Dionysianum vulgo dictum / Ed. I.-B. Chabot. P., 1927, 1933. 2 vol. (CSCO; 91, 104. Syr.; 43, 53); Idem. Vol. 1 / Interpr. J.-B. Chabot. Louvain, 1949. (CSCO; 121. Syr.; 66); Chronicon anonymum pseudo-Dionysianum vulgo dictum. Vol. 2 / Gall. vertit R. Hespel. Louvain, 1989. (CSCO; 507. Syr.; 213).

Лит.: Land J. P. N. Joannes, Bischof von Ephesos, der erste syrische Kirchenhistoriker. Leiden, 1856; Nau F. Analyse de la seconde partie inédite de l'Histoire ecclésiastique de Jean d'Asie, patriarche jacobite de Constantinople († 585) // ROC. 1897. Vol. 2. P. 455–493; Duval. Littératures. P. 181–184; Дьяконов А. П. Иоанн Ефесский и его церковно-ист. труды. СПб., 1908, 2006; Baumstark. Geschichte. S. 181–182; Tisserand E. Jean d'Asie ou d'Éphèse // DTC. T. 6. Col. 723–753; Honigmann E. Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VI<sup>e</sup> siècle. Louvain, 1951. P. 207–215. (CSCO; 127. Subs.; 2); Stiermon D. Jean d'Éphèse // DSAMDH. T. 8. Col. 484–486; Gero S. Montanus and Montanism according to a Medieval Syriac Source // JThSt. 1977. Vol. 28. N 2. P. 520–524; Allen P. A New Date for the Last Recorded Events in John of Ephesus' Historia Ecclesiastica // OLP. 1979. Vol. 10. P. 251–254; Brown P. Society and Holy in Late Antiquity. Berkeley, 1982. P. 166–195; Harvey S. A. Physicians and Ascetics in John of Ephesus: An Expedient Alliance // DOP. 1984. Vol. 38. P. 87–93; eadem. Asceticism and Society in Crisis: John of Ephesus and the Lives of the Eastern Saints. Berkeley, L., 1990. (Transformation of the Classical Heritage; 18); eadem. Johannes von Ephesus // RAC. 1998. Bd. 18. Sp. 553–564; Trombley F. R. Paganism in the Greek World at the End of Antiquity: The Case of Rural Anatolia and Greece // HarvTR. 1985. Vol. 78. P. 327–352; Whitby M. John of Ephesus and the Pagans: Pagan Survivals in the 6<sup>th</sup> Century // Paganism in the Later Roman Empire and Byzantium / Ed. M. Salamon. Crakow, 1991. P. 111–131. (Byzantina et Slavica Cracoviensia; 1); Witkowski W. Sources of Pseudo-Dionysius for the Third Part of his «Chronicle» // Orientalia Suecana. Stockholm, 1991. Vol. 40. P. 252–275; Ginkel J. J., van. John of Ephesus on Emperors: The Perception of the Byzantine Empire by a Monophysite // VI Symposium Syriacum, 1992. R., 1994. P. 323–333. (OCA; 247); idem. John of Ephesus: A Monophysite Historian in VI<sup>th</sup> Century Byzantium: Diss. [Groningen, 1995]; Bruns P. Kirchengeschichte als Hagiographie?: Zur theologischen Konzeption des Johannes von Ephesus // StPatr. 2006. Vol. 42. P. 65–72.

Д. В. Зайцев

**ИОА́ННА** [греч. Ἰωάννα] (I в.), прав. (пам. 27 июня, в Жен-мироносиц Неделю и в 3-ю Неделю по Пасхе), мироносица, последовательница Иисуса Христа, в числе первых

пришедшая к погребальной пещере, где накануне было положено тело Господа, чтобы совершить помазание благовонными маслами и оплакать Его (Лк 24. 10). Евангелист Лука сообщает, что И. была «женой Хузы, домоправителя Иродова» (царя Ирода Антипы) (Лк 8. 3). Больше в НЗ о ней не говорится. В греч. стихных Синаксарях сообщается, что И. скончалась в мире. По преданию, отразившемуся в ряде визант. слав. и груз. рукописей, И. выкрала у Иродианы и погребла честную главу Иоанна Предтечи (Иванова К. Bibliotheca Hagiographica Balcanoslavica. София, 2008. С. 474–475; Габидзашили. Словарь ГПЦ. 2007. С. 417–418). И. посвящен отдельный день памяти (27 июня — в греч. Церквах и РПЦ, 24 мая — в католич. Церкви). В визант. календарях, напр. в Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.), имя И. упоминается 30 июня в Соборе св. апостолов. Подробнее см. в ст. Жены-мироносицы.

Ист.: SynCP. Col. 776, 790; Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 5. С. 288.

Лит.: Spadafora F. Giovanna // BiblSS. Vol. 6. Col. 555.

О. Н. А.

**ИОА́ННА** (Рейтлингер Юлия Николаевна; 1898, С.-Петербург — 1988, Ташкент), инокиня; принадлежала к числу ярких мастеров иконописи XX в. рус. зарубежья. Род. в семье обрусевших нем. баронов Рейтлингеров. Отец Николай Александрович, экономист по образованию, активно интересовался духовно-религ. исканиями нач. XX в. Мать Лидия Николаевна (урожд. Гонеева) воспитывала 4 дочерей в атмосфере религиозности. И. вспоминала о посещении служб в «небольшой домовый церкви при Музее Александра III (ныне ГРМ.— *Ред.*), в которую попадать надо было какими-то длинными коридорами с чудесным запахом масляных красок, — там же первая исповедь, первое говенье на Страстной неделе».

Обнаружившая способности к живописи Рейтлингер по окончании 8 классов гимназии в 1916 г. была определена в «4-й (головной) класс школы Общества поощрения художеств (минуя скучные гипсы)», через полгода ее перевели в 5-й и к весне — в 6-й класс. Т. о., систематическое начальное художественное образование, прерванное революцией в России в 1917 г., свелось к году обучения. Стремительное продви-



Свяц, Сергей Булгаков и Ю. Н. Рейтлингер. Фотография. Кон. 20-х — нач. 30-х гг. XX в.

жение от класса к классу было возможно благодаря успехам Рейтлингер в живописи.

Летом 1917 г. сестры Рейтлингер уехали в Крым, позднее к ним присоединились родители. В 1918 г. в Крыму состоялось знакомство Рейтлингер с ее буд. духовным наставником свящ. Сергием Булгаковым, к-рого она сопровождала до конца его дней († 1944). В крымский период, несмотря на голод, на смерть от тифа 2 старших сестер и матери, Рейтлингер продолжала занятия ри-



Прор. Иоанн Предтеча. Икона. 1946 г.

(мон-рь Покрова Пресв. Богородицы в Бюсси-ан-От, Франция)

сованием. В 1921 г. Юлия и Екатерина выехали из Крыма к отцу в Польшу. Сохранилось неск. рисунков варшавского периода, все остро трагического звучания, скованные по манере исполнения. В 1922 г. бла-



годаря помощи Нины Александровны Струве сестры, а затем их отец переехали в Прагу, ставшую одним из центров рус. эмиграции 20-х гг. Рейтлингер поступила в Карлов ун-т, слушала лекции акад. Н. П. Кондакова, стала студенткой Пражской АХ, посещала христ. кружки свящ. Сергия Булгакова и проф. В. В. Зеньковского, участвовала в Русском христианском студенческом движении. В Праге наступил перелом в ее духовных и художественных исканиях и получил развитие наметившийся еще в Крыму интерес к древнерус. и визант. искусству. Одновременно с изучением иконографии шло обучение «ремеслу древнего иконописания» на основе «секретов», заимствованных из старообрядческой практики. Интересы и вкусы Рейтлингер соответствовали идеям о возрождении русских национальных (собственно православных) традиций, популярных в художественных кругах от Кондакова, В. М. Васнецова до Н. К. Рериха, Н. С. Гончаровой и К. С. Малевича. Этюды и акварели Рейтлингер пражского периода свидетельствуют не только о возросшем мастерстве, но и о более мажорном, «благополучном» восприятии художницей окружающего мира. Несмотря на то что первые иконописные работы Рейтлингер называла неудачными, в 1924 г. она написала «главу св. Иоанна Предтечи по наброскам с натуры — с отдыхающего отца Сергия» (в наст. время икона находится в храме Казанского скита в Муазне, близ Парижа, где И. работала в 1938). Духовную поддержку Рейтлингер оказывал свящ. Сергей Булгаков, с энтузиазмом воспринявший ее вхождение в сферу религиозного творчества, но провидивший нападки на художницу в связи с ее отходом от внешне привычных канонических норм. Обращение в 1-й иконописной работе к образу св. Иоанна Предтечи, в посл. ее небесного покровителя, оказалось символичным. Привезенная в Париж «портретная» икона стала этапной в судьбе художницы. Рейтлингер поступила в мастерскую (Ateliers d'arts sacré) религ. худож.-монументалиста М. Дени и в течение неск. лет прошла полный курс обучения (она поддерживала отношения со своим учителем и позднее; их переписка хранится в архиве Музея М. Дени в Сен-Жермен-ан-Ле). Появление Рейтлингер в 1925 г. в Париже связано

с назначением свящ. Сергия Булгакова по инициативе митр. Евлогия (Георгиевского) инспектором Свято-Сергиевского православного богословского ин-та. Для Рейтлингер

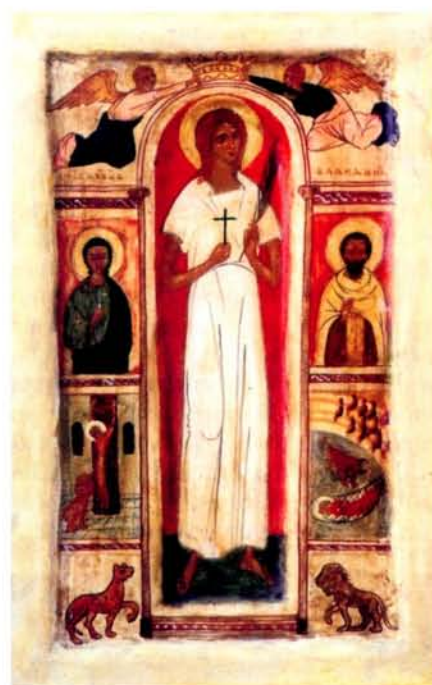


Изгнание из рая.  
Ростись ц. вич. Иоанна Воина в Мёдоне,  
Франция. Нач. 30-х гг. XX в.  
(Б-ка-фонд «Русское Зарубежье»)

программным стало стремление к «живой» иконе, соединившей каноничный подход к иконографии, живость пластического языка и художественные новации. Графические листы предшествующего периода свидетельствуют о ее увлечении эстетикой «Мира искусства» и романтическими образами европ. средневековья. Для рисунков 20-х гг. характерно умелое построение композиции, животные приобретают некую одухотворенность и обаяние. В посл. одним из любимых сюжетов художницы стала композиция «Всякое дыхание да хвалит Господа».

Стремление к возрождению традиций рус. религ. искусства в новых условиях свелось к противостоянию с формальным исполнением старообрядческих икон и с популярной в нач. XX в. эстетикой модерна. Технология иконописи осваивалась Рейтлингер недолго и недостаточно. Из-за несовпадения взглядов на совр. («живую») икону и на пути ее развития художнице не были близки большинство членов парижского об-ва «Икона». Впрочем, на представление Рейтлингер о задачах современного иконописания повлияло знакомство с ведущим представителем модерна в Париже Д. С. Стеллецим, но творчество ху-

дожника не стало для нее определяющим. Переломным моментом в осмыслении искусства иконописи, как для Рейтлингер, так и для большинства деятелей культуры русского зарубежья, явилась передвижная выставка вновь открытых произведений иконописи XII–XVII вв., экспонировавшаяся в 1929–1930 гг. в крупнейших городах Европы и США. Особое впечатление на Рейтлингер помимо шедевров произвели «научные копии» Владимирской иконы Божией Матери работы Е. И. Брягина (ныне в собрании В. А. Бондаренко, Москва) и «Св. Троицы»



Мц. Бландина,  
со сценами жизни и святыми на полях.  
Икона. 30-е гг. XX в. (частное собрание)

прп. Андрея Рублёва работы Г. О. Чирикова. В 1931 г. в Париже вышла кн. «Икона и иконопочитание» свящ. Сергия Булгакова с размышлениями о принципах соотношения в иконописи содержания и формы, функции к-рой сводятся к «обличению вещей невидимых»; книга во многом повлияла на творчество Рейтлингер. В отказе от следования «прорисьям» и в преобладании «сочинительства» в рамках канона она выступает как представитель скорее новейшей европейской, а не традиционной иконописной формации. В этом проявилось и воздействие атмосферы мастерской Дени, где она училась.

В 20–30-х гг. Рейтлингер сделала множество подготовительных рисунков и набросков и написала цикл



портретов свящ. Сергия Булгакова (большая часть графического наследия хранится в б-ке-фонде «Русское Зарубежье» и в ЦМиАР). Иконы этого периода получили высокую оценку, в т. ч. и в прессе. В 1931–1932 гг. по инициативе свящ. Андрея Сергеевко она оформила ц. св. Иоанна Воина (бывш. барак) в Мёдоне под Парижем. Ей помогали ее сестра (в замужестве Кист) и Е. Я. Браславская (в замужестве Ведерникова; известна иконописными работами после возвращения из эмиграции). Росписи исполнены темперой по грунтованной фанере (сохранившиеся после пожара части находятся в б-ке-фонде «Русское Зарубежье»). Главными в программе украшения церкви стали циклы «Небесная литургия» и «Апокалипсис»; роспись открывается сценами «Рай» и «Изгнание из рая», далее следуют традиц. по составу двенадцатые праздники и фигуры святых. В процессе работы Рейтлингер обращалась к широкому кругу иконографических источников — от визант. рукописей, хранящихся в Ватиканском собрании, и фресок Димитриевского собора во Владимире кон. XII в. до росписей храмов Ярославля и Москвы XVII в., а также ц. Богоматери Перивлепты в Мистре 3-й четв. XIV в. Автору удалось достичь свободы в



Саровского. Независимо от размеров большинства работ И. отличается тяготением к масштаб-

*Святые Русской Церкви.  
Роспись часовни  
свт. Василия Великого в доме  
Содружества св. Албания  
и прп. Сергия Радонежского,  
Лондон. 1945–1947 гг.*

написано неск. икон, среди них широкую известность получил храмовый образ «Не рыдай Мене, Мати» (утрачен); в дальнейшем Рейтлингер неоднократно возвращалась к этому сюжету. Она много и плодотворно работала, сотрудничая с мон. Григорием (Кругом) и с мон. Марией (Кузьминой-Караваевой). Для мон. Марии Рейтлингер нередко делала подготовительные рисунки — чаще всего «личного письма» — для изделий церковного шитья (их совместное творчество, шитье мон. Марии и иконопись Рейтлингер, сохр., напр., в Покровской ц. на ул. Лурмель в Париже).

Переломным моментом в жизни Рейтлингер явился постриг в рясофор с именем Иоанна, совершенный в Париже 11 сент. 1935 г. митр. Евлогием. Это событие способствовало духовному сосредоточению И., направленному в т. ч.

ности, монументализацией форм и образов, повышенной экспрессивностью. Особо выделяются небольшой иконостас и алтарные иконы в храме Казанского скита в Муазне (1938), написанные под влиянием традиций византийской живописи XIII–XIV вв.; в работах 30-х гг. XX в. заметны черты произведений рус. искусства XV–XVI вв. (картон с запрестольным панно «История Адама и Евы» во Введенской ц. на ул. Оливье-де-Сер в Париже, 1937); на произведения позднего периода повлияло увлечение И. раннехристианским искусством: росписями катакомб, мозаиками римских и равеннских храмов.

Главными произведениями И. позднего зарубежного периода стали работы в часовне свт. Василия Великого в доме Содружества св. Албания и прп. Сергия Радонежского в Лондоне (1945–1947). Содержание росписей перекликается с трудами умер-



*Деисус. 1938 г.  
(храм Казанского скита  
в Муазне, Франция)*

на осмысление творческого процесса. Работы И. стилистически неоднородны: от традиц. манеры до следования примитиву, от использования

интерпретации иконографии (при этом вполне каноничной) и художественных образов, для к-рых характерны экспрессия и подвижность. Нек-рые элементы росписи напоминают работы Н. С. Гончаровой и даже Поля Гогена с его трактовкой таинственного «рая», природы и экзотического животного мира. При всей разнородности источников росписи церкви в Мёдоне относятся к явлениям правосл. искусства Новейшего времени. Для этой церкви было

привычного тематического репертуара до осваивания западноевроп. тематики («Жанна д'Арк», «Св. мученица Бландина, со сценами жития и святыми на полях» — обе в частном собрании, Париж; появление последнего образа, возможно, обусловлено дружбой с кнг. А. В. Оболенской, принявшей при постриге имя этой католич. святой). И. писала многочисленные небольшие иконки преподобных Герасима Иорданского, Сергия Радонежского, Серафима



*Прор. Илия в пустыне.  
Икона. 70-е гг. XX в. (частное собрание)*

шего к тому времени свящ. Сергия Булгакова. Росписи отличаются масштабностью и устойчивое для творчества И. внимание к апокалиптической теме. В сохранившихся маши-



нописных комментариях (датированы 29 апр. 1949, частный архив) автора к росписям излагается программа художественного замысла: «Общая тема росписи — Церковь. Ее история как бы в двух планах... Нижний — видимая... представлена соборами исторических церквей; верхний иллюстрирует виде-

юсь и причащаюсь у о. Андрея Сергиенко... и 15–20 лет работаю над иконой, больше чем когда-либо в жизни. Наконец, это знакомство с о. Александром Менем как будто послано мне о. Сергием [Булгаковым]».

Создание икон в обстановке религиозных гонений в СССР в 60–70-х гг. было подвигом. И. писала иконы бесплатно, посылала их почтой из Ташкента (часто в коробках из-под конфет), называла в письмах «просьбами» и «подарками» (пе-

*Тайная вечеря.  
Икона. 1981 г. (?)  
(частное собрание)*

реписка с о. Александром Менем за 1974–1987). В этот период скромного существования И. часто создавала небольшие образки на кусочках фанеры и прессованного картона, грунт заменял зубной порошок; они были лаконичны, просты по форме и манере исполнения; этот стиль был близок к аскетическим идеалам монашеского искусства. Несмотря на камерность изображений, образы получались монументально величественными, искренними. Сохранилась тематическая связь с предшествующим периодом («Царь Давид во рву львином», преподобные Герасим Иорданский, Сергей Радонежский и Серафим Саровский, «Всякое дыхание да хвалит Господа»). Одна из лучших работ позднего времени — группа икон на тему Тайной вечери (все в частных собраниях).

В последние годы жизни И. к ее хронической глухоте прибавилась слепота, лишившая возможности работать.

Соч.: *Иоанна (Рейтлингер), инокиня*. Из писем к моск. молодежи // Вестн. РХД. 1988. № 154. С. 198–201; *она же*. Автобиография // Там же. 1990. № 159. С. 84–104; *она же*. Последние воспоминания / Публ. и коммент.: Н. Портнова // Там же. № 170. С. 85–114; *она же*. Апофеоз не вечернего света: (Из воспоминаний об о. Сергии) // Там же. 2001. № 182. С. 64–66; *она же*. Дневник духовный: 1935–1938 гг. / Публ. и примеч.: Б. Б. Попова, А. С. Бахурина // Там же. 2003. № 186. С. 7–36; 2004. № 188. С. 7–36; *Иоанна (Рейтлингер), инокиня, Зеньковский В. В., прот.* Дискуссия о монашестве: Из переписки о. Василия Зеньковского с сестрой Иоанной Рейтлингер // Там же. 2003. № 185. С. 53–64; Умное небо: [переписка Ю. Н. Рейтлингер с прот. Александром Менем]. М., 2003.

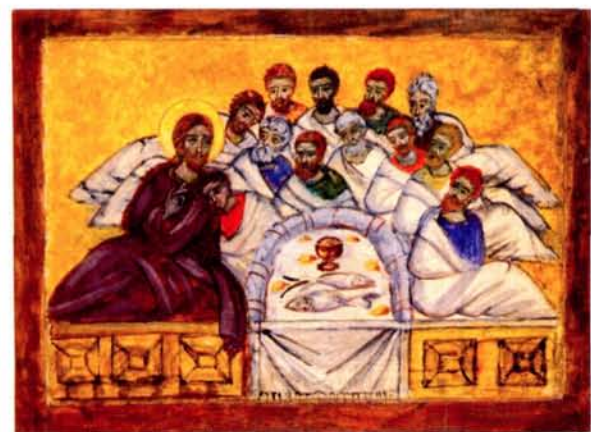
Лит.: *Шустов А. Н.* Свидетельства современника [Ю. Н. Рейтлингер] о матери Марии [Е. Ю. Кузьминой-Караваевой] // Вестн.

РХД. 1992. № 166. С. 272–279; *Попов Г. В.* Духовный мир и иконопись инокини Иоанны (Юлии Николаевны Рейтлингер): 1898–1988. (Петербург—Ташкент): Кат. выст. в ЦМНАР 20 сент.—17 окт. 2000 г. М., 2000; *Попова Б. Б.* Юлия Николаевна Рейтлингер // Наше наследие. 2008. № 87/88. С. 122–139; *она же*. «Подняться над этим счастьем»: Страница истории русского зарубежья // Русское искусство. 2009. № 4. С. 152–159; *она же*. Ю. Н. Рейтлингер (сестра Иоанна) и о. Сергей Булгаков: Диалог художника и богослова. Дневники. Записные книжки. Письма / Сост. и подгот.: Б. Б. Попова. М., 2010; *она же*. Отец Андрей Сергеевко — житель 101-го километра, или От Медона до Александра // Рус. искусство. 2010. № 1. С. 150–157; Художественное наследие сестры Иоанны (Ю. Н. Рейтлингер): Альбом / Сост.: Б. Б. Попова, Н. А. Струве. М.; П., 2006 [Библиогр.: с. 179–183]; *Белевцева Н.* «Икона имеет право будить, рассказывать...» // Наше наследие. 2008. № 87/88. С. 140–143.

*Б. Б. Попова, Г. В. Попов*

**ИОАННА БОГОСЛОВА АПОСТОЛА ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ** (Архангельской и Холмогорской епархии), находится в дер. Ершовке Приморского р-на Архангельской обл., на берегу р. Сев. Двина. Основан по благословению еп. Архангельского и Мурманского *Пантелеимона (Долганова)* решением Свящ. Синода от 22 февр. 1995 г. Первоначально обитель предполагалось разместить в здании бывш. подворья (1906–1907; закрыто в 1920) *Сурского во имя ап. Иоанна Богослова жен. мон-ря*, устроенного по благословению св. прав. *Иоанна Кронштадтского*. Однако подворье не было передано Церкви, и в 1996 г. Архангельский и Холмогорский еп. *Тихон (Степанов)* благословил перевести монастырь в дер. Ершовку. Насельницы во главе со старшей сестрой инокиней Верой (Рудалёвой) поселились в 2-этажном доме сер. XIX в.

На территории И. Б. м. расположены каменный соборный храм во имя ап. Иоанна Богослова (2005–2009), деревянный сестринский корпус с пристроенной ц. во имя свт. Николая Чудотворца (2007), 2-этажный корпус с домовою ц. в честь иконы Божией Матери «Умягчение злых сердец», с трапезной, кухней, библиотекой, помещениями для воспитанниц детского приюта. Также имеются 2-этажный дом священника, 2-этажная гостиница, корпус для трудников, баня, 2 скотных двора, огород. С 1996 г. при И. Б. м. действует сиротский приют для девочек, в к-ром к нояб. 2009 г. проживало



ние Иоанна (Апокалипсис), которое... рассказывает историю Церкви, идущую в метафизическом плане». Роспись часовни выдержана в классических формах произведений сходной тематики, элементы художественной и религиозной эстетики XX в. выражены через очищенные, аскетические черты, экспрессию образов, обостренное восприятие колорита росписей. Лондонский ансамбль — одна из вершин правосл. искусства на Западе, И. как автор росписей вошла в число художников «большого стиля» 30–40-х гг. XX в.

Перед оформлением документов для возвращения из эмиграции И. в 1947 г. переехала в Чехословакию к сестре. От этого периода сохранился образ с Деисусом, с Распятием и со сценами из Жития св. Прокопия Сазавского для алтаря храма святых Кирилла и Мефодия на Ресловой ул. в Праге.

В 1955 г. И., вернувшейся из эмиграции в СССР, разрешили жить в Ташкенте; средства к существованию она зарабатывала, расписывая шелковые платки. После оформления пенсии она часто и подолгу бывала в Москве. Вернувшись из эмиграции Ведерникова способствовала тому, чтобы И. вновь занялась иконописанием. В записях последних лет И. отмечала, что понемногу начинала «дышать забытым воздухом: Ведерниковы, книги, встречи с чудесной новой молодежью». «Я возвращаюсь, — писала она, — в Отчий дом, исповеду-



6 чел. Для обучения воспитанниц в монастырь приглашаются преподаватели из средней школы с. Лявля. Девочки также обучаются вышиванию, вязанию, кулинарии и шитью, классы оборудованы швейными электромашинами (8 штук). Для воспитанниц собраны богатая б-ка, видеотека, фонотека. Мон-рь регулярно посещают группы паломников-туристов (по 30–90 чел.), в основном из детских домов и школ.

К нач. 2010 г. в И. Б. м. проживали настоятельница мон. Афанасия (Рудалёва), монахиня, инокиня и 5 послушниц; богослужения совершал священ. Владимир Карельский. Арх.: Арх. ЦНЦ.

**ИОАННА БОГОСЛОВА АПОСТОЛА ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ** (Минской епархии Белорусского Экзархата РПЦ), в дер. Домашаны Минской обл. (Белоруссия). Основан при приходском храме во имя ап. Иоанна Богослова по благословению митр. Минского и Слуцкого *Филарета (Вахромеева)* решением Свящ. Синода Белорусского Экзархата от 14 дек. 1997 г.

С нач. XVI в. Домашаны относились к приходу ц. во имя свт.



*Храм в честь Тихвинской иконы Божией Матери мон-ря св. ап. Иоанна Богослова в дер. Домашаны, Белоруссия. 1999–2000 гг. Фотография. 2008 г.*

Николая Чудотворца, основанной в 1508 г. кн. *Константином Константиновичем Острожским* в мест. Смолевичи. С 1772 г. в Домашанах существовала часовня, а в сер. XIX в. на местном кладбище прихожанами построена деревянная ц. во имя ап. Иоанна Богослова (приписана к храму в Смолевичах). С 1745 г. храм в Смолевичах находился в подчинении униат. иерархии. В 1839 г. прихожане возвратились в Православие, последовав за настоятелем смолевичской церкви священ. Иоасафом Зубовичем. В 30-х гг. XX в. домашанский Иоанно-Богословский храм был закрыт, но не разорен: в нем сохранились некоторые древние ико-

ны. В 1991 г. при кладбищенском храме зарегистрирован приход во имя ап. Иоанна Богослова, возобновились богослужения. Под руководством настоятеля священ. Сергия Плечкова (в монашестве Иоанн; † 1997) церковь была реконструирована. При храме организовано сестричество, приобретено 2 дома с земельным участком.

На территории монастыря возведены ц. в честь Тихвинской иконы Божией Матери (1999–2000), новая колокольня (2001), ведется строительство нового монастырского корпуса. В 2006 г. отремонтирован Иоанно-Богословский храм. Первую литургию в Тихвинской ц. отслужил 10 нояб. 2000 г. митр. Минский и Слуцкий Филарет. Среди святых И. Б. м. — почитаемая икона ап. Иоанна Богослова, Тихвинский образ Божией Матери. 9 мая 2004 г. митр. Минский и Слуцкий Филарет передал монастырю чтимый список Минской иконы Божией Матери.

В 1997 г. в И. Б. м. проживало 9, в нач. 2009 г. — 13 насельниц (игумения, 9 монахинь, 2 инокини, послушница). Духовник обители — архим. Феодосий (Повный). Со времени основания настоятельницей являлась игум. Неонилла (Яреш-

ко; с марта 2005 схиигумения; † 13 апр. 2005), которая более 30 лет

была насельницей *Пюхтицкого в честь Успения Пресв. Богородицы монастыря*. С 2006 г. настоятель-



*Священник и насельницы мон-ря ап. Иоанна Богослова в с. Копашнове. Фотография. 70-е гг. XX в.*

его (с 1969 в сане игумении); несколько сестер поселились в с. Липча (см. *Рождества Пресв. Богородицы монастырь*).

ница — игум. Соломия (Овчинникова). Сестры трудятся на огородах и в швейной мастерской. В 2002–2003 гг. при монастыре действовала воскресная школа для обучения деревенских детей.

Арх.: Арх. Минского ЕУ.

Лит.: В Синоде Белорусского Экзархата // Минские Ев. 1997. № 4. С. 9; Иером. Иоанн (Плечков): Некролог // Там же. С. 47; Архиерейские служения // Там же. 2005. № 2. С. 11; Указы митр. Минского и Слуцкого Филарета, Патриаршего Экзарха всея Белоруси // Там же. С. 14; Вечная память: схиигум. Неонилла (Ярешко) // Там же. С. 30; *Кулагин А. М.* Православные храмы Беларуси. Минск, 2007. С. 138–139.

*Л. Е. Кулаженко*

### **ИОАННА БОГОСЛОВА АПОСТОЛА ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ**

(Хустской и Виноградовской епархии УПЦ), в с. Копашнове (Копашнове) Хустского р-на Закарпатской обл., Украина). Основан в 1936 г. как женский скит настоятелем храма в с. Копашнове священ. Георгием Кенизом по благословению архиеп. Пражского и всей Чехословакии *Савватия (Врабцеца)*. Возглавила общину мон. Магдалина (Шелемба), насельницами стали монахини Матрона (Лев), Мелания (Попадинец). Первоначально были построены келейный корпус, часовня, а в 1952 г. — каменная ц. во имя ап. Иоанна Богослова. В 1948 г. мон. Магдалина оставила настоятельскую должность, обитель возглавила мон. Евгения (Фарковец). 17 июля 1952 г. военным трибуналом погранвойск Закарпатского окр. мон. Магдалина (Шелемба) была осуждена на 10 лет исправительных лагерей, в 1955 г. освобождена, в 1992 г. реабилитирована.

В нач. 60-х гг. XX в. скит был закрыт, храм обращен в приходский, другие постройки переданы на баланс местного сельсовета. Мон.

Евгения с сестрами (ок. 20 чел.) перешла в *Вознесения Господня женский монастырь* в с. Чумалево и в 1968 г. возглавила



Первоначально скит подчинялся архиепископу Пражскому и всей Чехословакии К-польского Патриархата, в 1946 г. вошел в новообразованную Мукачевскую и Ужгородскую епархию РПЦ. 1 сент. 1992 г. возрожден как монастырь, входит в состав Хустской епархии УПЦ. На его территории находятся храм во имя ап. Иоанна Богослова, 2 келейных корпуса с домовою ц. в честь Введения во храм Пресв. Богородицы, часовня во имя Всех русских святых, хозяйственные постройки, ограда. В обители служили почитаемые пастыри архим. Спиридон (Фарковец), архим. Стратоник (Легач; с 2004). К авг. 2009 г. в И. Б. м. проживало ок. 20 насельниц, настоятельница — игум. Любовь (Криванич).

Лит.: Пагуля В. В. Мон-ри Закарпаття. Мукачево, 1994. С. 76–77; Дятлов В. Мон-ри Украинской Правосл. Церкви: Справ.-путев. К., 1997. С. 54; Гавриш (Кризина), игум. Правосл. Церковь в Закарпатье (век XX). К., 1999. С. 77, 121; Далинец Ю. Правосл. мон-ри Хустського району, XX ст. Ужгород, 2004. С. 84–84, 102, 111; Хланта І. В., Мельник С. Ю. Копаши́вський Св.-Іоанно-Богословський жі́н. монастир. Ужгород, 2008.

**ИОА́ННА БОГОСЛÓВА АПÓСТОЛА МОНАСТЫ́РЬ БЛИЗ СУРОТІ́** [греч. Ἰωαννα τοῦ Θεολόγου Σουρωτῆς], жен., действующий, принадлежат Кассандрийской митрополии Элладской Православной Церкви, расположен на склоне холма близ с. Суроти в 25 км от Фессалоники.

Основан группой благочестивых девушек, имевших намерение принять монашество, духовником которых являлся служивший в ц. Св. Софии в Фессалонике архим. Поликарп (Мадзароглу). Узнав, что старец Паисий Святогорец находится в больнице в Фессалонике и ему предстоит удалить бо́льшую часть лёгких (1966), архим. Поликарп просил своих духовных чад помочь старцу, и те сдали кровь для операции (Исаак, иером. Житие Старца Паисия Святогорца. М., 2006<sup>2</sup>. С. 187–188). Впосл. старец Паисий помог им найти подходящее место для обители: в нач. 1967 г. по благословению Кассандрийского митр. Синесия (Висвиниса) был приобретен 1-й участок земли близ с. Суроти и построены небольшой соборный храм (кафоликон) во имя ап. Иоанна Богослова и келейный корпус. С дек. 1967 г. старец Паисий прожил в И. Б. м. 2 месяца, оказывая помощь в устройстве киноивии. С этого време-

ни он духовно окормлял общину вплоть до своей кончины в 1994 г.

В 1970 г. старец Паисий передал в дар обители мощи прп. *Арсения Каппадокийского* (канонизирован в 1986). В 1972 г. община получила статус исихастерия (в совр. значе-



Собор во имя прп. Арсения Каппадокийского в мон-ре ап. Иоанна Богослова близ Суроти, Греция. 1987–1991 гг.

нии исихастерий — мон-рь, расположенный на частной земле и пользующийся значительной экономической и адм. независимостью от епархиального архиерея). Из-за того что кафоликон не вмещал быстро растущей монашеской общины, здание перестраивалось в 1976, 1979, 1985 и 2003 гг., в т. ч. были добавлены нартекс, галерея и колокольня. Роспись кафоликона начата сестрами в 2007 г.

В 1983 г. 20 монахинь из И. Б. м. во главе с архим. Поликарпом переселились в Макри близ Александруполи в новооснованный мон-рь Успения Пресв. Богородицы (Панагия ту Эвру). В этом же году 3 монахини-сирийки, прожившие 3 года в И. Б. м. для получения опыта монашеской жизни, возвратились в Сирию, где основали мон-рь в Латакии. В 1983–1996 гг. духовником монашеской общины был иером. Григорий (Папасотириу), с 1996 г. по наст. время — иером. Паисий (Кирьяку) из келлии Благовещения Пресв. Богородицы афонского мон-ря Пантократор.

В 1987–1991 гг. близ монастырских ворот был возведен новый кафоликон во имя прп. Арсения Каппадокийского — храм афонского типа с внешним нартексом (лито) и 2 приделами во имя вмц. Евфимии и свт. Григория Паламы (проект: В. и Х. Малиокасы, Н. Муцопулос). Под ним расположены архондарик и церковная лавка, а позади находится могила старца Паисия. В старом кафоликоне ежедневно совершаются службы (кроме зимнего периода, когда богослужение прохо-

дит в парекклисионе св. Таксиархов). Монастырские здания расположены на обширной территории, засаженной фруктовыми и хвойными деревьями, для посадки к-рых ввиду каменистой почвы специально привозилась земля. В главном монастырском 3-этажном корпусе (1967, расширен в 1971 и 1974, реконструирован в 1979–1984) раз-

мещены кельи, парекклисион св. Таксиархов, трапезная, синодикон (зал для торжественных собраний), иконописная и швейная мастерские, др. хозяйственные помещения.

Справа от ворот находится гостиница (1997–1999), за ней — парекклисион в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник» (70-е гг. XX в.), к востоку от главного монастырского корпуса — кладбищенский храм Всех святых, с южной стороны старого кафоликона — корпус, в котором размещены библиотека, мастерские и кельи. Кроме того, в монастыре были построены кафизмы, мастерские и различные хозяйственные помещения.

В 1996 г. в И. Б. м. подвизалось 52 сестры, в 2009 г. — 67 монахинь (Δίπτυχα. 2009. Σ. 551); с момента основания по наст. время обитель возглавляет игум. Филофея (Самара). Насельницы занимаются иконописанием, золотым шитьем, переводами и изданием книг, в т. ч. сочинений старца Паисия Святогорца.

Святыни: частица Честного Креста Господня, мощи прп. Арсения Каппадокийского, частицы мощей прав. Анны, Трех святителей, свт. Николая Чудотворца, свт. Нектария Эгинского, митр. Пентапольского, и др.

Престольные праздники: дни памяти ап. Иоанна Богослова (26 сент. и 8 мая), равноап. Константина и Елены (21 мая), прп. Арсения Каппадокийского (10 нояб.).

Лит.: Κόκορης Δ. Θ. Ὁρθόδοξα Ἑλληνικά Μοναστήρια. Ἀθήνα, 1997<sup>2</sup>. Σ. 164; Λέκκος Ε. Π. Τά μοναστήρια τοῦ Ἑλληνισμοῦ. Πειραιάς, 1997. Τ. 1. Σ. 73–74; Κοκκίνης Σ. Τά μοναστήρια τῆς Ἑλλάδος. Ἀθήνα, 1999<sup>2</sup>. Σ. 52; Ἱερὸν Ἰσυχαστήριον Ἐσαγγελιστῆς Ἰωάννης ὁ Θεολόγος. Σουρωτή, 2010.

О. В. Л.



**ИОАННА БОГОСЛОВА АПОСТОЛА МОНАСТЫРЬ НА ПАТМОСЕ** [греч. Ἱερά Μονή Ἀγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου τῆς Πάτμου], имп., патриарший, ставропигиальный, муж., общежительный, находится в юрисдикции К-польского Патриархата.

**Исторический очерк.** Мон-рь основан в 1088 г. знаменитым подвижником прп. Христудулом Латрином, в 1076–1079 гг. протом мон-рей на Латрской горе близ Милета, к-рую он был вынужден покинуть из-за угрозы нападения турок-сельджуков. Переселившись в Стровил на малоазийском побережье, а затем на о-в Кос, Христудул обратился к имп. Алексею I Комнину с просьбой обменять богатые монастырские владения на Косе и в Стровиле на пустынный о-в Патмос, покинутый жителями после разорения арабами в VII в. и остававшийся незаселенным из-за частых пиратских набегов (Miklosich, Müller. 1890. P. 56; Βυζαντινά ἔγγραφα. 1980. Т. 2. Σ. 39). Согласно имп. хрисовулу (апр. 1088), питтакию и простагме, о-в Патмос переходил во владение прп. Христудула, а основанный им мон-рь получал существенные привилегии (в т. ч. независимость и самоуправление) и освобождался от уплаты всех видов налогов (Miklosich, Müller. 1890. P. 44–49; Βυζαντινά ἔγγραφα. 1980. Т. 1. Σ. 55–68). И. Б. м. также были отданы острова Липси, Арки и обширные владения на о-ве Лерос (Τὰ ἀγιολογικά κείμενα. 1966. Σ. 107–116; Βυζαντινά ἔγγραφα. 1980. Т. 1. Σ. 47). Др. хрисовул, современный основанию И. Б. м., предоставлял монастырским кораблям право беспошлинной торговли (Miklosich, Müller. 1890. P. 52).

После февр. (или мая) 1089 г. прп. Христудул начал сооружение мон-ря (Βυζαντινά ἔγγραφα. 1980. Т. 1. Σ. 65) на месте античного храма Артемиды, к-рый сменила раннехрист. базилика,



Прп. Христудул,  
основатель мон-ря ап. Иоанна Богослова  
на Патмосе.  
Мозаика на воротах мон-ря.  
1995 г.

ка, а затем небольшая ц. во имя ап. Иоанна Богослова (Miklosich, Müller. 1890. P. 57; Βυζαντινά ἔγγραφα. 1980. Т. 2. Σ. 39). По молитве преподобного в безводной местности забил источник.

Прп. Христудул запретил проживание на острове женщинам. Его решение получило одобрение императора. Но в мае 1091 г. из-за нехватки рабочей силы для строительства монастырских укреплений, согласно составленному преподобным монастырскому уставу (ὑποτύπωσις), мирянам было разрешено селиться с семьями в северной части острова (Miklosich, Müller. 1890. P. 74; Τὰ πατριαρχικά, μοναστηριακά καὶ ἰδιωτικά ἔγγραφα. 1988. Σ. 336). Устав прп. Христудула сохранился в копии в кодексе Patm. 267, XII в. Этот устав утверждал общежитие и предписывал совершать богослужение согласно саввантскому Иерусалимскому Типикону (до того как обосноваться на Латр-

Мон-рь  
ап. Иоанна Богослова  
на Патмосе

ской горе, прп. Христудул нек-рое время подвизался в лавре прп. Саввы Освященного, к-рую он

покинул, видимо, после сельджукского завоевания Палестины в 1070).

Из-за угрозы нападения тур. флота эмира Чахи прп. Христудул был вынужден в мае 1092 г. вместе с учениками удалиться на Эвбею, где ему оказал покровительство Евмафий Филокал, имп. военачальник (стратопедарх и дука с 1092, наместник Кипра в 1099–1102/03 и 1111/12–1118). После отвоевания византийцами соседних с Патмосом островов Хиос, Лесбос и Самос, захваченных Чахой, прп. Христудул отправил в И. Б. м. своего ученика Савву (впосл. кафигумен, ранее 1119–1127/28), чтобы подготовить обитель к возвращению монахов (Κύριλλος (Βοΐνης), ἀρχιμ. 1884. Σ. 154). В «Тайном завещании» (Μυστικὴ Διαθήκη), составленном Христудулом 10 марта 1093 г., преподобный назначил преемником мон. Арсения Скинурия, однако тот уже длительное время отсутствовал, совершая паломничество в Иерусалим. Поэтому прп. Христудул передал игуменство Феодосию, хартуларию и патриаршему нотарию, к-рый в это время находился в К-поле. 16 марта 1093 г. прп. Христудул скончался. Назначенный им Феодосий 5 марта 1094 г. отказался от игуменства, ссылаясь на трудность жизни на пустынном острове и опасность нападений пиратов и турок (Ν. Ο. Τὰ πατριαρχικά, μοναστηριακά καὶ ἰδιωτικά ἔγγραφα. 1988. Σ. 336–337). Кафигуменом стал Иосиф Иасит (1093 – до 1118) (Βρανούση. 1964/1965. Т. 4. Σ. 348, 350–351). Согласно «Тайному завещанию» преподобного, его мощи были перенесены учениками на Патмос 21 окт. 1094 г. Мощи прп. Христудула, помещенные в мраморной раке в посвященном ему приделе, благоухали (по всей видимости, происходило и мироточение), и от них совершались чудеса. Позднее мощи были переложены в деревянную раку, окованную серебряными пластинами с позолотой. Эти пластины были привезены проигуменом Парфением (Хадзикостасом или Хадзикасом) из Смирны (ныне Измир, Турция) в 1796 г. Праздник перенесения мощей прп. Христудула совершается 21 окт.

Иосиф Иасит получил от имп. Алексея I хрисовул о ежегодной выдаче мон-рю 300 модиев пшеницы с Крита и 24 номисм. Имп. Иоанн II увеличил объем пшеницы до 500 модиев (1119), а Мануил I (вскоре по-





сле 1143) — до 700 модиев и добавил еще 24 номисмы. В 1176 г. вместо пшеницы было решено выплачивать мон-рю 2 литры золота (*Βρανούση. Σάββας. 1966. Σ. 221*).

И. Б. м., свободный и независимый, находившийся под покровительством императора и патриарха, получил статус ставропигиального ранее 1132 г. (в этом году статус монастыря был подтвержден К-польским патриархом Иоанном IX Агапитом) (*Ν. Ο. Τὰ πατριαρχικά, μοναστηριακά καὶ ἰδιωτικά ἔγγραφα. 1988. Σ. 337*), по всей видимости еще при К-польском патриархе Николае III Грамматике (1084–1111) (*BMFD. P. 566*). Ставропигия И. Б. м. подтверждалась и позднее, в связи с тем что епископы Лероса, Икарии и Коса неоднократно пытались подчинить себе монастырь (*Miklosich, Müller. 1890. P. 115, 203*).

Из числа насельников И. Б. м. вышли неск. архиереев (напр., Иоанн, митр. Родосский, автор 1-го Жития прп. Христодула), среди них — патриархи *Афанасий I* Антиохийский (1157–1171) и свт. *Леонтий II* Иерусалимский, уроженец Тивериополя (ныне Струмица, Республика Македония) (кафигумен с 1157/58, патриарх в 1174/75–1184/85; † ок. 1190). Завещания кафигуменов И. Б. м. Саввы (ранее 1118), Феоктиста (1157/58) и Германа (1272) содержат важные исторические сведения. В кон. XII в. в И. Б. м. подвизалось

зантийской империи и 1 раз в год в К-поле.

В правление Мануила I (1143–1180) Патмос подвергся нападению испан. арабов, в 1186 г. был захвачен норманнами с Сицилии. В 1191/92 г. на острове высадилось войско франц. кор. Филиппа II Августа, к-рый подарил монахам 30 золотых араб. монет. По преданию, и норманны, и французы пытались увести с собой мощи прп. Христодула, но по заступничеству святого их замысел не удался.

В 1207 г., после захвата К-поля крестоносцами (1204), Патмос оказался под контролем венецианцев, не причинивших вреда обители, а затем отошел никейским императорам. В 1258 г. Патмос пострадал от пиратского нападения, несмотря на то что этот регион контролировался флотом Феодора II Ласкаря. Следующее нападение итальянцев относится к 1280 г. Особое покровительство оказывал монастырю имп. Михаил VIII Палеолог. В течение XIII в. И. Б. м. приобрел ряд новых подворий, общее число его владений (в т. ч. на Крите, Калимноте, Косе, Наксосе, Закинфе, в Смирне) достигло 20. Вокруг мон-ря переселенцами, гл. обр. жителями К-поля, было образовано поселение Хора.

Появление в юго-восточной части Эгейского м. рыцарей-иоаннитов, приобретенных в 1310 г. Родос, заставило патмосских монахов при-

знать номинальную зависимость острова от ордена (1340). В 1456 (или в 1461), после падения мон-ря и, во-вторых, с постоянными конфликтами между турками и рыцарями-иоаннитами в этом регионе. По преданию, Мехмед II пожертвовал в мон-рь бронзовую лампаду, к-рая в наст. время хранится в музее-ризнице. После падения К-поля 100 к-польских семей, переселившихся на Патмос, образовали квартал Аллотина в Хоре, к западу от мон-ря. Жители Патмоса активно участвовали в морской торговле. Особое покровительство оказывали И. Б. м. Римские папы (письмо Пия II, 1461) (*Hofmann. 1928. P. 48f*). После победы рыцарей-иоаннитов над турками (1480) Патмос перешел под их владычество. В 1488 г. кафигум. Феодул ввел в богослужебную практику Афонский Типикон вместо Иерусалимского. В 1523 г. (по нек-рым сведениям, в 1537) Патмос был окончательно включен в состав Османской империи. Во время османского владычества остров не был заселен турками.

На соседнем с Патмосом о-ве Липси приняли мученическую кончину 5 Липсийских преподобномучеников: монахи *Неофит* с о-ва Аморгос († 6 апр. 1558), *Иона* с о-ва Лерос († 28 февр. 1561), *Иона Гарбус* с о-ва Нисирос († апр. 1635), *Парфений* из Филиппополя (ныне Пловдив, Болгария) († 1696) пострадали от турок, мон. *Неофит* († 8 дек. 1609) — от пиратов.

Неизвестно, когда в поздневизант. период И. Б. м. перешел с общежительного на особожительный устав. В 1579 г. братия И. Б. м., побуждаемая К-польским патриархом *Иеремией II*, решила восстановить в обители общежительный устав. Но через 2 года и 1 месяц пришлось отказаться от киновийного образа жизни (*Miklosich, Müller. 1890. P. 266–269*).

Большую роль в развитии просвещения на Патмосе сыграл деятельный и образованный игум. Никифор Хартофилак с о-ва Крит (впосл. митрополит Лаодикийский; † 1628), преподававший в И. Б. м. в кон. XVI — нач. XVII в. философию и древнегреч. язык и завещавший мон-рю личную б-ку.

Кон. XVI–XVII в. характеризуется большой строительной активностью. Ок. 1598 г. был построен пареклисион Честного Креста, в 1601 г. были укреплены стены и возведен вост. контрфорс, в 1603 г. Никифор Хартофилак воздвиг перед входом



зависимость острова от ордена (1340). В 1456 (или в 1461), после падения

*Гробница прп. Христодула в арконадии придела прп. Христодула кафедрального мон-ря ап. Иоанна Богослова на Патмосе*

К-поля (1453), Патмос признал суверенитет турецкого султана, оставаясь самоуправляемой монашеской общиной во главе с игуменом, к-рому был поручен сбор налогов на острове. Сохранение ряда привилегий, закрепленных фирманом 1454 г., связано с тем, что, во-первых, в 1451 г. патмосские монахи направили посольство к султану Мехмеду II в Адрианополь (ныне Эдирне, Турция), где, по всей видимости, оно достигло договоренности об особом статусе

ок. 150 монахов (*Ἀντίπας (Νικηταράς), καθηγούμενος. 2007. Σ. 18*).

Освобождение монастырских кораблей от уплаты пошлины способствовало развитию торговли. Известно, что в 1195 г. мон-рь владел кораблями вместимостью 1,5 тыс. морских модиев, а в 1199 г. — 2 тыс. модиев. Эти суда могли беспешлинно торговать во всех гаванях Ви-



в мон-рь парекклисион св. Апостолов (иконостас 1607). В нач. XVII в. (ранее 1605) был сооружен парекклисион св. Иоанна Предтечи, строительство к-рого связано с именем кафигум. Парфения (Панкостаса; 1602–1606, 1610–1612, † 1629), основавшего также «Живоносный Источник» иконы Божией Матери монастыря (1607) и парекклисион прп. Онуфрия близ входа в И. Б. м. (1611). В 1625 г. рядом с кафоликоном (соборным храмом) была построена б-ка для хранения книг, подаренных Никифором Хартофилаксом (в 1859 преобразована во «внешнюю ризницу»). После землетрясения 1646 г.



Парекклисион св. Апостолов мон-ря ап. Иоанна Богослова на Патмосе. 1603 г.

были проведены работы по укреплению стен, в т. ч. на средства патмосца Николая Мафаса был возведен большой контрфорс, охватывающий сев.-вост. угол мон-ря. К этому же времени относится сооружение парекклисиона свт. Василия Великого рядом со звонницей на плоской крыше у сев. стены.

Процветание И. Б. м. продолжалось до начала турецко-венецианских войн (1645–1669) за обладание Критом. Из многочисленных подворий И. Б. м. на островах Эгейского и Ионического морей, на малоазийском побережье, в Валахии и Грузии особую роль играли подворья на Крите. Главное из них — мон-рь ап. Иоанна Богослова, именуемый Стилос, близ Ханьи, откуда на Патмос поставлялись иконы критских живописцев. С утратой критских подворий пошатнулось благосостояние И. Б. м. С этого времени мон-рь стал

испытывать экономические трудности. В 1659 г., во время военной экспедиции Т. Морозини, Патмос был разграблен венецианцами. После захвата турками Крита оттуда на Патмос хлынули беженцы; большинство из них обосновались в Хоре.

Значительную материальную помощь монастырю оказали правители Дунайских княжеств. Регулярные поездки патмосцев в Россию начались только с 1646 г., когда в Путивль прибыли архим. Дамаскин, келарь Иоанникий и иером. Арсений. В 1656 г. подворье И. Б. м. — мон-рь Рождества Пресв. Богородицы на Милосе — получило жалованную грамоту, в к-рой царь Алексей Михайлович разрешал приезжать в Россию каждые 2 года за милостыней и проводить сбор пожертвований среди населения (*Дмитриевский*. 1894. С. 65–70). Посольство 1704 г. поднесло в дар Петру I частицы мощей великомучеников Георгия Победоносца и Меркурия, а архим. Никифор обещал привезти «с островов и из Царяграда людей добрых, капитанов, мастеров, которые делают катарги и корабли» (Там же. С. 78–79).

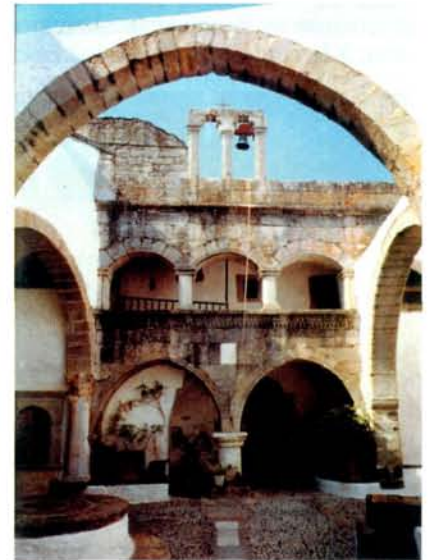
В 1677 г. был возведен еще один контрфорс. В посл. десятилетие XVII в. была осуществлена строительная программа, связанная с именем Неофита (Гриманиса), митр. Карпафского, к-рая придала И. Б. м. совр. облик. Был сооружен еще один контрфорс (1700), к кафоликону пристроен 2-й экзонартекс, реконструирован центральный двор — возведены 4 арки (1 в длину и 3 поперечные) и 2-ярусный портик с аркадами, т. н. дзафара (τζαφάρα) (1698). Здания построены в духе родосской архитектурной школы, впитавшей многие элементы позднегоотического стиля. С Родоса происходил мастер Мастростефанис, выполнявший заказы Парфения (Панкостаса), и Даниил, сын Георгия, построивший дзафару, с о-ва Кос — Мануил, возводивший сев. контрфорс.

В XVII в. в И. Б. м. подвизалось 150 иноков, в 1731 г. — ок. 100 (*Григорович-Барский*. 1886. Ч. 2. С. 184). В практику И. Б. м. вошло переизбрание игумена каждые 2 года.

Неизвестным остается точное время учреждения Патмосского Экзархата, включающего Патмос и расположенные рядом небольшие островки: Липси, Арки, Агатонисион, Фармаконисион, Левета и Фурни (экзарху подчинены все приходы

и монастыри на данной территории). Впервые Экзархат упоминается в 1715 г. в синодальном послании К-польского патриарха Космы III, хотя особый статус острова был установлен еще в кон. XI в. имп. Алексеем I Комнином. Патмосский экзарх подчиняется непосредственно К-польскому патриарху. Церковная власть экзарха распространяется и на многочисленные подворья, находящиеся на территории Греции и вне ее пределов.

В 1713 г. уроженец Патмоса местночтимый святой иеродиак. Макарий (Калогера) (прп. *Макарий Патмосский* (1688–1737)), получивший образование в Патриаршей великой школе нации в К-поле, основал к югу от пещеры Апокалипсиса церковную школу Патмиада — очаг просвещения и греч. культуры в Османской империи. В Патмиаде преподавались богословие, философия, греч. и лат. филология, риторика, логика и др. При обучении использовались рукописи из монастырской б-ки. Р. Покок отметил, что ученики Патмиады изучали «Физику» и «Мегафизику» Аристотеля по манускрипту из б-ки И. Б. м. Если в 1731 г. число учеников Патмиады составляло чуть более 50 чел., то в 1737 г. оно превысило 100 чел. (Там же. С. 191, 347). Двух наиболее ода-



Двор мон-ря ап. Иоанна Богослова на Патмосе

ренных выпускников Патмиады Макарий назначил своими помощниками — иером. Косму с о-ва Лемнос и иером. *Иакова Патмосского*, а после его отъезда в Триполис — прп. Герасима Византийского († 1740). В Пат-





Прп. Макарий Патмосский.  
Икона. XX в.  
(мон-рь Апокалипсиса на Патмосе)

миаду с целью получить образование приезжали не только с островов Эгейского м. и из городов малоазийского побережья (Смирны и др.), но и из К-поля, Македонии, Фессалии, с Пелопоннеса, Ионических о-вов, Крита, Кипра, Синая (Там же. С. 188). В течение 6 лет в Патмиаде обучался В. Г. Григорович-Барский.

После смерти Макария Патмосского в 1737–1740 гг. схолярхом (начальником школы) был иером. Герасим Византийский, в 1740–1773 гг. — мон. Василий (Куталинос). В 1769 г. в школе был проведен ряд преобразований, в т. ч. вместо одного дидаскала назначено 2: один — для преподавания философских, другой — филологических наук. Первую должность сохранил за собой мон. Василий (Куталинос), а на другую был определен его ученик мон. Даниил (Керамевс; † 1801). В 1773 г., после смерти мон. Василия, даровитый филолог и блестящий оратор Даниил (Керамевс) стал его преемником, уступив место 2-го дидаскала мон. Мисаилу (Маргаритису; схолярх в 1801–1809). Из др. выдающихся преподавателей следует назвать иеродиак. Паисия (Карапатаса; схолярх в 1809–1817), иером. Неофита Византийского, иером. Иерофея (Флоридиса), И. Сакеллиона, М. Маландракиса, иеродиак. Александра (Дипланаса) и др.

В 1772–1775 гг. в Патмиаде обучался принявший постриг в И. Б. м. буд. К-польский патриарх сщмч. Григорий V. Помимо Григория V из чис-

ла воспитанников Патмиады было поставлено более 70 епископов и 5 патриархов: К-польский *Анфим IV* (1840–1841, 1848–1852), Иерусалимский *Ефрем II* Афинянин (1766–1770 или 1771), Александрийские *Парфений II* (1788–1805), *Феофил II* (Панкостас; 1805–1825) и *Иаков II* Патмосец (1861–1865). Окончивший Патмиаду этномартир Дорофей (Проиос), митр. Филадельфийский и затем Адрианопольский († 1821), ученик Даниила (Керамевса), возглавил открывшуюся в 1804 г. в К-поле новую Школу нации (1804–1807). Из др. воспитанников Патмиады следует отметить Александра из Тырнова, дидаскала Бухарестской школы, Иерофея с Итаки, дидаскала Смирнской школы, Киприана из Александрии, возглавлявшего Афониаду, Неофита Кавсокаливита, преподававшего в Афониаде, Хиосской и Бухарестской школах, кефалонийца Герасима Григориниса, дидаскала Бухарестской школы, Димитрия Галаноса, философа и знатока восточных языков, Неофита Бамву, друга А. *Корайса*, возглавлявшего новую Хиосскую школу, Григория Сафариса, основателя школы в Кидонии (ныне Айвалык, Турция).

В 1771–1774 гг. на Патмосе находилась база рус. флота под командованием адмирала гр. А. Г. Орлова (его кинжал хранится в музее-ризнице И. Б. м.). В 1771 г. в кладбищенской церкви И. Б. м. были похоронены рус. капитан и флотский иером. Иосиф, родом из Архангельска.

Свт. *Макарий Нотара*, митр. Коринфский, подвизался на Патмосе в 1782–1793 гг., в т. ч. он занимался переписыванием рукописей из б-ки И. Б. м. Свт. Макарий основал исихастирий Панагии Куманы с храмом во имя Всех святых.

На Патмосе нек-рое время проживали и др. участники движения *колливадов*: прп. Нифон с Хиоса (пам. греч. 14 июня), прп. Григорий Нисиросский, старец Афанасий из Армении, сщмч. Парфений (Парфениадис). Иером. Григорий Нисиросский († 1812) первоначально подвизался в построенной им келье рядом с исихастирием свт. Макария, а затем основал в местности Грива кафизму с ц. Успения Пресв. Богородицы, за что получил прозвище Граванос. На исповедь к прославленному подвижнику приходило много верующих. У него исповедовался и пребывавший в изгнании на Патмосе К-польский

патриарх *Неофит VI*. В 1798 г. сщмч. Парфений (погиб в 1805 в Дидимотихоне) построил небольшой монастырь в местности Ливади-ту-Кутрули (впосл. Ливади-тон-Калойиرون).

В 1802 г. над нартексом кафоликона была устроена б-ка, назван-



Прп. Григорий Нисиросский.  
Икона. XX в.  
(мон-рь Апокалипсиса на Патмосе)

ная монахами «лечебницей души». В 1818 г. на средства Сардского митр. Нектария была вымощена дорога, ведущая от патмосской гавани Скала к И. Б. м.

В 1821 г. был убит турками сщмч. *Иеремия*, эконом мон-ря Стилос — подворья И. Б. м. на Крите. Во время Греческой национально-освободительной революции 1821–1829 гг. Патмос был вторым из греч. островов, после Спеце, поднявших знамя восстания под рук. уроженца Патмоса Александрийского патриарха Феофила (Панкостаса). Он окропил св. водой греч. суда в гавани Скала, благословив начало военных действий. По свидетельству патриарха, во время крестного хода, совершенного им 14 мая 1822 г., иконы ап. Иоанна Богослова и прп. Христодула покрылись потом. «Святые встретили препятствие в молитве своей о нас пред Господом» — так истолковал это событие патриарх (*Дмитриевский*. 1894. С. 185–186). Воспитанниками Патмиады были члены тайного об-ва «Филики этерия» (Дружеское об-во) Э. Ксанфос (1 из 3 основателей этой орг-ции) и Д. Фемелис. Однако по



условиям К-польского мира (9 июля 1832) Патмос вместе с другими островами, входившими в архипелаг Додеканес, остался в составе Османской империи.

Вел. кн. Константин Николаевич, отец греч. кор. Ольги, посетил Патмос в 1845 г. и пожертвовал И. Б. м. значительную сумму — 3 тыс. пиастров. В 1883 г. постриженники И. Б. м. братья митр. Пелусийский Амфилохий (Каппос; † 1905) и иером. Никодим (Каппос; † 1895) восстановили исихастий Успения Пресв. Богородицы в Ливади-тон-Калойиرون. В кон. XIX в. в И. Б. м. подвизалось 40 иеромонахов, 2 монаха и 6 иеродиаконков (Там же. С. 15). Постриженником И. Б. м. и воспитанником Патмиады был сщмч. *Платон Новый* (Айвазидис; 1852–1921).

По местной традиции иеромонахи И. Б. м. исполняли в приходах острова обязанности приходских священников. Из своих доходов И. Б. м. выплачивал половину налога, ежегодно взимавшегося тур. правительством с жителей Патмоса, и половину жалованья врачу и учителям на острове; за счет монастырских средств содержались сироты, получали помощь престарелые одинокие вдовы, обеспечивались приданным бедные девушки и т. п. (Там же. С. 23–24).

В нач. XX в. на Патмосе — в кафизме Панагии «ту Грива» и в И. Б. м. — подвизался прп. *Савва* Калимноский (ок. 1862–1948). В 1902 г. Патмиада была преобразована в семинарию. В 1907 г. из-за материальных трудностей учебное заведение было переведено на о-в Самос. В 1912 г. в результате турецко-итальянской войны Патмос перешел к итальянцам, которые удерживали его до 1943 г. В связи с этим в 1912 г. Патмиада была закрыта. 1 июня 1912 г. в И. Б. м. собрались представители всех о-вов Додеканес с целью провозглашения автономного Эгейского гос-ва и изъявления готовности объединиться с Грецией. Собрание было разогнано, а его участники заключены в тюрьму итал. властями.

В 1917 г. старец Амфилохий (Макрис; 1888–1970, проигумен И. Б. м. в 1935–1937) занялся озеленением острова: насадил сосны, кипарисы и оливы. Эту традицию продолжили кафигумены И. Б. м. Симеон, Иеремия (Вастас; † 1991), Павел (Никитарас; † 1999) и схолархи Патмиады Мелетий и Максим. В наст. время братия мон-ря приняла решение

высаживать каждый год по 300 деревьев. Амфилохием (Макрисом) была восстановлена кафизма Христа «тис Аргирис» (1917), основаны *Благовещения Пресв. Богородицы на Патмосе мон-рь* (1935) и кафизма прав. Иосифа Обручника в Кувариионе (1940).

В 1943–1945 гг. остров был оккупирован немцами, с 1945 г. им управляли англичане. Согласно Парижским соглашениям (10 февр. 1947), Патмос в числе др. о-вов Додеканес вошел в состав Греции, официально объединение произошло 7 марта 1948 г. В 1947 г. была вновь открыта Патмиада, действующая теперь как средняя церковная школа. В 1949 г. на средства И. Б. м. для Патмиады было построено новое здание. Кроме того, И. Б. м. заботился о начальных школах, занимался проблемами медицинского обслуживания.

В 70-х гг. XX в. для б-ки было специально оборудовано помещение в подвале нового здания музея-ризницы. В 1981 г. Греческое гос-во провозгласило Патмос «священным островом». Открытие б-ки К-польским патриархом *Димитрием I* было приурочено к празднованию 900-летия основания мон-ря. Торжества состоялись 25–27 сент. 1988 г. Тогда же вышли в свет неск. научных изданий, посвященных И. Б. м. С 22 по 26 сент. 1995 г. отмечалась 1900-летняя годовщина ссылки ап. *Иоанна Богослова* на Патмос, в церковных мероприятиях участвовали правосл. патриархи и предстоятели Церквей христ. Востока.

В 90-х гг. XX в. были созданы мастерские по реставрации рукописей и икон. Были отреставрированы иконостасы кафоликона и придела Пресв. Богородицы, с 1995 г. ведутся работы по расчистке фресок кафоликона. 4 дек. 1999 г. И. Б. м. был включен в Список Всемирного культурного наследия ЮНЕСКО (официальная церемония провозглашения памятником ЮНЕСКО — авг. 2006).

24 янв. 2000 г. И. Б. м. был преобразован из особножительного в общежительный. Кафигуменом был избран постриженник обители архим. Антипа (Никитарас), защитивший в 1998 г. докт. дис. «Монастырь ап. Иоанна Богослова и Патриарший Экзархат Патмоса». Кафигум. Антипа является автором ряда книг, в т. ч. посвященных истории И. Б. м.: «Предотвращение преступления согласно практике Православной Цер-

кви» (Патмос, 2001), «Деревянный резной иконостас кафоликона Патмосского монастыря» (Патмос, 2005), «Житие и служба святым, просиявшим на Патмосе» (Патмос, 2006), «Книга Апокалипсис» (Патмос, 2007), «Путеводитель по священному монастырю св. Иоанна Богослова на Патмосе» (Патмос, 2007), «Сила молитвы» (Патмос, 2008) и др. В 2006 г. в И. Б. м. был открыт Центр православной культуры и информации в Скале, действует «Центр поддержания семьи».

В наст. время в И. Б. м. подвизается 35 монахов.

*О. В. Лосева*

**Архитектурный ансамбль И. Б. м.** является одним из наиболее ярких памятников греч. крепостного зодчества. Он господствует над центральной частью острова, возвышаясь на холме на высоте 216 м над уровнем моря. Монастырские крепостные стены высотой 15 м, воздвигнутые в кон. XI — нач. XII в. из местного серого камня, неоднократно перестраивались. Над входом устроено приспособление, с помощью к-рого защитники крепости поливали атакующих кипятком и маслом. Пространство внутри стен почти полностью застроено зданиями, к-рые расположены на 5 уровнях и отделены друг от друга лишь небольшими дворами. Неповторимый облик монастырскому двору придает 2-ярусная аркада (портик) со звонницей, называемая на местном диалекте «дзафара».

**Архитектура кафоликона.** Кафоликон во имя ап. Иоанна Богослова, расположенный в юго-зап. углу комплекса, слева от главных ворот, ориентирован на запад. Это может быть связано как с особенностями предыдущей постройки, так и с рельефом местности. Для создания ровного участка под храмом с сев. стороны была сооружена цистерна (со входом во дворе). Кафоликон представляет собой крестовокупольный 4-столпный храм; для того чтобы апсиды алтаря не были выявлены снаружи, толщина зап. стены увеличена, а боковые апсиды сделаны меньше обычного и приближаются по размеру к нишам. В юж. компарimente алтаря была устроена т. н. внутренняя ризница. Маленькие угловые ячейки перекрыты коробовыми сводами поперечной ориентации. Храм имеет нартекс и открытый экзонартекс, с севера к нему примы-







Иконостас кафелика мона-ря ап. Иоанна Богослова на Патмосе

кают приделы Пресв. Богородицы и прп. Христодула (к востоку от придела Пресв. Богородицы и к северу от нартекса), а с запада — свт. Николая Чудотворца. С юга кафеликон также обстроен зданиями.

Датировка храма точно не установлена. В «Тайном завещании» говорится, что укрепления вокруг монастыря остались незавершенными (Miklosich, Müller, 1890. P. 81). Неизвестно, успел ли прп. Христодул закончить строительство кафелика, как это утверждает автор его 1-го Жития (между 1118 и 1134 или ок. 1140) Иоанн Родосский (Κύριλλος (Βοΐνης), ἀρχιμ. 1884. Σ. 127–128; Τὰ ἀγιολογικὰ κείμενα. 1966. Σ. 55). На основании этого известия А. Орландос относил возведение кафелика ко времени ок. 1090 г. (Ορλάνδος. 1970. Σ. 257); его датировка была поставлена под сомнение М. Хадзидакисом (Χατζηδάκης. 1977. Σ. 20).



эксонартекс изображен на иконе прп. Христодула, держащего в руке модель кафелика И. Б. м. (1610–1629, ныне в монастыре Живоносного

Эксонартекс кафелика мона-ря ап. Иоанна Богослова на Патмосе

Источника в Хоре, в парекклисионе ап. Иоанна Богослова). На основании этого изображения, а также по аналогии с легким изломом арок эксонар-

Впосл. к датировке Орландоса вернулся Х. Бурас, отметивший невысокий уровень мастерства строителей кафелика (Μπούρας. 1988. Σ. 26). По всей видимости, в 1088–1092 гг. было начато строительство кафелика и стен, а также сооружены трапезная (в своем первоначальном виде, с деревянной крышей), ряд келий юж. крыла и цистерна.

В XII в. были сооружены нартекс, придел Пресв. Богородицы и, вероятно, придел прп. Христодула с его гробницей в аркосолии (по др. сведениям, он был создан сразу после перенесения 21 окт. 1094 мощей святого с о-ва Эвбея; Орландос, напротив, считал его пристройкой XV–XVI вв.), перестроена трапезная, получившая своды. Высказывались мнения о принадлежности всех этих построек одному более искусному архитектору на том основании, что в них использованы однотипные арки, а своды поддерживаются с помощью столпов или колонн, приставленных к стенам (Ibid. Σ. 27). Нартекс храма перекрыт полуцилиндрическим сводом. Придел прп. Христодула — бесстолпное купольное помещение. Центральное пространство придела Пресв. Богородицы перекрыто крестовым сводом, зап. и вост. части — полуцилиндрическими сводами; юж. и сев. стены оформлены высокой аркой, опирающейся на небольшие пристенные колонны. Вход, сделанный в сев. стене этого придела со стороны 2-го двора, украшен крыльцом с колоннами.

Эксонартекс представляет собой открытый портик с аркадами. Такой тип эксонартекса появился в XII в. (Капникарея, Дафни, Осиос Мелетиос). Точное время его сооружения неизвестно. Орландос датирует его XIX в., С. Пападопулос — XVII в. Однако

текста в приделе Пресв. Богородицы и в трапезной и из-за отсутствия в эксонартексе средневизантийских сполгий Бурас отнес его возведение к кон. XII в. (Ibid. Σ. 29).

А. Ю. Виноградов, Э. П. А.

**Декорация кафелика.** Из Похвального слова прп. Христодула, написанного ок. 1150 г. Афанасием (впосл. патриарх Антиохийский), явствует, что в сер. XII в. кафеликон был украшен фресками (Κύριλλος (Βοΐνης), ἀρχιμ. 1884. Σ. 159; Τὰ ἀγιολογικὰ κείμενα. 1966. Σ. 62; Χατζηδάκης. 1977. Σ. 20). Существующие росписи выполнены ок. 1600 г. Их реставрация ведется под рук. С. Балтоянниса. Программа росписи традиционная, из редко встречающихся композиций — «Христос, проклинаящий бесплодную смоковницу» (Μφ 21. 19–22) и «Притча о заблудшей овце» на сводах. Установленный при строительстве кафелика мраморный иконостас принадлежал более ранней церкви: исследователи датируют его VI–VII вв. Второй иконостас был сооружен из дерева ок. 1300 г. (в наст. время находится в ц. вмч. Георгия «тон Апортианон» в Хоре на Патмосе). Третий, деревянный иконостас с иконами письма Андреаса Ризоса был установлен в кон. XV в. Существующий в настоящее время резной позолоченный иконостас высотой 5,5 м был изготовлен в 1820 г. по заказу Нектария, митр. Сардского. Он выполнен из дуба и дерева грецкого ореха 12 хиосскими мастерами. Помещенные в местном ряду рус. иконы «Господь Вседержитель» и «Богородица на престоле» написаны в 1702 г., «Ап. Иоанн Богослов» — в 1697 г. (Οϊκονομάκη-Παπαδοπούλου. 1988. Σ. 230).

Росписи нартекса, покрытые копотью, в наст. время реставрируются. Иконографическая программа включает сцены «Избиение Вифлеемских младенцев», «Целование Марии и Елисаветы», «Убиение Захарии, отца Иоанна Предтечи», «Поклонение волхвов», «Сон Иосифа», «Бегство в Египет», «Притча о 10 девах», «Страшный Суд». Хадзидакис относил критского живописца, расписавшего нартекс, к кругу худож. Ангелоса и датировал фрески временем ок. 1600 г. (Χατζηδάκης. 1977. Σ. 34–35). М. Василяки, исследовавшая творчество Ангелоса Акотантоса, относит эти фрески к 30-м гг. XV в.



По мнению И. Коллиаса, кафоликон, нартекс и придел прп. Христодула расписаны одним мастером (*Κόλλιας*. 1988. Σ. 59). Справа в нартексе, при входе в кафоликон, выставлен для поклонения образ ап. Иоанна Богослова, по преданию подаренный имп. Алексеем I Комнином. Икона была написана в XII в. (упом. в описи 1200 г.), поновлена в XV в. (серебряные с позолотой басмы и нимб с орнаментальным эмалевым узором относятся к XI–XII вв., а эмаль, украшающая Евангелие, — к XII в.). Экзонартекс имеет 2 слоя росписей (XVII и XVIII вв.) с изображением цикла чудес ап. Иоанна Богослова; нижний ряд фресок выполнен в 1891 г.

В приделе Пресв. Богородицы во время ремонтных работ 1957–1963 гг., к-рые проводились после землетрясения 1956 г., под росписями 1745 г. со сценами Акафиста были обнаружены фрески XII в., отреставрированные в 1964–1965 гг. Ф. Захариу. Орландос датировал их 1185–1190 гг., Пападопулос, Хадзидакис и Коллиас — 1176–1180 гг., Д. Мурики — временем после 1185 г., вероятнее ок. 1200 г. Пападопулос первым высказал предположение, что значительное число изображений Иерусалимских патриархов в храмовой декорации связано с тем, что заказчиком фресок был кафигум. Леонтий, занявший в 1174/75 (по др. сведениям, в 1176) г. Иерусалимскую кафедру и, вероятно, продолжавший исполнять обязанности настоятеля И. Б. м. до 1180 г. По мнению Мурики, росписи были выпол-

дела, прямоугольная в плане, лишена конхи. Иконографическая программа этой части, отгороженной в настоящее время алтарной преградой нач. XVII в., имеет некоторое



*Христос и самарянка.*  
Роспись придела Пресв. Богородицы кафоликона мон-ря ап. Иоанна Богослова на Патмосе. Посл. четв. XII в.

сходство со святительским чином: фигуры 1-го Иерусалимского патриарха ап. Иакова, брата Господня, и первомч. Стефана помещены в западной части северной стены. На западной стене изображены Богоматерь с Младенцем на престоле, с предстоящими архангелами, над ней помещена композиция «Гостеприимство Авраама». На сев. стене алтаря расположена сцена «Введение Пресв. Богородицы во храм», на юж. склоне свода над алтарем — «Христос и самарянка» и фрагменты

*Притча о 10 девах.*  
Роспись нартекса кафоликона мон-ря ап. Иоанна Богослова на Патмосе. 30-е гг. XV в.



нены кафигум. Арсением, преемником Леонтия, почитание которого как святого возникло сразу после его смерти, и придел был первоначально посвящен свт. Леонтию Иерусалимскому, а не Пресв. Богородице (*Μουρίκη*. 1987/1988. Т. 14. Σ. 206, 237, 261). Из-за того что трапезная имеет общую стену с кафоликоном, совр. алтарная часть при-

еще одной композиции, на сев. склоне — «Исцеление расслабленного» и «Исцеление слепого». В юж. распалубке крестового свода над центральной частью придела сохранился фрагмент сцены «Исцеление 10 прокаженных» (еще одна композиция в сев. распалубке наполовину утрачена). Фрески придела изобилуют сценами исцелений (особенно связанными с водой), что может указывать на наличие почитаемой реликвии.

На вост. стене изображены «Исцеление скорченной женщины» и под этой композицией достаточно редкая сцена «Реки премудрости»: некий иерарх (точно неидентифицируемый из-за повреждения фрески) сидит за письменным столом с лежащей на попире книгой, из к-рой истекают реки премудрости; священники и миряне пьют эту воду и набирают ее в сосуды. В монументальной живописи эта сцена до росписи придела Пресв. Богородицы встречается только в полоцком *Евфросиниевом* в честь Преображения Господня жен. мон-ре. Если Орландос предполагал, что на несохранившейся фреске изображен свт. Иоанн Златоуст, обычно представляемый в этой композиции наряду с Василием Великим или Григорием Богословом, то Мурики отождествляла иерарха со свт. Леонтием Иерусалимским, уподобляемым в Житии и на древнейшей иконе свт. Иоанну Златоусту, а пожилого монаха у ног иерарха — с кафигум. Арсением (*Ibid.* Σ. 234–235, 252).

На сев. и юж. стенах помещены образы святых (в рост и над ними погрудные в медальонах). На сев. стене — ростовые изображения Иерусалимских патриархов святителей Салостия, Макария, Илии I и еще одного Иерусалимского патриарха, имя к-рого стерто; на юж. стене — 3 патриархов (изображение 4-го утрачено), из к-рых только у одного читается окончание имени — [Иуве-на]лий или [Пра]лий.

Живопись придела Пресв. Богородицы, являющаяся блестящим образцом византийского искусства посл. четв. XII в., выполнена, по-видимому, к-польскими художниками. В ликах святителей еще сильны приемы линейной стилизации, столь популярные в XII в., в композиции «Гостеприимство Авраама» пышные драпировки с острыми складками близки «динамичному» стилю «позднекомниновского маньеризма» кон. XII в.; причем в мощных, пластически выполненных ликах молодых святых, Богоматери с архангелами и ангелов ощущается внутренняя сила и духовное напряжение. Такое сочетание в росписи элементов разных стилей — «динамичного» и «монументального» было отмечено Мурики (*Eadem*. 1980/1981. P. 116–117). Эти росписи обнаруживают сходство с лучшими произведениями позднекомниновской монументаль-





Придел Пресв. Богородицы  
мон-ря ап. Иоанна Богослова на Патмосе

ной живописи, прежде всего с фресками церквей свт. Николая Каснициса и св. Бессребреников в Кастории и др., и свидетельствуют о зарождении нового, спокойного и ясного монументального стиля, получившего распространение в разных частях Византийской империи ок. 1200 г. (*Eadem*. 1987/1988. Т. 14. С. 260–261).

От поздней записи сохранен образ Богоматери в медальоне в зените свода придела. Деревянный иконостас придела Пресв. Богородицы изготовлен критскими мастерами в 1607 г.

В иконостасе придела прп. Христодула (ок. 1607) помещены происходящие из более раннего иконостаса икона «Христос Великий Архидиакон», образ Божией Матери «Страстная» и икона «Прп. Христодул». Они написаны ок. 1500 г. художниками круга критских живописцев Андреаса Рицоса или Ангелоса. Фрески выполнены ок. 1600 г. В низком глухом куполе изображен Пантократор, на западной стене алтаря — иерархи и «Преставление прп. Христодула», на др. стенах — «Торжество Православия», «Чудо арх. Михаила в Хонех», «Прп. Иоанн Лествичник».

*Э. П. А., Е. А. Виноградова*

**Трапезная** относится к числу ранних монастырских построек (кон. XI в. или, по др. мнению, нач. XII в.). Ориентирована с севера на юг, занимает значительное место в зап. части монастырского комплекса. Небольшая часть сев. стены граничит с приделом Пресв. Богородицы. Первоначальная деревянная крыша в кон. XII — нач. XIII в. (или в нач. XIII в.)

была заменена полуциркульным сводом (высота 8,5 м) с куполом на октагональном барабане. Трапезная в виде купольного зала представляет собой исключение в монастырской архитектуре. Сохранились 2 столба XII в., облицованные мраморными плитами. Дверь в юж. стене ведет в поварню, а дверь в вост. стене — в кладовые. Стены и свод трапезной в кон. XII — нач. XIII в. были украшены фресками (исследователи выделяют 3 фазы росписей на основании стилистических особенностей живописи и в соответствии с этапами строительства), большая часть к-рых разрушилась от влажности. Фрагменты фресок сохранились в сев. полуциркульной нише и на зап. стене.

Остатки 1-й фазы росписей (1176–1180 или кон. XII в., согласно Коллиасу, 1180–1190 — Е. Цигаридасу, нач. XIII в. — Орландосу) уцелели в тимпане сев. полуциркульной ниши зап. стены: образы преподобных Евфимия Великого, Харитона Исповедника, Илариона Великого и неизвестного подвижника (подпись утрачена), имеющие большое сходство с изображениями святых Саллюс-



Причащение апостолов.  
Роспись трапезной мон-ря  
ап. Иоанна Богослова  
на Патмосе.  
Кон. XII — нач. XIII в.

тия, Мокия и Нифонта из придела Пресв. Богородицы, и композиции «Явление Христа апостолам на озере Тивериадском» и «Чудесное умножение рыб и хлебов». Видимо, они выполнены мастерами, расписавшими придел Пресв. Богородицы. Для этих фресок характерно такое же высокое, как и в приделе, качество исполнения, что отличает их от более поздних росписей трапезной.

Вторая фаза росписей была предпринята после реконструкции трапезной в кон. XII — нач. XIII в. (или в нач. XIII в.). Фрески, относящиеся к этой фазе росписей (ок. 1200, согласно Хадзидакису, кон. XII в., согласно Коллиасу, 1-я пол. XIII в.,

согласно Орландосу), находятся на зап. стене и части сев. стены (на вост. сохр. незначительные фрагменты). На сев. стене изображено «Гостеприимство Авраама», на сев. части зап. стены — «Умовение ног», «Взятие Христа под стражу», «Моление о чаше», «Причащение апостолов», а также «Явление Христа апостолам на озере Тивериадском» и «Чудесное умножение рыб и хлебов» (дублирующие сюжеты 1-й фазы росписей), свт. Григорий Акрагантский, сщмч. Киприан, свт. Амфилохий Иконийский и сщмч. Дионисий Ареопагит. Художник 2-й фазы росписей работал в духе «динамичного» течения позднекомниновского стиля, к к-рому относятся фрески в Курбинове (Республика Македония) и в Кастории, в ц. св. Бессребреников.

Третья фаза росписей (в южной части западной стены) относится ко 2-й пол. XIII в. (согласно Орландосу) или к посл. четв. XIII в. (согласно Коллиасу). В тимпане над дверью в западной стене расположены композиции «Распятие» и «Несение Креста», а на внутренних сторонах арки — «Осуждение Христа на смерть синедрионом», «Отречение ап. Петра», «Отослание апостолов

на проповедь», «Приготовление креста», «Разделение одежд Христа» и «Снятие с Креста».

В южной части западной стены представлены еще 3 сцены событий после Распятия: «Положение во гроб», «Жены-мироносицы у гроба» и «Сошествие во ад». Выше изображены 3 из 7 Вселенских Соборов (II, IV, VI). По всей видимости, напротив, на восточной стене, были изображены остальные 4 Собора.

В тимпане и на внутренних сторонах арки южной полуциркульной ниши расположены композиции «Смерть праведника», «Смерть грешника» и 2 сцены, относящиеся к видениям загробного мира, идентификация которых невозможна из-за плохой сохранности. Орландос относил эти сцены к 1-й фазе росписей, Коллиас — к 3-й.



Фрески (1745), размещенные на стенах в рамах, были сняты со стен придела Пресв. Богородицы, когда был открыт древнейший слой XII в.

*О. В. Л., Е. А. В.*

**Парекклисионы.** Внутри монастырских стен расположено 7 парекклисионов: свт. Николая Чудотворца (ранее 30-х гг. XVIII в.), Всех святых (XVII в.), Честного Креста (ок. 1598), св. Иоанна Предтечи (нач. XVII в.), свт. Василия Великого (сер. XVII в.), вмч. Георгия Победоносца (после 30-х гг. XVIII в.), равноапостольных Константина и Елены (кон. XX в., устроен в музее-ризнице). Чуть ниже входа в мон-рь находится парекклисион во имя прп. Онуфрия (1611), перед входом — св. Апостолов (1603).

Кроме того, монастырский комплекс включает: синодикон (зал для офиц. приемов и заседаний собора старцев), построенный в 1806 г. на средства Нектария, митр. Сардского; экклисиархион (помещение, где экклисиарх готовит все необходимое для службы и где после совершения литургии собирается братия); архондарик (зал для приема посетителей), рядом с к-рым расположена гостиница; хранилище оливкового масла и вина, к-рые содержатся в наполовину вкопанных в землю пифосах (больших глиняных сосудах яйцевидной формы); пекарню, где находится старинное огромное корыто из цельного ствола платана, где монахи замешивали опару; мастерскую для изготовления свечей; склады, кельи, кабинеты игумена и эконома, секретариат, бухгалтерию.

После землетрясения 1956 г. в 1957–1964 гг. были проведены реставрационные работы и сооружено 4-этажное здание для размещения музея-ризницы, библиотеки и гостиницы.

**Монастырь Апокалипсиса** находится на полпути от Скалы к Хоре. Ядром монастырского комплекса является естественная пещера из известкового камня темно-серого цвета с пристроенным к ней приделом во имя прав. Анны, матери Пресв. Богородицы; в пещеру ведут 40 ступеней. По преданию, в ней ап. Иоанну Богослову было дано Откровение и здесь с его слов ап. Прохором были написаны Евангелие и Апокалипсис. Точное время устройства в пещере алтаря и ее использования как церкви (освящена во имя ап. Иоанна Богослова) неизвестно.

Предание приписывает сооружение придела прав. Анны прп. Христоуду. Это посвящение связано с именем матери имп. Алексея I Анны Далассины, которая склонила своего сына передать прп. Христоуду о-в Патмос. Анной также звали и мать прп. Христоуды. Совр. строение сооружено в кон. XVI в. иером. Парфением (Панкостасом) и иером. Германом (Мафасом) († 1646, по дру-



*Иконостас пещеры Апокалипсиса*

гим сведениям, † 1617), впоследствии ставшими игуменами И. Б. м.

Каменный свод при входе в пещеру в том месте, откуда, по преданию, исходил голос Божий, естественно разделился на 3 части. На полу металлом окаймлено место, где лежала глава ап. Иоанна Богослова, когда он упал «как мертвый» (Откр 1. 17), а на стене — небольшое углубление: где апостол, вставая, оперся рукой.

В 1973 г. под слоем побелки были обнаружены остатки фресок XII в. При преобразовании пещеры в церковь в ее вост. части были построены стена с 2 небольшими конхами, протесис и диаконник. Неизвестно, была ли устроена центральная конха, или престол был помещен непосредственно перед стеной. В любом случае существующая в наст. время конха отсутствовала в визант. период, т. к. при ее расширении (по всей видимости, в кон. XVI в.) были разрушены фрески. Справа от центральной конхи сохранилось только изображение креста с растительным орнаментом у основания и монограммой  $\Phi[\omega\varsigma] \chi[\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon] \Phi[\acute{\alpha}\nu\epsilon\lambda] \Pi[\acute{\alpha}\sigma\iota]$  (Свет Христос светит всем), к-рое Коллиас относит к 1-й пол. XII в.

Справа от центральной апсиды изображен ап. Иоанн Богослов, диктующий своему ученику Прохору. В малой конхе протесиса из 2 изоб-

ражений святителей сохранилась фигура свт. Василия Великого. Справа от центральной конхи уцелели только нимб святого и надпись, из к-рой следует, что здесь был изображен свт. Николай Чудотворец. В малой конхе диаконника — полуразрушенное от сырости погрудное изображение неизвестного преподобного. Также сильно повреждены погрудные изображения 2 мучеников с крестами в руках: одно находится над конхой диаконника, другое — справа от нее. Эти росписи датируются 1180–1200 гг.

Иконостас (ок. 1600) содержит иконы «Богородица — Жезл из корня Иессея» (дар Неофита (Гриманиса), митр. Карпафского, 1721), «Ап. Иоанн Богослов, диктующий Прохору», «Апокалипсис» Фомы Вафаса (ок. 1596) и икону, включающую сюжеты «Прп. Христоуд с моделью монастыря в руках», «Погребение ап. Иоанна Богослова», «Ап. Иоанн Богослов и Прохор» (кон. XVI в.). На столпе, разделяющем пещеру и придел прав. Анны, находится икона «Христос Вседержитель на престоле», также считающаяся произведением Фомы Вафаса.

Иконостас придела прав. Анны включает 2 иконы, написанные в кон. XVI в. Фомой Вафасом, — «Христос Вседержитель на престоле» и «Пресв. Богородица на престоле» — и икону «Прав. Анна с Пресв. Богородицей на руках» 1620–1630 гг. На царских вратах под «Благовещением» изображены небесные покровители ктиторов — свт. Герман, патриарх К-польский, и прп. Парфений, еп. Лампсакский. Некогда стены и свод придела были расписаны фресками со сценами Апокалипсиса, но красочный слой осыпался от влажности.

К пещере и к приделу прав. Анны в посл. были пристроены нартекс и экзонартекс. Слева в нартексе находится могила дидаскала Даниила (Керамевса).

Пещера Апокалипсиса окружена разновременными постройками. Парекклисионы вмч. Артемия и свт. Николая Чудотворца, кельи и сад были устроены в нач. XVI в. Кесарийским митр. Григорием с о-ва Нисирос, подвизавшимся и в посл. погребенным здесь. Позднее прп. Макарием Патмосским и затем Даниилом, митр. Визийским, были сооружены др. здания. Последние постройки были возведены в 1903–1905 гг. схоляр-



хом Патмиады иеродиак. Александром (Дипланасом; впол. митрополит Кидонийский).

О. В. Л.

**Библиотека. Рукописи.** Ядро монастырской б-ки составили книги, привезенные на Патмос прп. Христудулом. В 1103 г. была сделана 1-я опись монастырской б-ки, сохранившаяся в копии 1200 г. Согласно этой описи, число книг достигало 330 единиц, из к-рых 267 были написаны на пергамене и 63 — на бомбицине. Среди них находились соч. «Категории» Аристотеля, неск. списков аскетических сочинений свт. Василия Великого, «Катехизиса» прп. Феодора Студита, «Евергетинуса» прп. Павла Евергетидского. Б-ка постоянно пополнялась за счет вкладов. Значительное число рукописей было подарено мон-рю, в т. ч. императорами, патриархами и знатными лицами. В XII в. в И. Б. м. поступили рукописи с Родоса, Хиоса и Крита.

В XII в. в И. Б. м. существовал скрипторий, о чем свидетельствует запись 1180 г. в рукописи Patm. 175. Хранящееся в мон-ре в мц. Екатерины на Синае Евангелие-тетр Sinai. gr. 157 (XII в.) было написано «на Патмосе в пещере Апокалипсиса монахом Иоанном при игумене Феоктисте», о чем говорится в колофоне (Weitzmann K., Galavaris G. The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai: The Illuminated Greek Ms. Princeton, 1990. Vol. 1: 9<sup>th</sup>–12<sup>th</sup> Cent. P. 163).

Каталог, составленный в 1890 г. И. Сакеллионом, охватывает 855 рукописей (292 пергаменные, 563 бумажные) и 35 свитков. Ряд рукописей из И. Б. м. оказался в других библиотеках: напр., важнейший из кодексов, содержащих сочинения Платона, который при-



Евангелист Марк.  
Миниатюра из Евангелия-тетр.  
Нач. XIII в. (Patm. 80. Fol. 92)

надлежал *Арефе* Кесарийскому, — в Оксфорде (Vodl. Clark. 39).

В наст. время в б-ке хранятся 1067 рукописей (из к-рых 178 имеют точную дату), 125 документов визант. периода и более 13 тыс. поствизант. периода, ок. 3 тыс. печатных книг: ок. 1 тыс. книг XV–XVIII вв. (в т. ч. 11 инкунабул XV в.) и более 2 тыс. книг XIX в.

Древнейшая рукопись — фрагмент Пурпурного Евангелия VI в. (Patm. 67, 33 л.), др. части к-рого хранятся в РНБ (182 л.), в Австрийской национальной б-ке в Вене (2 л.), в Британском музее (4 л.), в Ватиканской б-ке (6 л.) и в Византийском музее в Афинах (1 л.). Листы пергамена окрашены пурпуром, текст написан серебром и золотом.

Большую часть собрания составляют богослужебные книги и творения св. отцов, ок. 50 рукописей — книги канонического содержания. Кроме того, среди рукописей встречаются медицинские трактаты, словари, траге-

Сцена из жизни прав. Иова.  
Миниатюра из Книги Иова.  
IX в. (Patm. 171. Fol. 44)

дии Софокла, исторические сочинения, в т. ч. древнейший список «Исторической библиотеки» Диодора Сицилийского (Patm. 50, X–XI вв.), «Хро-

ника» Георгия Амартола (Patm. 7, X–XI вв.).

В монастырской б-ке находятся древнейшие из сохранившихся списков Типикона Великой ц. (Patm. 266, IX–X вв.) и *Анфологиона* (Patm. 6, XI в.). Среди гимнографических и муз. рукописей особое значение имеют Кондакари (Patm. 212, 213, XI в.), содержащие творения прп. Романа Сладкопевца, и Ирмологии (Patm. 54, 55, нач. XI в., XII в.), а из агиографических текстов наибольший интерес представляет *Минологий* (Patm. 254, X в.).

Помимо свитков, содержащих текст литургии, в б-ке хранятся 2 свитка с сочинениями др. характера — схолиями Прокла к «Тимею» Платона (свиток, возможно, принадлежал свт. *Евстафию*, митр. Фессалоникийскому) и Житием свт. Леонтия, патриарха Иерусалимского.

Из 1067 рукописей ок. 50 лицевых. Наиболее интересна Книга Иова (Patm. 171, IX в.), к-рая считается древнейшей из иллюминированных манускриптов Вост. Средиземноморья. Миниатюры на с. 15–60 созданы одновременно с текстом, а со с. 448 следуют итал. добавления XI в. (некоторые исследователи считают их также современными основному тексту) (*Μουρίκη, Ševčenko*. 1988. Σ. 280). Относительно места создания этой рукописи высказывались различные мнения: от центральной М. Азии до Рима (Г. Кавалло). Точно известно только то, что в 957–959 гг. она находилась в К-поле.

Наиболее ранним лицевым кодексом, имеющим точную дату, являются «Гомилии» свт. Григория Богослова (Patm. 33), переписанные в 941 г. в Реджо в Калабрии мон. Николаем и Даниилом, его сыном. Первые 4 листа украшены 8 фронтисписами. Начало каждой гомилии отмечено заставкой с изображениями птиц и зверей. Инициалы в рукописи выполнены в виде рыб и в виде благословляющей руки, на последних страницах — антропоморфные. Отдельные элементы декора находят соответствие в зап. и араб. рукописях (Ibid. Σ. 282).

Другая рукопись, содержащая «Гомилии» свт. Григория Богослова (Patm. 45), была создана в сер. XI в. и в XII в. подарена севастократом Исааком Комнином, сыном имп. Алексея I, лавре прп. Саввы Освященного в Палестине. Кодекс украшен миниатюрой «Сошествие во ад»





и П-образными заставками с пышным растительным орнаментом перед каждой гомилией.

Принципы иллюминирования рукописей И. Б. м. разнообразны. Евангелия-тетр (Patm. 72, 2-я пол. X в.; Patm. 80, нач. XIII в.; Patm. 82, нач. XIV в.; Patm. 81, 1334/35 г.) и Евангелия-лексионари (Patm. 79, 2-я пол. XI в.) украшены миниатюрами с изображениями евангелистов и заставками. Евангелие-лексионари (Patm. 70, нач. X в.) помимо заставок и инициалов содержит 7 миниатюр: «Исцеление слепого», «Умовение ног», «Моление о чаше», «Ап. Петр, отсекающий ухо Малху», «Отречение ап. Петра», «Христос перед Пилатом», «Повешение Иуды». В Евангелии-тетр небольшого формата (Patm. 274, 2-я четв. XII в.) на миниатюре перед началом каждого из Евангелий помещается над портретом евангелиста изображение одного из двенадцатых или великих праздников: над ап. Матфеем изображено Рождество Христово, над ап. Марком — Крещение Господне, над ап. Лукой — Рождество св. Иоанна Предтечи (начало Евангелия от Иоанна утрачено). Стиль этих миниатюр близок к манере *Иакова Коккиновафского* (*The Glory of Byzantium*. 1997. P. 95. Cat. 49).

Литургический свиток (Patm. 707, 2-я четв. XII в.; ранее датировался нач. XIII в.), содержащий тайные молитвы литургии свт. Василия Великого, открывается фронтисписом в форме церкви с изображением свт. Василия Великого, совершающего литургию, и 2 диаконов с ризидами. Примечательны антропоморфные и зооморфные инициалы. Внутри буквы О помещены погрудные изображения Христа Еммануила, Христа Вседержителя, арх. Михаила, буква К образована фигурами апостолов Петра и Павла, кадящего диакона, охотника с соколом, буква Д — фигурами свт. Иоанна Златоуста и арх. Гавриила. Этот свиток исследователи также относят к рукописям «коккиновафской группы» (*Ibid.* P. 110–111. Cat. 64).

**Архив.** Собрание документов визант. периода, состоящее из 150 ед. хр. (оригиналов и заверенных копий), является одной из важнейших коллекций визант. актов. К посл. четв. XI в. относится 35 документов, к XII в. — 27, к XIII в. — 65, к XIV–XV вв. — 6. Это лишь небольшая сохранившаяся часть архива. Из ка-

талога архива, составленного в нач. XIII в., следует, что ок. 200 документов (с Латрской горы, из Стровила, с островов Кос и Икария) были сочтены ненужными и выброшены. В 1267 (или в 1282) г., во время пиратского набега на мон-рь Спондон (Σπονδών) — подворье И. Б. м. на о-ве Кос, были уничтожены все хранившиеся там документы. Ядро архива составляют документы, связанные с основанием мон-ря (хрисовулы, протоколы передачи и др.) и ран-



Фрагмент хрисовула  
имп. Алексея I Комнина. 1088 г.  
(музей-ризница мон-ря  
ап. Иоанна Богослова на Патмосе)

ним периодом его существования. Кроме того, в архиве содержатся более ранние документы, привезенные прп. Христулом из М. Азии. Помимо патмосских актов в архиве представлены документы, относящиеся к М. Азии (гл. обр. к окрестностям Милета и территории по течению р. Меандр) и островам Крит, Эвбея, Кея, Кос, Лерос, Калигнос, Лемнос и др.

В собрании насчитывается 53 имп. акта (хрисовулы и др.) Михаила VII Дуки, Никифора III Вотаниата, Алексея I Комнина и его матери Анны Далассины, Иоанна II и Мануила I Комнинов, Алексея III и Исаака II Ангелов, Михаила VIII Палеолога и его жены Феодоры, Андроника II, Андроника III и др. В архиве хранится 27 документов визант. гос. чиновников, основная часть этих документов относится к периоду между 1073 и 1288 гг. Из них наиболее важным является «Протокол передачи» о-ва Патмос прп. Христулу (авг. 1088). Хранящиеся в патмосском архиве документы дают представление об экономике, о торговле

и системе управления, в т. ч. о работе гос. учреждений визант. периода.

Архивные материалы на западно-европ. языках (из них 68 на латыни) делятся на 2 категории: привилегии, дарованные мон-рю Римскими папами и католич. правителями (ок. 70 документов XV–XVIII вв.), и акты, относящиеся к подворью И. Б. м. Стилос на Крите (ок. 700 документов XIII–XIX вв.). Забота о Патмосе была вызвана не только религ. мотивами, но и тем, что монахи И. Б. м. уведомили венецианских правителей Крита и Наксоса о передвижениях турок в регионе. Так, энциклика Венецианского патриарха Лодовико Скарампа (1457) грозила отлучением от Церкви тем, кто разоряли Патмос; письмо папы Пия II Критскому и Колосскому архиепископу (1461) призывало уберечь мон-рь от разграбления; грамоты великих магистров ордена иоаннитов приравнивали патмосцев к подданным Родоса (1508, 1613); решение венецианского дожа (1590) освобождало от налогов монастырские корабли, прибывавшие в гавань Венеции; документ, выданный испан. кор. Филиппом III (1609), позволял патмосским монахам собирать пожертвования на территории его владений.

Количество тур. документов достигает 1,3 тыс. Старейшие из них принадлежат султанам Мехмеду II (1454, 1465), Баязиду II (1496, 1503, 1507) и его сыновьям Алемшаху и Куркуту, а также Сулейману Великолепному (1521/22). Эти фирманы отражают политику благоприятствования И. Б. м., в т. ч. облегчение налогообложения, защиту от грабежей, льготы при закупке продовольствия, разрешение ежегодной закупки пшеницы у султанского двора (*Μαλτέζου*. 1988. Σ. 339).

Из 36 документов из Валахии 30 написаны на румын. языке, 4 — на славянском, 2 — на греческом. Они относятся к 1584–1820 гг. и касаются гл. обр. оказываемой И. Б. м. материальной помощи и дарений.

Рус. документы датируются 1656–1705, 1772–1775, 1803–1805 гг. Из них 6 документов касается сбора пожертвований в России монахами И. Б. м. и его подворья на Милосе, 6 — пребывания рус. флота на Патмосе, 3 — торговой деятельности патмосцев в Крыму. Наиболее ранние документы принадлежат царям Алексею Михайловичу (1656), Феодору Алексеевичу (1676) и Петру I (1705).



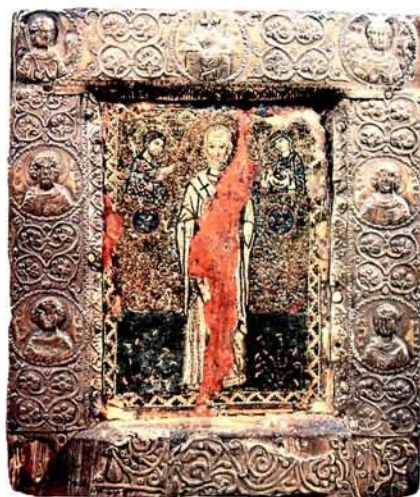
Огромная часть архива патмосской общины оказалась в б-ке И. Б. м. — 14 тыс. документов XVI–XIX вв. и еще 200 налоговых реестров и ведомостей.

**В музее-ризнице** хранятся иконы, некоторые лицевые рукописи и наиболее ценные документы, церковная утварь, облачения, монеты, медали и др. Кроме того, в нем размещены археологические находки и мраморные фрагменты строений, находившихся на месте И. Б. м., — храма Артемиды и раннехрист. базилики: голова статуи Диониса из паросского мрамора (классическая эпоха), фронтон алтаря храма Зевса в Милете (V в. до Р. Х.), мраморная плита с надписью об избавлении Ореста от безумия, охватившего его после убийства Клитемнестры, в храме Артемиды на Патмосе (III–II вв. до Р. Х.), плита с надписью об освящении ц. во имя ап. Иоанна Богослова еп. Елифимитом (1-я пол. III в.), фрагмент раннехрист. мраморной рельефной иконы Божией Матери Дексиократусы, столп с надписью для обозначения границы монастырских владений (XI в.), мраморный столп с надписью, упоминающей иерея Василия с чадами (1091), и др.

Особую роль в собирании реликвий и в устройстве музея-ризницы сыграли кафигумены Иеремия (Вастас) и Феодорит (Бурнис), а также кафигум. Исидор (Крикрис; впол. митрополит Тралльский), подаривший из личной коллекции предметы большой ценности (триптих из слоновой кости V в. и наперсный крест VI в.).

**Иконы.** В музее-ризнице хранятся неск. икон визант. периода: мозаичный образ свт. Николая Чудотворца (XI в.; 21,7×18,6 см) с современной мозаикой серебряными басмами (кроме нижней пластины) с изображениями Этимасии и великомучеников Феодора, Георгия, Прокопия и Димитрия, принадлежавший, по преданию, прп. Христодулу; иконы вмч. Феодора Тирона (ок. 1200); апостола, обычно идентифицируемого с Иаковом, братом Господним (ок. 1260–1270); свт. Николая Чудотворца (1-я пол. XV в.); свт. Николая Чудотворца, со сценами жития (сер. XV в.); «Успение Пресв. Богородицы» (1-я пол. XV в.).

Среди поствизант. икон преобладают произведения критской школы. Кисти критского иконописца Ангелоса Акотантоса принадлежат



*Свт. Николай Чудотворец.  
Мозаичная икона. XI в.  
(музей-ризница мон-ря ап. Иоанна  
Богослова на Патмосе)*

круглая икона «Целование апостолов Петра и Павла» и образ «Богоматерь с Младенцем и вмч. Екатериной». Иконы «Христос Вседержитель» и Божия Матерь «Панта-



*Икона Божией Матери «Панта-  
насса». Мастер Андреас Рицос. 2-я пол. XV в.  
(музей-ризница мон-ря  
ап. Иоанна Богослова на Патмосе)*

насса» Андреаса Рицоса (2-я пол. XV в.) предназначались для иконо-стаса кафоликона. Его сыну Николаю Рицосу приписывают роспись 2-створчатых панагиариев, на одном

из к-рых изображены «Богоматерь с Младенцем на престоле, с предстоящими ангелами» и «Гостеприимство Авраама», а на другом — «Божия Матерь Влахернитисса» и «Христос Великий Архиерей» (кон. XV в.). Художнику круга Андреаса Рицоса принадлежит образ ап. Иоанна Богослова (ок. 1500). К кон. XV в. относится икона «Воскрешение прав. Лазаря и Вход Господень в Иерусалим», ко времени ок. 1500 г. — «Чудо арх. Михаила в Хонех». Икона «Спас Страстной» (1560–1570), согласно исследованиям С. Балтоянниса, является ранней работой критского худож. Доменикоса Теотокопулоса, известного как *Эль Греко*.

Из работ известных художников XVI–XVII вв. в музее-ризнице И. Б. м. находится триптих с изображением Спаса на престоле и со сценами двенадцятих праздников (ок. 1596) Георгия Клодзаса, «Деисус, с предстоящими св. Параскевой и ап. Андреем Первозванным» (ок. 1600) иерея Иоанна Апакаса, «Мученики Евстратий, Мардарий, Орест, Евгений и Авксентий» и «Прп. Онуфрий, со сценами жития» (1650–1670) иерея Еммануила Скордилиса, «О Тебе радуется» (1670–1690) Теодороса Пулакиса. Из др. произведений XVI в. следует отметить иконы «Прп. Иоанн Отшельник, со сценами жития» (1-е десятилетие XVI в.), «Апокалипсис» из двери старой, или «внутренней», ризницы кафоликона (дар Никифора Хартофилакса, копия 1626 г. иконы Фомы Вафаса, ок. 1596, из пещеры Апокалипсиса), «40 Севастийских мучеников» (XVI в.), «Рождество Христово» (сер. XVI в.), «Св. Параскева» (XVI в.), «Арх. Михаил» (сер. XVI в.).

Из числа новых поступлений примечательна икона Божией Матери «Отрада и Утешение» («Парамифия») (1474) итало-критской школы — дар М. Валви-Купанеллу.

Произведения местных патмосских художников появляются с нач. XVII в.: мастера Стаматис Хиос и Теодорос следуют традициям критской школы, значительно упрощая их.

Из более поздних икон особо почитается «Нерукотворный образ Спасителя» (кон. XVIII — нач. XIX в.), с к-рой в 1925 г. произошло чудо. Икона принадлежала И. Кундури, муж к-рой уехал в Сев. Америку, оставив ее с 2 детьми на произвол судьбы. Чтобы прокормить семью, она решила продать икону коллекционеру.



Когда дети пришли в последний раз помолиться Спасителю — попроситься с иконой, образ Христа начал слезоточить. Поток слез был очень сильным, весть об этом чуде облетела весь остров. Супруг Кундур раскаялся и оказал семье материальную помощь. Икона была перенесена в исихастирий Святая Святых и затем в музей-ризницу И. Б. м.

В собрании И. Б. м. есть и рус. иконы (*Дмитриевский*. 1894. С. 191–194), напр. образ Божией Матери «Казанская» (XVII в.) в серебряном окладе с венцом (украшенным бирюзой, янтарем и горным хрусталем) и цайгой. Омофор вышит жемчугом. Прикрепленный к окладу каменный крест, окованный серебром и укра-



Казанская икона Божией Матери. XVII в. (музей-ризница мон-ря ап. Иоанна Богослова на Патмосе)

шенный кораллами и драгоценными камнями, — пожертвование кого-то из верующих; он древнее иконы и датируется XVI в.

Помимо музея-ризницы иконы критской школы находятся в пареклисионе свт. Николая Чудотворца («Св. Иоанн Предтеча», 1480–1500) и в резиденции игумена («Сретение», кон. XV в.).

Мн. иконы критской школы хранятся в др. мон-рях и храмах Патмоса. Напр., в мон-ре Живоносного Источника — «Христос во гробе» (1480–1500) Николая Дзафуриса, «Три святителя» Иеремии Паллады (1-я пол. XVII в.), «Прп. Христодул» (1610–1629); в мон-ре Благовещения Пресв. Богородицы — «Распятие» (1-я пол. XV в.), «Введение и Сретение» Михаила Дамаскина (ок. 1582–1592/93); в ц. вмц. Екатерины в Хоре — «Ап. Иоанн Богослов

и Прохор» (сер. XVI в.); в ц. Сретения в Хоре — «Положение во гроб» (1620–1645); в ц. Пресв. Богородицы Елеимонитрии — «Богородица на престоле» (1590) и «Вмч. Евстафий Плакида, с житием» (1620–1640).

**Церковные облачения и утварь.** В И. Б. м. хранится более 600 церковных облачений (в т. ч. золотое и серебряное шитье) и более 300 предметов церковной утвари, гл. обр. XVII–XVIII вв. Древнейшие облачения и утварь не сохранились (напр., упоминаемые в каталоге 1200 г. 7 покровов на престол, из к-рых 5 называются древними и 1 — патриаршим даром (*Θεοχάρη*. 1988. Σ. 189)).

Древнейшие предметы золотого шитья относятся ко 2-й пол. XIV в. (эпигонатий с композицией «Спас Недреманное Око» и т. н. епитрахиль с изображением Великого Деисуса (т. н. епитрахиль иерархов)) и к XV в.: 2 плащаницы (в т. ч. плащаница 1460 г. — дар Матфея, митр. Мирликийского, ранее игумена И. Б. м.); омофор с образом Христа Вседержителя на иердани, украшенный крестообразными медальонами с композициями «Крещение» и символами евангелистов, «Распятие» с ангелами и серафимами, «Сошествие во ад» с Иовом, Иезекиием, Софонией, Моисеем, «Благовещение» с Давидом, Исаией, Гедеоном и Соломоном; 4 епитрахили (в т. ч. епитрахиль иером. Каллиста со сценами двенадцатых праздников, перемежаемыми изображениями святителей, и т. н. епитрахиль апостолов, возможно относящаяся к более раннему времени).

Предание связывает одну из хранящихся в И. Б. м. митр с именем имп. Алексея I Комнина (вишневый бархат, золотое шитье, жемчуг; украшена изображениями сцен «Вход Господень в Иерусалим», «Воскрешение прав. Лазаря», «Распятие», «Уверение ап. Фомы» и «Сошествие во ад»).

Древнейшие изделия из серебра, имеющие точную дату, — 2 серебряные с позолотой рипиды, изготовленные в 1468 г. в г. Сибиу в Трансильвании. Они были подарены молдав. господарем Стефаном Великим Зографскому мон-рю. Когда и как они оказались в И. Б. м., неизвестно.

В музее-ризнице хранятся дары российских имп. Петра I (золотые медали) и имп. Екатерины II (золотой наперсный крест-мошевик XVI в., с рубинами, бирюзой, жемчугом и др. драгоценными камнями, и золотые



«Епитрахиль иерархов». 2-я пол. XIV в. (музей-ризница мон-ря ап. Иоанна Богослова на Патмосе)

медали); валашского господара Михаила Суцу (серебряные лампы (1785), посвященные свщч. Антипе, глава которого хранится в И. Б. м., и др.); К-польского патриарха Неофита VI (кованная из серебра митра К-польского патриарха Киприана (1708/09 и 1713/14) (позолота, скань, эмаль, бриллианты, изумруды, горный хрусталь, рубины (?), жемчуг), жезл К-польского патриарха Дионисия IV (мастер Михаил Франдзис, 1667), украшенный золотом, голубой эмалью и 62 алмазами; собственные патриаршие саккос, стихарь, палица и поручи (сер. XVIII в.); Герасима, митр. Фиванского († 1772; впол. митрополит Патрский, в 1761 ушедший на покой в И. Б. м.) (палица с вышитым образом Новозаветной Троицы и поручи со сценой «Благовещение» (работы золотошвейки Евсевии, К-поль, 1734), омофор с изображением «Распятия» и 4 евангелистов (золотошвейка Мариора, К-поль, 1746) и жезл (1733) из литого серебра с позолотой, украшенный сканью, финифтью, слоновой костью, перламутром и черепашью панцирем), а также др. иерархов — Иакова, митр. Мирликийского, Никифора Хартофилакса, митр. Лаодикийского, Да-



ниила, митр. Севастийского, Нектария, митр. Сардского, Григория, митр. Дидимотихского, Афинагора (Коккинакиса), митр. Фиатирского и Великобританского; вклады др. клириков и мирян (10 даров иером. Иакова Патмосского, в т. ч. воздух со сценой «Положение во гроб» (работы златошвейки Мариоры, К-поль, 1753), серебряный позолоченный потир (Смирна, 1756), ковчег для ладана в форме готического храма (серебро с позолотой, 1757, венецианская подставка XVI в.), кадилница в форме храма (Смирна, ок. 1760)).

Значительное число серебряной утвари, хранящейся в И. Б. м., зап. (гл. обр. итал.) происхождения: процессионный крест (кон. XV в.) с изображением «Распятия» на одной стороне и композиции «Богоматерь Оранта» — на другой, кадило (XIV–XV вв.) с готическими элементами декора, серебряный с позолотой энколпион с образом Христа (XV в.).

Среди серебряных изделий XVI в. видное место занимают венецианские лампы, ренессансные ковчег для ладана в форме корабля и позолоченный потир с изображением Христа в виде виноградной лозы и апостолов, из которого Александрийский патриарх Феофил II (Панкостас) во время Греческой национально-освободительной революции причащал моряков с о-ва Псара перед морским сражением близ о-ва Нисирос (теперь этот потир используется в качестве реликвария для главы сщмч. Антипы во время крестного хода в Светлый вторник). В XVII в. в Венеции была изготовлена водо-



*Митра имп. Алексея I Комнина  
(музей-ризница мон-ря  
ап. Иоанна Богослова  
на Патмосе)*

святная купель из цельного листа серебра с тисненым барочным декором, имеющая ножки и подставки для свечей в виде фигурок ангелов, — дар Григория, митр. Дидимотихско-

го (между 1672 и 1693). Литое кадило (серебро с участками позолоты, 1713), крышка к-рого имеет форму 7-купольного храма в стиле, сочетающем к-польское барокко с позднегоготическими элементами.

Из Грузии происходит золотой наперсный крест-мошевик (XVI в.)



*Наперсный крест-мошевик.  
XVI в. (музей-ризница  
мон-ря ап. Иоанна Богослова  
на Патмосе)*

с частицей Честного Древа, украшенный жемчугом, бирюзой и др. драгоценными камнями, на лицевой стороне к-рого помещены рельефное «Распятие» и погрудные образы Пресв. Богородицы, Иоанна Богослова, 2 ангелов, а на оборотной — Пресв. Богородица и погрудные образы Пантократора и архангелов.

В декоре лампы (XVI–XVII вв.) с прорезным орнаментом в виде арабесок и маstrapаса (небольшого сосуда для вина или воды; XVI в.) с гравированным зооморфным и растительным орнаментом заметны черты турецкого и персидского влияния.

Большинство изделий XVII в. изготовлены в к-польских мастерских и выполнены в османском стиле: серебряный с позолотой литой посох проигум. Никифора Хартофилакса (1615–1628); потир, украшенный разноцветным стеклом, с выполненными чернью изображениями пророков (мастер Панагос, 1676); лампада, состоящая из 6 частей конической формы (мастер мост. Герасим, Патмос, литые с прорезным цветочным орнаментом, 1685). Османский стиль преобладает и в ряде др. изделий 2-й

пол. XVII в., общая черта к-рых — использование эмали: в деревянных резных крестах в серебряной оправе и, самое главное, литом позолоченном посохе К-польского патриарха Дионисия IV с финифтью и бриллиантами (мастер Михалакис Франдзис, К-поль, 1667), подаренном И. Б. м. патриархом Неофитом VI.

В Москве изготовлен серебряный с позолотой ковчег-мошевик (1718?) с пышным растительным орнаментом, содержащий мощи свт. Иоанна Златоуста, великомучеников Георгия Победоносца, Пантелеимона, первомч. Стефана, мч. Петра Лампсакского. Хранящийся в И. Б. м. энколпион с центральной поздневизантийской вставкой — овальным аметистом с резным образом стоящего благословляющего Христа — был обрамлен в Москве в нач. XVIII в. драгоценными камнями с лицевой стороны и расписной финифтью — с оборотной.

*Э. П. А.*

**Святые.** В И. Б. м. хранятся части честных глав ап. Фомы и ап. Филиппа из числа 7 диаконов, цепи ап. Иоанна Богослова, глава сщмч. Антипы, 3 креста с частицами Честного Древа, частицы мощей св. бессребренника Космы, великомучеников Феодора Стратилата, Пантелеимона, Иакова Персянина, прмч. Стефана Нового, обувь прп. Христодула и др. реликвии.

Глава ап. Фомы считается даром имп. Алексея I. Мощи ап. Филиппа, вмч. Иакова Персянина и прмч. Стефана Нового упоминаются в монастырской инвентарной описи 1201 г.

В И. Б. м. были перенесены мощи прмч. *Пахомия Русского* (пам. греч. 21 мая), пострадавшего в Ушаке (совр. Турция) в 1730 г. (часть их была передана И. Б. м. в афонские мон-рь прп. Павла и скит Новая Фиваида).

**Собор Патмосских святых,** празднование которому было установлено в 2005 г., совершается с 2006 г. в следующее воскресенье после праздника Всех святых. В этот день празднуется память как общеправославных и чествуемых Греческими Церквями святых, так и местных подвижников, связанных с Патмосом. Есть и такие святые, к-рые помимо памяти в Соборе Патмосских святых чувствуются и в др. дни: ап. Иоанн Богослов (пам. 26 сент. и 8 мая) и его ученик ап. от 70 Прохор (пам. 28 июля), прп. Христодул (пам. греч. 16 марта

и 21 окт.), свт. Леонтий II, патриарх Иерусалимский (пам. греч. 14 мая совершается в Иерусалиме и на Патмосе), 5 Липсийских преподобномучеников (1-е воскресенье после 10 июля), прп. Макарий Патмосский (пам. греч. 19 янв., мощи хранятся в пещере Апокалипсиса), прп. Герасим Византийский (пам. греч. 7 апр. совершается на Крите и на Патмосе), свт. Макарий Нотара, митр. Коринфский (пам. греч. 17 апр.), сщмч. Григорий V, патриарх К-польский (пам. греч. 10 апр.), сщмч. Платон Новый (Айвазидис) (пам. греч. 21 сент.), прп. Савва Калимносский (пам. греч. 5 дек. и 7 апр.). Памяти прп. Григория Нисирского (Граваноса), сщмч. Парфения (Парфениадиса), сщмч. Иеремии и этномартира Дорофея (Проиоса), митр. Адрианопольского, отмечаются только в Соборе Патмосских святых.

**Зависимые монашеские учреждения** (Ἱερά Ἐξαρτήματα). **Исихастирии:** св. Бессребреников Космы и Дамиана в местности Кипи-ту-Осиу (т. е. Сады преподобного, основан в XI в.), Успения Пресв. Богородицы на о-ве Липси (XVI в.), св. Параскевы «ту Каву» (XVII в.), Панагии Куманы (основан в 1782 свт. Макарием Нотарой, митр. Коринфским), Всех святых (или кафизма Аполлоса, основан в 1820 иером. Аполлосом), Панагии Пантанасиса на о-ве Арки, свт. Нектария Эгинского, митр. Пентапольского, и прп. Ирины Хрисовалантской на о-ве Липси (основан в кон. XX в. иером. Никифором), свт. Нектария Эгинского, митр. Пентапольского, на островке Лукакия (основан в 1989 проигум. И. Б. м. Павлом (Никитарасом) и кафигум. Антипой (Никитарасом)), мц. Ирины в Скале, святых Никодима и Иосифа «тон Вулефтон» (основан в нач. XXI в. мон. Никодимом (Гриллисом)).

**Кафизмы:** Небесных Сил бесплотных близ пещеры Апокалипсиса (нач. XII в.), Успения Пресв. Богородицы в Романи на о-ве Липси (ок. 1500), вмч. Пантелеимона на о-ве Хилиомоди (XVI в.), прп. Христула в Аликесе (XVII в.), Панагии «ту Хару» на о-ве Липси (ок. 1600), вмч. Георгия «ту Авлакью» (XVII в.), Панагии «ту Мандалаки» (XVII в.), Киккской Божией Матери (XVII в.), Панагии «ту Грава» (основан в кон. XVIII в. местнотчимым святым прп. Григорием Нисирским), прор. Или (XVIII в.), Преображения Господня и иконы Божией Матери «До-

стойно есть» на холме Каламоти (основана в кон. XX в. мон. Александром (Карадимитриу)).

**Принадлежащие И. Б. м. храмы.**

В Хоре: Пресв. Богородицы Диасозусы (с чудотворной иконой Божией Матери Диасозусы (т. е. спасающей, возвратившей попавшего в плен патмосского моряка на родину), свт. Василия Великого, св. Иоанна Предтечи, вмч. Димитрия Солунского, вмч. Георгия «тон Апортианон» и вмч. Георгия «тис Лозас», свт. Николая Чудотворца Кудунаса. В Скале: ап. Иоанна Богослова и св. Фоки.

**Подворья:** ап. Иоанна Богослова в Партени на о-ве Лерос (XI в.), св. Апостолов на о-ве Калимнос (XI в.), ап. Иоанна Богослова в Аптере на Крите (XII в.), Преображения Господня (или мон-рь Светодавца (Φωτοδότου) на Наксосе (XII в.), ап. Иоанна Богослова в Хоре на Аморгосе (XVI в.), ап. Иоанна Богослова в Ирео на Самосе (XVI в.), ап. Иоанна Богослова на о-ве Тира (Санторин) (XVII в.), ап. Иоанна Богослова Сидерианоса на о-ве Милос (XVII в.), вмч. Георгия в Пендели (Аттика) (XX в.).

Ист.: *Григорович-Барский В. Г.* Странствования по св. местам Востока с 1723 по 1747 г. СПб., 1886. Ч. 2; *Κύριλλος (Βοΐνης), αρχιμ.* Ακολουθία Ἱερά τοῦ Ὁσίου καὶ Θεοφόρου Πατρὸς ἡμῶν Χριστοδούλου. Ἀθήναι, 1884; *Miklosich, Müller.* 1890. Vol. 6; Τὰ ἀγιολογικὰ κείμενα τοῦ ὁσίου Χριστοδούλου / Ἐπ. Ἐ. Βρανούση. Ἀθήναι, 1966; Βυζαντινὰ ἔγγραφα τῆς Μονῆς Πάτμου. Ἀθήναι, 1980. Τ. 1: Αὐτοκρατορικά / Ἐπ. Ἐ. Βρανούση; Idem. 1980. Τ. 2: Δημοσίων λειτουργῶν / Ἐπ. Μ. Νυσταζοπούλου-Πελεκίδου. Χρυσόστομος (Φλωρεντῆς), διάκ. Βραβεῖον τῆς Ἱεράς Μονῆς Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου Πάτμου. Ἀθήναι, 1980; Κομίνης Ἀ. Δ. Πατμιακὴ βιβλιοθήκη ἤτοι Νέος Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς Ἱεράς Μονῆς Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου. Ἀθήναι, 1988. Τ. 1; *Παπαδόπουλος Σ., Χρυσόστομος (Φλωρεντῆς), διάκ.* Κείμενα γιὰ τὴν τεχνικὴ καὶ τὴν τέχνη; Νεοελληνικὸ Ἀρχεῖο Ἱεράς Μονῆς Ἁγίου Ἰωάννου Θεολόγου Πάτμου. Ἀθήναι, 1990; *Φραγκίσκος Ε., Χρυσόστομος (Φλωρεντῆς), διάκ.* Πατμιακὴ βιβλιοθήκη; Κατάλογος τῶν Ἐντύπων. Ἀθήναι, 1993–1996. Τ. 1–3.

Лит.: *Дмитриевский А. А.* Патмосские очерки: Из поездки на остров Патмос летом 1891 г. К., 1894; *Hofmann G.* Patmos und Rom: Darstellung der Beziehungen zwischen dem griechischen Johanneskloster und der Römischen Kirche, nach ungedruckten Quellenschriften // *OrChr.* 1928. Vol. 11. N 2. P. 48–55; *Βρανούση Ἐ.* Ὁ καθηγούμενος τῆς Μονῆς Πάτμου Ἰωσήφ Ἰασιτίης καὶ ἡ ἀρχαιότερη ἀναγραφή χειρογράφων τῆς Μονῆς // ΔΧΑΕ. 1964/1965. Τ. 4. Σ. 345–351; *eadem.* Σάββας, καθηγούμενος τῆς Μονῆς Πάτμου // Ἑλληνικά. 1966. Τ. 19. Σ. 216–225; *Ὀρλάνδος Ἀ.* Ἡ ἀρχιτεκτονικὴ καὶ αἱ βυζαντινὰ τοιχογραφία τῆς Μονῆς τοῦ Θεολόγου τῆς Πάτμου. Ἀθήναι, 1970; *Χατζηθάκης Μ.* Εἰκόνες τῆς Πάτμου. Ἀθήναι, 1977; *idem.* Φορητὲς εἰκόνες // Οἱ θησαυροὶ τῆς Μονῆς Πάτμου

/ Ἐπ. Ἀ. Δ. Κομίνης. Ἀθήναι, 1988. Σ. 105–127; *Mouriki D.* Stylistic Trends in Monumental Paintings of Greece during 11<sup>th</sup> and 12<sup>th</sup> Centuries // *DOP.* 1980/1981. Vol. 34/35. P. 77–124; *eadem.* (Μουρίκη Δ.) Οἱ τοιχογραφίες τοῦ παρεκκλησίου τῆς Μονῆς Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου στὴν Πάτμο // ΔΧΑΕ. 1987/1988. Τ. 14. Σ. 205–263; *Лазарев В. Н.* История визант. живописи. М., 1986. С. 102; *Οἱ θησαυροὶ τῆς Μονῆς Πάτμου* / Ἐπ. Ἀ. Δ. Κομίνης. Ἀθήναι, 1988; *Θεοχάρη Μ.* Χρυσοκέντητα ἄμφια // *Ibid.* Σ. 185–200; *Κόλλιας Η.* Τοιχογραφίες // *Ibid.* Σ. 57–69; [N. O.] Τὰ πατριαρχικά, μοναστηριακά καὶ ἰδιωτικά ἔγγραφα // *Ibid.* Σ. 336–338; *Μαλέζου Χ. Ἀ.* Ξενογλωσσο ἀρχαϊκὰ ὕλικά // *Ibid.* Σ. 338–339; *Μουρίκη Ντ., Ševčenko N.* Εἰκονογραφημένα χειρόγραφα // *Ibid.* Σ. 277–323; *Μπούρας Χ.* Ἀρχιτεκτονικὴ // *Ibid.* Σ. 25–53; *Οἰκονομάκη-Παπαδοπούλου Γ.* Ἐκκλησιαστικὴ ἀγρυποχοΐα // *Ibid.* Σ. 221–240; *Κόλλιας Η.* Πάτμος, 1990; *Βιρβίλλης Ζ.* Ὁδηγὸς Ἱεράς Μονῆς καὶ Ἱεροῦ Σπηλαίου τῆς Ἀποκαλύψεως. Ἀθήναι, 1994; *idem.* Τῆς Πάτμου τὸ κλέος: Ἱστορηματικὴ βιογραφία τοῦ Ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν Χριστοδούλου τοῦ Θεομάρτυρος. Πάτμος, 1994; *idem.* Ὁ Κλεινὸς καὶ Στεπρὸς Χριστόδουλος: Ὁ Κτήτωρ τῆς Μονῆς Θεολόγου Πάτμου. Πάτμος, 1999; *The Glory of Byzantium: Art and Culture of the Middle Byzantine Era A. D. 843–1261* / Ed. H. C. Evans, W. D. Wixom. N. Y., 1997. P. 95, 110–111, 129–130. Cat. 49, 64, 76; *BMFD.* P. 564–606; *Ἀποστολάκης Γ.* Οἱ Αὐτοκρατορικὲς δωρεὲς στὴν Ἱερά Μονὴ Πάτμου καὶ ἡ Νομικὴ Ἀξία τῶν Χρυσοβούλων Λόγων. Κατερίνη, 2002; *Byzantium: Faith and Power (1261–1557)* / Ed. H. C. Evans. N. Y., 2004. P. 132–133, 280–281, 305–306, 308–309. Cat. 18, 69, 165, 184; Ὁ Ὅσιος Χριστόδουλος. Ἀθήναι, 2005; *Ἀντίπας (Νικηταράς), καθηγούμενος.* Πατριαρχικὴ ἐξαρχία καὶ Ἱερά Μονὴ Πάτμου: διδακτορικὴ διατριβή. Πάτμος, 2005; *idem.* Τὸ ξυλόγλυπτο Τέμπλο τοῦ Καθολικοῦ τῆς Ἱεράς Μονῆς Πάτμου. Πάτμος, 2005; *idem.* Βίος καὶ ἀκολουθία τῶν ἐν Πάτμῳ Διαλαμψάντων Ἁγίων. Πάτμος, 2006; *idem.* Ὁδηγὸς Ἱεράς Μονῆς Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου Πάτμου. Πάτμος, 2007; *Vassilaki M.* The Painter Angelos and Icon-Painting in Venetian Crete. Farnham, 2009; <http://www.monipatmou.gr> [Ἐλεκτρ. pecyp].

**Ο. Β. Λ.**

**ΙΟΑΝΝΑ ΒΟΓΟΣΛΟΒΑ ΑΠΌΣΤΟΛΑ ΜΥΣΚΟΪ ΜΟΝΑΣΤΗΡЬ**

(Винницкой и Могилёв-Подольской епархии УПЦ), в с. Лемешевка Калининского р-на Винницкой обл. (Украина). Основан в окт. 1999 г., официально открыт решением Синода УПЦ МП от 24 дек. 2001 г. В И. Б. м. находятся зимний храм во имя ап. Иоанна Богослова, освященный 12 окт. 2005 г. митр. Винницким *Макарием (Свистуном)*, небольшая надвратная ц. во имя прп. Феодосия Печерского, освященная в мае того же года, келейный корпус, трапезная, ограда, звонница, просфорная, хозяйственные помещения, имеются огороды, пасака. В Иоанно-Богословской ц. хранятся почитаемые иконы Божией Матери «Скоропослушница», свт. Николая Чудотворца, вмч. Георгия Победоносца, а так-



же Оптинских старцев с частицами мощей этих святых. В И. Б. м. проживает ок. 20 насельников, настоятель — архим. Феодосий (Шклярчук).  
Арх.: Арх. ЦНЦ.

Лит.: *Сарахан М.* Щоб жити вічно // Прапор перемоги. 2003. 4 янв.; *Жарких М. І.* Храми Поділля. К., 2007.

**ИОАННА БОГОСЛОВА АПОСТОЛА МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ** (Рязанской и Касимовской епархии), находится на окраине с. Пощупова Рыбновского р-на Рязанской обл. Основан не позднее 1237 г. По легенде, начало И. Б. м. положили в кон. XII — нач. XIII в. греч. монахи-миссионеры, принесшие в дар великому князю Рязанскому от патриарха К-польского чудотворную икону ап. Иоанна Богослова, написанную в VI в. мальчиком-сиротой (*Иловайский*. 1858. С. 117; *Макарий (Миролюбов)*. 1863. С. 243).

События, связанные с ранней историей И. Б. м., отражены в грамоте патриарха *Адриана*, выданной в июне 1692 г. митр. Рязанскому *Авраамию*. В дек. 1237 г. полчища хана Батыея, захватив и разграбив Рязань, направились к И. Б. м., но были остановлены неким «явлением» ап. Иоанна Богослова. Вместо того чтобы разорить И. Б. м., Батый по прибытии в обитель «приложил» (привесил) к иконе ап. Иоанна «печатю свою златую, и тем его святым явлением починися православному служительству многонадежное и безбедное от них вранов защищение...» (цит. по: *Иероним (Алякринский)*. 1889. С. 17. § 48. Ст. 161; *Макарий (Миролюбов)*. 1863. С. 243). В 1653 г., при архиеп. Рязанском сщмч. *Мисаиле*, когда чудотворный образ ап. Иоанна временно пребывал в старом Успенском (ныне Христорождественском) соборе Рязанского кремля, золотая печать, «приложенная» Батыем к иконе, была снята «на позолоту водосвятной чаши серебряной, в коей весу 30 фунтов». Печать в источниках так и названа Батыевой (*Иероним (Алякринский)*. 1889. С. 17. § 48; С. 71. § 203). В 1922 г. Мисаилова водосвятная чаша была изъята из кафедрального собора г. Рязани (ГАРО. Ф. Р-2798. Оп. 1. Д. 91. Кн. 7. Л. 54), в 2010 г. — в Рязанском историко-архитектурном музее-заповеднике.

Первоначально И. Б. м. находился, вероятно, неск. южнее совр. местоположения, на склоне холма. С уве-

личением числа братии мон-рь стал расширяться на север, к более равнинному месту. По преданию, когда деревянные постройки обветшали, настоятель решил перевести обитель в с. Высокое (ныне Рязанского р-на Рязанской обл.), где возвел каменную ц. во имя ап. Иоанна Богослова. Братия перенесла в новую обитель и чудотворный образ ап. Иоанна. Однако через некоторое время икона исчезла из храма и была обретаена севернее прежнего положения мон-ря, на высоком дубе, именно там,



ствии не дало никаких результатов, нападавшие найдены не были.

Сохранившийся уникальный для XVI в. комплекс документов позволяет охарактеризовать условия существования монастыря в одном из южных, пограничных уездов Русского гос-ва. В период самостоятельности Рязанского княжества (до 1521) И. Б. м. владел и ближайшими землями в Пониском стане Рязанского у. (с. Пощупово и др.), и землями в Окологородном стане (в т. ч. с. Выползово (Подлесное)). На эти земли в 1527 г. мон-рь получил жалованную грамоту вел. кн. *Василия III Иоанновича*: «Се яз, князь великий Василей Ивано-

Мон-рь ап. Иоанна Богослова. Акварель. Худож. Д. М. Струков. XIX в. (ГИМ)

вичь всея Руси, пожаловал есми Богословскаго монастыря игумена Афонасия з братьею или хто по нем иной игумен будет в том монастыре, что их села и деревни в дву третех рязанских новгородии селцо Выползово з деревнями да в Кузминском уезде в двух третех же селцо Пушцово з деревнями. И хто у них в тех селах и в деревнях учнет житии людей, и наместници наши рязанския и их тиуни тех их людей не судят ни в чем, оприче душегубства и розбоя с поличным, а ведает и судить игумен Афонасей з братьею тех своих людей сами во всем или кому прикажут» (РГИА. Ф. 834. Оп. 3. № 1917. Л. 54–55). Грамота 1527 г. свидетельствует о том, что мон-рь не имел освобождений от к.-л. налогов и не принадлежал к числу привилегированных обителей.

В 1553 г. за И. Б. м. числилось 3648 четв. пашни, в 90-х гг. XVI в. — 3547 четв. пашни. К 1553 г. основной комплекс владений, как и сам монастырь, на-

ходил в Окологородном стане (2 села, 13 деревень и 10 пустошей)



«Вид Свято-Иоанно-Богословскаго монастыря с южной стороны». Литография. 1866 г. (мон-рь ап. Иоанна Богослова в с. Пощупове)



и по размерам значительно превышал владения в Пониском стане (с. Пощупово и 2 деревни). Настоятели по-разному использовали эти владения. Так, земли вокруг с. Тепловодья были хозяйственно освоены, вспаханы. Др. часть земель, запустевшая к 1553 г., была «роздана детям боярским» (в частности, членам известного рода Сумбуловых), к-рые обязывались платить обители ежегодный оброк — «нагодчину». Подобный тип отношений был обусловлен пограничным положением земель, неоднократно разоряемых татар. набегами. В том же Окологородном стане имелись владения, принадлежавшие мон-рю еще со времен Рязанского княжества, к-рыми фактически распоряжались рязанские князья, передавая их «в держание» по своей воле. В грамоте Рязанского вел. кн. Иоанна Иоанновича 1519 г. даже не упоминалось о принадлежности дер. Псарёво монастырю. Однако держатели этих земель должны были выплачивать «нагодчину». Такую практику унаследовала и московская великокняжеская власть, раздававшая эти земли в поместья, хотя собственность И. Б. м. на эти земли признавалась. В описании 1553 г. они фигурируют как монастырские, указаны и размеры оброка, который выплачивали помещики. При описании Рязанского у. в 1568/69 г. эти земли были отобраны у И. Б. м. и стали обыкновенными поместьями. Впоследствии из этих владений монастырю удалось вернуть лишь с. Глинище.

Описание 1572/73 г. характеризует перемены в хозяйственном положении владений обители после очередного разорения татарами Рязанской земли. Так, вокруг с. Тепловодья сохранились все поселения, при этом дер. Выползово стала селом с 2 храмами. В 3 из 6 поселений отмечены дворы монастырских слуг, что свидетельствует о хозяйственном использовании обителем своих владений. К 1573 г. были освоены и пустоши, и селища, разоренные татарами к 1553 г. Так, пустошь Плахино стала селцом, в котором имелось 3 двора монастырских слуг и 23 крестьянских двора. Всего к нач. 70-х гг. XVI в. было 4 двора монастырских слуг, 103 крестьянских двора; 18 дворов сожгли татары. Кроме того, в описании 1572/73 г. фигурируют 10 деревень и 2 починка, в к-рых находилось 4 двора монас-

тырских слуг и 96 крестьянских дворов; 27 дворов сожгли татары. О страшном разорении свидетельствует описание 1574/75 г., когда во всех владениях обители в Окологородном стане насчитывалось 8 дворов монастырских слуг, 69 крестьянских дворов, 148 пустых дворов и 79 «мест дворовых, а дворы пожгли татарове».

До сер. XVII в. все постройки И. Б. м., в т. ч. и шатровая соборная церковь, были деревянными. В 1652 г. артель московского «каменных дел подмастерья» Юрия Корнильева Ершова (строителя архиерейских палат в Рязанском кремле) возвела близ южной стены ограды каменную Успенскую ц. с трапезной на подклете, окруженную галереей-папертью на столбах, и с каменной же лестницей. Ершов пожертвовал в храм напрестольное Евангелие и сребропозлащенные сосуды. В 50-х гг. XVII в., при игум. Авраамии, та же артель построила каменную ограду со св. воротами. Семиугольная в плане ограда имела четыре 2-этажные 8-гранные башни и с сев. стороны — св. ворота. Очевидно, артель Ершова возвела и шатровую 3-ярусную колокольню, входящую в систему вост. стены. Нижняя часть колокольни — это 2-ярусный четверик, оформленный широкими лопатками и простыми кирпичными тягами карнизов; 1-й его ярус имеет одинаковую с оградой высоту. На четверике стоит массивный, приземистых пропорций восьмерик со столбами, увенчанный широким шатром и небольшой главкой с крестом. Сначала шатер был покрыт зеленой глазурированной черепицей, в XIX в. ее заменили белой жстью. В 1870 г. вместо снеженного буреи креста на звоннице был установлен прорезной кованый крест XVII в. с разобранной древней Успенской ц. Сохранившиеся от сев. стены ограды св. ворота 1658 г. (после позднейших перестроек ворота оказались внутри ограды) представляют собой небольшой объем в виде удлиненного куба, внутри к-рого находится проезд, перекрытый цилиндрическим сводом и разделенный аркой на 2 половины. Арка опирается на плоские внутренние выступы, соответствующие средним лопаткам боковых фасадов. Главный, сев. и противоположный ему юж. фасады решены почти одинаково: над арками расположены киотцы,

фланкированные ложными кокошниками, по бокам проезда — лопатки с ширинками, в к-рые вставлены зеленые изразцы, характерные для сер. XVII в. Каждый из боковых фасадов оформлен 3 лопатками и карнизом с 4 ложными кокошниками. Четырехскатная деревянная кровля и небольшая, покрытая лемехом главка с крестом довершают архитектурный облик этой постройки. Внутри, на стенах и сводах ворот, сохранилась живопись традиц. тематики (иконографические сюжеты НЗ, к-рые в XVI–XVII вв. были представлены в соответствии с церковной символикой в притворах храмов или в св. воротах). В сев. половине св. ворот изображены видения ап. Иоанна Богослова и пророчества. Внутри ворот, над юж. аркой, — композиция «Успение», над сев. аркой — Деисус. Роспись выполнена темперой по тонкой известковой штукатурке типа левкаса. Фрески выдержаны в теплой охристой гамме с неск. приглушенными пятнами розового, зеленого и голубого тона на белом, чуть пожелтевшем от времени фоне с темной разгранкой между отдельными картинами. Большой интерес представляют изображения св. князей Бориса и Глеба, особо чтимых на Рязанской земле. По одной из версий, автором росписи считают Тимофея Рязанца из солотчинской иконописной мастерской. Росписи в св. воротах (1658) являются памятником культурного наследия и охраняются гос-вом.

Согласно подрядной записи ярославских мастеров Афанасия Матвеева и Кирилла Афанасьева «со товарищи», при архим. Антонии с 1689 г. в И. Б. м. строился летний каменный 2-этажный собор с нижним престолом во имя свт. Николая Чудотворца, верхним — во имя ап. Иоанна Богослова. Его основной объем — типичный для московской посадской архитектуры 2-й пол. XVII в. бесстолпный храм, увенчанный невысокой горкой кокошников. Необычным, учитывая соборный статус Иоанно-Богословского храма, было одноглавое завершение вместо пятиглавия. Также редкой была 2-этажная композиция собора, близкая к распространившемуся уже в нач. XVIII в. типу храма-«корабля». С запада и севера к храму примыкала открытая лестница. Верхняя церковь имела трапезную, под к-рой размещались кладовые. Теплый храм занимал про-







странство под основным четвериком и алтарем верхней церкви, его апсида выдавалась на восток относительно верхней.

В 1682 г. указом царя *Феодора Алексеевича* право пользоваться доходами от вотчин у мон-ря было отнято. Средства направлялись в московское Заиконоспасское уч-ще, затем в Коллегию экономии. И. Б. м. пришел в упадок; за неимением иеромонахов архим. Аарон (1715–1749) благословил священников монастырских сел по очереди совершать богослужения в мон-ре. Вслед его прошения в 1716 г. царь *Петр I* позволил поправить обветшавшие постройки на средства из доимочных оброчных денег, собираемых с крестьян. В 1718–1719 гг. была отремонтирована нижняя, Никольская ц., «все ветхое строение частью поправлено, частью вновь перестроено», приобретена церковная утварь. В 1761 г. верхний храм собора получил новый декор в скромных формах барокко.

По описи 1761 г., И. Б. м. в Переславском у. владел 7 селами и 11 деревнями: селами Пощупово, Высокое (с приписными с. Подлесным, деревнями Высокие Выселки и Воронка), с. Плахино (с приписными деревнями Пупкино и Липки на р. Плетёной (Плетёнке)), с. Котогощ (Катагоща) (с приписными деревнями Пупчанские Выселки, Добрые Пчёлы, Захаровские Выселки), с. Городище на р. Жеравке (Жраке) (с приписными деревнями Городецкие Выселки и Хавертово), с. Троицкое (Попадьино) (с приписными деревнями Захаровка и Мещерские Выселки). По ревизии 1744 г., в них проживало 3811 чел.

В 1764 г. И. Б. м. был отнесен к 3-му классу, у братии изъяты почти все земли, до сер. XIX в. обитель находилась в упадке. Все храмы обветшали, богослужения совершались нерегулярно. Иоанно-Богословская ц. на 2-м этаже собора была упразднена; в запустении пребывали и нижняя Никольская ц. (от сырости осыпалась штукатурка, развалился иконостас), и Успенский храм (прогнили крыша, пол, развалился иконостас). Когда в нач. XIX в. обители было выделено ок. 106 дес. пахотной и ок. 6 дес. огородной земли, братия из-за отсутствия скота не смогла обработать ее. Пощуповские крестьяне самовольно захватили земли, чем ли-

шили монастырь последних средств к существованию.

В 1837 г. И. Б. м. возглавил строитель раненбургской Петропавловской пустыни иером. Иннокентий (1837–1853), который на скромные пожертвования построил гостиницу для богомольцев, отремонтировал трапезную при Успенской ц. (в которой устроил 2 придела с «малым украшением» резьбой и позолотой), настоятельский корпус, скотный двор. Остальные же постройки пребывали в запустении, неск. насельников проживали в полуразвалившихся кельях.

В кон. 1859 г. московский купец 1-й гильдии Д. И. Хлудов (впосл. статский советник) купил дачу в с. Медведеве, недалеко от И. Б. м. Приехав в Медведево и посетив в 1860 г. мон-рь, Хлудов решил восстановить обветшавшие постройки. На его средства по проекту (1861) рязанского губ. архит. С. А. Щёткина в 1862–1868 гг. был реконструирован Иоанно-Богословский собор, к-рый стал одноэтажным, но в целом сохранил свои архитектурные особенности. Были разобраны перекрытия между этажами, заново построена (понижена) апсида, упразднены внешние лестницы, наличники обоих ярусов получили одинаковую форму (внизу — руст со звездчатым верхом, вверху — имитация барокко). В соборе установили новый иконостас, иконы для к-рого написал рязанский худож. Н. В. Шумов. 5 окт. 1862 г. архиеп. Рязанским *Смарагдом (Крыжановским)* храм был освящен во имя ап. Иоанна Богослова. В 1868 г. собор был расписан московскими художниками.

Когда престарелый и больной архим. Феодосий (1859–1864) удалился на покой, на настоятельскую должность были предложены 3 кандидата, в т. ч. казначей и духовник Рязанского архиерейского дома иером. Виталий (Виноградов), деятельный и энергичный пастырь. Хлудов подал Рязанскому архиеп. *Иринарху (Попову)* прошение об определении в настоятели иером. Виталия и предложил преобразовать И. Б. м. из штатного в общежительный. В случае удовлетворения прошения Хлудов обещал передать обители свою дачу с усадьбой и прилегающими к ней лесом и лугом и выстроить каменную гостиницу. 22 марта 1865 г. Синод утвердил иером. Виталия (впосл. архимандрит) в должности

настоятеля обители, к-рой присваивался общежительный статус. В течение 15 лет обитель преобразилась. В мон-ре был введен устав по образцу *Коневского в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ря* с очень строгими правилами. Прежде инокам выдавалась треть монастырских доходов, с введением общежития насельники все необходимое стали получать от священноначалия. Благодаря архим. Виталию в мон-ре практиковались более продолжительный чин богослужения, вечернее, с поклонами, правило, постепенно приучающее насельников к Иисусовой молитве. Строгость иноческой жизни и чудеса, явленные от иконы ап. Иоанна и на св. источнике, расположенном вблизи мон-ря, привлекали в И. Б. м. паломников со всех концов России.

Обветшавшая Успенская ц. была разобрана (впосл. на ее месте поставили памятную часовню), и на средства Хлудова возведен новый теплый храм, освященный 23 и 30 авг. 1870 г. Рязанским архиеп. *Алексием (Ржаницыным)*. Квадратный в плане 4-столпный храм в русско-визант. стиле перекрыт крестовыми сводами и увенчан декоративной главкой. Центральные части всех фасадов оформлены ризалитами с 3 кокошниками в завершении. Храм имел 3 престола: центральный — в честь Успения Пресв. Богородицы, правый — в честь Тихвинской иконы Божией Матери и во имя прп. Давида Солунского (небесного покровителя Хлудова), левый — во имя свт. Николая Чудотворца. В храме были установлены новые резные позолоченные иконостасы. На средний престол из старой Успенской ц. была перенесена цельная доска, сделанная, по преданию, из дуба, на к-ром явилась икона ап. Иоанна Богослова. В 1873 г. Успенский храм был расписан московскими художниками.

К кон. XIX в. были построены 3-этажный братский корпус на 45 келий (1868–1878) с помещениями для сапожной и швейной мастерских, хлебопекарни, квасоварни, рухлядной; 2-этажный корпус (1875; не сохр.) у южной стены, с трапезной, с 6 кельями, с кухней, со столовой для рабочих; странноприимный дом; каменные ледник, баня и 3-этажная житница; колодец со специальным подъемным устройством (1866). В старой колокольне была устроена ризница, на ее шатровом



верху установлены часы с боем, выписанные Хлудовым из Англии. Каменная ограда с 4 башнями была частично перестроена, на 2-этажных башнях поставлены шпили из белого железа. В башнях размещались кельи, слесарная мастерская, кузница и кладовая, в юго-восточной несусыпаемо читалась Псалтирь. Роспись св. ворот была поновлена (1867), деревянные створчатые двери обиты с наружной стороны листовым же-



Малая шатровая колокольня (XVII в.) с ц. Тихвинской иконы Божией Матери, свт. Николая Чудотворца и имп. св. Николая II и большая колокольня (XIX в.)

лезом с изображением ап. Иоанна Богослова, повергающего в ужас хана Батюя. В 5-главую каменную часовню (1874) на св. источнике близ мон-ря перенесли один из придельных иконостасов старого Успенского храма. Посреди часовни устроили каменный водоем, за часовой — 2 деревянные купальни — мужскую и женскую. После смерти Хлудова на оставленные им средства в 1901 г. по проекту рязанского архит. И. С. Цеханского была выстроена 80-метровая колокольня — пример соединения т. н. рус. стиля с формами «готического вкуса» кон. XVIII в. В колокольне размещалась б-ка, в к-рой хранились книги XVII—XIX вв.

В 1867 г. для крестьянских детей с. Пощупова было открыто уч-ще, в к-ром насельники обучали ежегодно более 70 мальчиков. Учебные принадлежности предоставлялись за счет мон-ря. Вне ограды находились также 2-этажный каменный гостинный двор (1867), деревянная летняя

гостиница (1871). К нач. XX в. обитель владела подворьем на Борисоглебской ул. в Рязани, кирпичным заводом, хутором близ дер. Раменки и 140 дес. земли при нем, мельницей в с. Высоком Михайловского у.; фруктовыми садами (ок. 2 тыс. деревьев), пасекой на 125 ульев, участками пахотной, луговой земли и леса в различных местах; озером за р. Окой, скотным двором. По переписным книгам 1900 г., за И. Б. м. значилось 2906 крестьянских дворов.

И. Б. м. неск. раз посещал юный С. Есенин. Считается, что строки: «И зовет их с большой колокольни / Гулкий звон, словно зык чугуна» — написаны им о грандиозной колокольне И. Б. м.

Главная святыня И. Б. м. — икона ап. Иоанна Богослова — в летнее время пребывала в холодном Иоанно-Богословском храме, за правым клиросом; в зимнее время — в Успенской ц., за правым средним клиросом, в киоте (мозаичной работы из дерева различных пород), выполненном по проекту архит. Скоромашко егорьевским купцом Хреновым. В 1864 г. на средства Хлудова обе стороны иконы были украшены серебряно-вызолоченными чеканными ризами с эмалевыми украшениями (вес каждой 20 фунтов 30 золотников).

До нач. XIX в. этот образ был выносным, к 20-м гг. XIX в. рукоять от иконы хранилась в ризнице. На рукояти имелась надпись 1700 г., повествующая об истории иконы («образъ писанъ въ Царьграде Гусаремъ, наученнымъ самимъ Иоанномъ Богословом, и присланъ царьградскимъ патриархомъ въ даръ одному изъ великихъ князей рязанскихъ»), о чуде, происшедшем во время нашествия хана Батюя, и о печати, к-рой архиеп. Мисаил «позлатил в Рязани соборную водосвятную чашу» (Калайдович К. Ф. Письма к А. Ф. Малиновскому об археол. исследованиях в Рязанской губ. с рисунками найденных там в 1822 г. древностей. М., 1823. С. 38–39; Иловайский. 1858. С. 117; Иероним (Алякринский). 1889. С. 17–18. § 48). К нач. XX в. с чудотворной иконой совершались крестные ходы во время пожаров, засухи, эпидемии холеры. Когда икона изнасилась из обители, на ее место ставили почитаемый список.

В 1919 г. в И. Б. м. реставратор Г. О. Чириков под наблюдением И. Э. Грабаря совершил пробную расчистку иконы, к-рая «действи-

тельно оказалась древнейшей, во всяком случае, написанной задолго до XIV века. Вероятнее всего, она относится к XII–XIV векам, и таким образом легенда находит свое подтверждение» (Грабарь И. Э. О древнерус. искусстве: Исслед., реставрация и охрана памятников. М., 1966. С. 239). С 1919 г. местонахождение иконы неизвестно; по преданию, ее спрятали монахи.

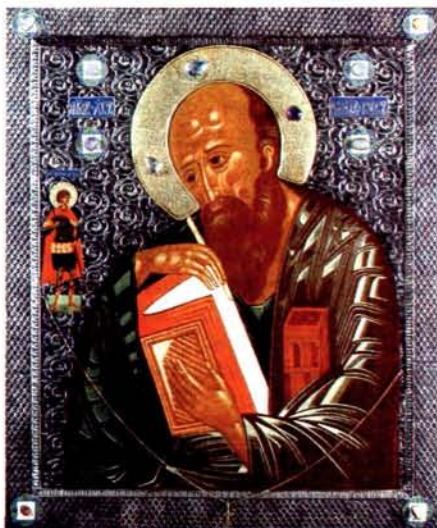
В Успенском храме И. Б. м. хранился также список XVI в. (ныне в РИАМЗ. Инв. № 3729/1983) чудотворного образа. На иконе представлен редчайший иконографический извод: поясное изображение Иоанна Богослова в легком  $\frac{3}{4}$ -ном повороте, левой рукой снизу поддерживающего полураскрытую книгу, а пальцами правой руки как бы перебирающего листы этой книги. Локтем левой руки Иоанн Богослов прижимает к себе предмет, к-рый можно принять и за реликварий, и за изображение крепости, откуда выползает змея. На эту особенность еще в нач. XX в. обратил внимание В. П. Гурьянов, отметив, что «на древней чудотворной иконе в Рязанском монастыре Богослов обеими руками держит Евангелие, левой рукою придерживая какой-то четырехугольный предмет». На рус. иконах ап. Иоанна Богослова этот «предмет» не встре-



Успенский храм мон-ря. 1870 г.

чается, аналоги можно найти среди греч. памятников, где апостол держит чернильницу. Его фигура отличается тяжеловесностью. Нужно учитывать, что икона подверглась перделке: размер иконы и ширина фигуры были уменьшены за счет опи-





Ап. Иоанн Богослов.  
Икона. 1989 г.  
(мон-рь ап. Иоанна Богослова  
в с. Пощупове)

ливания правой доски вдоль стыка, в итоге оказались срезанными часть плеча и руки. Мягкий свободный контур фигуры ап. Иоанна придает образу спокойствие и силу. На этой иконе слева на фоне есть небольшая фигурка св. Иоанна Воина в рост, которая вряд ли механически перенесена с древнего образца. Включенные св. Иоанна Воина в композицию можно, видимо, связать с одним из рязанских князей, правивших княжеством незадолго до потери самостоятельности. Последний вел. Рязанский кн. Иоанн Иоаннович (годы правления 1500–1520; † 1534 в Литве) на короткое время, по мнению Д. И. Иловайского, «мог возбудить... надежды рязанской партии, потому что характером своим не походил на кротких, уступчивых предшественников» (Искусство Рязанских земель. 1993. С. 13–14, 19, 40). Т. о., список был выполнен, вероятно, в 10–20-х гг. XVI в. рязанским иконописцем. В обители находится список 1989 г. иконы XVI в.

В И. Б. м. хранился также чтимый образ «Распятие Господа нашего Иисуса Христа, древнего письма» — вклад московской купчихи Долговой. На нем с правой стороны помещено изображение Божией Матери с мироносицами, с левой — сотника Лонгина, внизу — 3 воинов, над крестом — 4 ангелов, солнца и луны. Икону украшал серебряный вызолоченный крещатый чеканный оклад. В иконе хранились частицы: древа Креста Господня, гроба Пресв. Богородицы; мощей апостолов Лу-

ки, Андрея Первозванного, Клеопы; архидак. первомч. Стефана, вмч. Варвары, мц. Саломии; святителей Иоанна Златоуста, Василия Великого, Михаила, митр. Киевского, Никиты, еп. Новгородского; св. блгв. кн. Даниила Московского; преподобных Феодосия Печерского, Михаила Клопского, Матфея Прозорливого Печерского, Пимена Многоболезненного, Никона Печерского. На окладе (вес 81 золотник) и на иконе имелись надписи с указанием мощей. Также в И. Б. м. хранилась пожертвованная ген.-майором В. А. Мосоловым икона с изображением вмч. Екатерины, мц. Параскевы, святителей Григория Неокесарийского, Афанасия Александрийского, Петра, митр. Московского, и Дионисия. Икону украшала серебряная риза (вес 1 фунт 78 золотников), в середину иконы был вложен серебряный позолоченный крест с 20 частицами мощей, в т. ч. ап. Филиппа, святителей Петра и Афанасия Александрийских, Григория Неокесарийского, Димитрия и Леонтия Ростовских, вмч. Пантелеимона, вмч. Феодора Стратилата, вмч. Димитрия Солунского, вмч. Варвары и др.

В ризнице обители хранились на престольные золотой (1682) и серебряный (1792) кресты с частицами мощей, на престольные Евангелия XVII в. в драгоценных окладах, богослужебные серебряные сосуды XVI–XVIII вв., старинные облачения и митры (значительная часть из них в Рязанском историко-архитектурном музее-заповеднике). Здесь же хранились рукоять от чудотворного образа ап. Иоанна, «строфокомислое яйцо в медной оправе» и «небольшой остаток изоржавленных лат». По описной книге 1673 г., в монастырской б-ке значилось: «Да книг: Пролог, в нем три месяца — сентябрь, октябрь, ноябрь. Пролог, в нем три месяца — декабрь, генварь, февраль. Пролог, в нем три месяца — июнь, июль, август, все писменные в полдесть, ветхи... Третье постная писменная в десть, ветха; Минеи месячные сентябрь, октябрь, ноябрь, генварь, февраль, май, июнь, июль и август, все писменные, в полдесть, ветхи... Два Шестоднева писменные ветхи..., в полдесть. Месяц октябрь, писменной, ветх, в полдесть. Книга Николино житие в полдесть, печатная. Книга о умерении церкви, в полдесть, печатная» (НБ Саратовского ГУ. № 418а. Л. 19 об.— 20). К 1934 г.

в б-ке И. А. Шляпкина имелись также приходо-расходные книги казначея старца Иустина 1683–1688 гг. (*Перец В. Н.* Описание рукописей проф. И. А. Шляпкина, принесенного в дар владельцем Саратовскому гос. ун-ту // АЕ за 1959 г. М., 1960. Прил. С. 384). Их совр. местонахождение неизвестно (Описание с публикацией рассказа об ограблении монастыря в 1684 г. см: Там же. С. 384–385).

**Настоятели и братия.** Среди настоятелей И. Б. м., упоминавшихся в грамотах и др. древних актах, известны игумены Афанасий I (1533, 1553), Иов (1562), Неофит (1567), Нифонт I (1574), Пимен (1588), Матфей I (1606, 1607), Досифей (1620, 1621), Иона (1623), Михаил (1625), Мисаил (1629), Авраамий I (1630, 1631, 1633, 1635), Макарий (1637), Тихон I (1643, 1644), Сергий (Ремизов) (1649, 1651, 1653), Авраамий II (1653, 1658). В 1669–1777 гг. обителью управляли настоятели в сане архимандритов. В 1692 г. патриарх Московский и всея Руси Адриан грамотой благословил архим. Антонию и последующим настоятелям совершать священнослужения в серебровой митре. В 1761 г. в И. Б. м. проживали архим. Нифонт, 12 иеромонахов, 4 иеродиакона, 8 монахов, 20 послушников и различных лиц. Управлявший И. Б. м. в 1762–1763 гг. архим. Феодосий (Михайловский) 24 сент. 1763 г. был хиротонисан во епископа Коломенского; управлявший в 1767–1769 гг. *Афанасий (Иванов)* 12 нояб. 1788 г. был хиротонисан во епископа Коломенского; управлявший в 1824–1825 гг. игум. *Илиодор (Чистяков)* 13 марта 1832 г. был хиротонисан во епископа Курского; управлявший в 1825–1828 гг. игум. Гедеон (Вишневский) 29 июля 1834 г. был хиротонисан во епископа Полтавского. С 1803 по 1837 г. настоятели в основном не проживали в обители постоянно, т. к. одновременно являлись ректорами и инспекторами Рязанской ДС, экономками архиерейского дома, членами Рязанской духовной консистории. Немногочисленной братией (в нач. XIX в. — 5–7 престарелых монахов) управляли казначеи. Среди почитаемых в И. Б. м. старцев-подвижников — архим. Виталий (Виноградов), настоятельствовавший в 1865–1914 гг., архим. Тихон (Преображенский), настоятельствовавший в 1914–1925 гг. Благодаря авторитету архим. Виталия в обители



проживало уже более 100 чел. братии. Последним настоятелем (1925–1931) был архим. Зосима (Мусатов).

**1918–1988 гг.** В 1918 г. земли и имущество И. Б. м. были конфискованы. Местные власти наложили на мон-рь «военно-революционный налог» в 50 тыс. р. Когда насельники не смогли собрать такую сумму, сельсовет с. Пощупова отобрал у них ключи от келий и конфисковал одежду, обувь, часы, самовары и проч. В Пощупове был устроен постыдный аукцион, на к-ром личные вещи монахов продавались всем желающим (ГА Рязанской обл. Ф. Р–57. Д. 80: Акты ревизии и описи имущества Богословского муж. мон-ря. 7 окт. 1918 г.). В февр. 1919 г. архим. Тихон (Преображенский) писал о происшедшем архиеп. Рязанскому *Иоанну (Смирнову)*: «Многие зрители-боголюбцы, бывшие на позоре сем, искренно плакали, но... помочь не в силах были... Примечательно в этом случае настроение монашествующих, — спокойно, без ропота и жалоб переносили (они) издевательства над собой и хищение их имущества» (ГАРО. Ф. 627 (Рязанская духовная консистория). Оп. 1. Д. 1 «а». Л. 24).

«Прежнее ведение дел» в И. Б. м. власти посчитали «крайне ненормальным», поэтому особая комиссия (Антонов, Войт и Разувайкин) приказала насельникам завести новые «главную кассовую книгу, приходно-расходную денежную книгу по хозяйственным расходам, книгу казначея, книгу инвентаря и приходно-расходную книгу Каптенармуса». Сохранившиеся книги свидетельствуют о том, что к 1919 г. в обители имелись столовая, кладовая, кухня, переплетная и сапожная мастерские, швальня, хлебопекарня, малярная, слесарная мастерская, кузница. Наибольшую ценность для властей представлял «живой инвентарь»: 3 лошади, 20 коров и 4 быка (ГАРО. Ф. Р–57. Д. 82: Опись имущества Богословского мон-ря).

Крестьяне, многие из к-рых воспитывались в монастырской школе, не поддержали гонителей веры. 13 мая 1919 г. 600 жителей с. Пощупова и окрестных деревень официально приняли в свое пользование монастырские храмы (ГАРО. Ф. Р–16. Оп. 1. Д. 457). Власти считали, что попытка закрытия мон-ря «может встретить значительные затруднения и недовольства» со стороны крестьян; на основе И. Б. м. была зарегистри-

рована община, приход. Средствами от кружечного сбора и др. пожертвованиями ведал церковный совет, возглавляемый крестьянином с. Пощупова П. Д. Романовым (Арх. ФСБ



*Икона Божией Матери «Скоропослушница». XIX в. (мон-рь ап. Иоанна Богослова в с. Пощупове)*

по Рязанской обл. Д. 11757). В домах крестьян близ мон-ря поселились монахи и монахини.

В 1925 г., после кончины архим. Тихона (Преображенского), настоя-



*Собор во имя ап. Иоанна Богослова. Кон. XVII в., 1862 г.*

телем был избран иером. Зосима (Мусатов). В ночь на 31 мая 1931 г. он был арестован вместе с братией и неск. монахинями, проживавшими в с. Пощупове. С 31 мая по 6 сент.

1931 г. 82-летний старец содержался в рязанской тюрьме. Не признавал себя виновным в «контрреволюционной деятельности», но утверждал: «Монахам и верующим я говорил, чтобы не противились власти и переносили все терпеливо... Собственные взгляды я не изменил и с ними — навсегда. Всякая власть есть власть от Бога, которой повинуюсь во всем, кроме моих религиозных убеждений» (Там же). Никто из арестованных вместе с архим. Зосимой не дал против него компрометирующих показаний. В сент. 1931 г. тройкой ОГПУ по Московской обл. архим. Зосима был осужден на 3 года ссылки в Казахстан. Из-за преклонного возраста и болезни наказание было определено условно. Ок. 3 лет прожил у племянницы в с. Ходынине (Рыбновский р-н). 27 марта 1934 г. погребен у приходской ц. в честь Преображения Господня в с. Ходынине. В 1992 г. архим. Авель (Македонов) с братией перенесли его останки в И. Б. м.

В 1931 г. И. Б. м. был закрыт, иконы, книги и др. имущество разворованы или сожжены. Часть икон и наиболее ценные богослужебные предметы поступили в Рязанский окружной музей. В помещениях обители был устроен детдом для малолетних правонарушителей. В Иоанно-Богословском соборе, внутренний объем к-рого был разделен перекрытием, устроено 2 помещения — для клуба и спортивного зала; в качестве половой доски использовались иконы из иконостаса. Алтарная часть больничного храма уничтожена. В колокольне находился топливный склад, в 2 гостиницах — средняя школа, в здании бывш. Хлудовской богадельни — больница. Через некоторое время в здании монастыря разместилось училище механизации сельского хозяйства. Постройки разрушались. Постановлением Совета Министров РСФСР от 30 авг. 1960 г. ансамбль И. Б. м. признан памятником архитектуры федерального значения. В 70-х гг. XX в. в помещениях И. Б. м. располагалось УВД, в братском корпусе — склады, в соборе установлен огромный резервуар с водой. Часть территории была обнесена забором с колючей проволокой, монастырское кладбище уничтожено. Несмотря на разорение И. Б. м., верующие приходили на св. источник, совершали небольшие крестные ходы.



Юго-западнее И. Б. м., на склоне холма, находился вход в подземное сооружение. В 30-х гг. XX в. детей из существовавшего рядом с бывшим монастырем пионерлагеря неоднократно водили в пещеру на экскурсии. «По описаниям этих экскурсий можно сделать вывод, что в то время выработки имели значительную большую длину, чем современные. Возможно, что по одному из ходов этого подземного лабиринта можно было прийти в Солотчинский монастырь (он расположен на др. берегу р. Оки). Предполагается, что этот ход имел оборонное значение» (Комаров. 2005. С. 40).

В сент.—окт. 1962 г. В. И. Плужников и архит. Е. М. Караваева обследовали пещеру. По результатам исследований был составлен рукописный отчет со схемой пещеры. Предполагалось, что пещера, изрытая в древности, могла служить «убежищем от татар или жильем монахов-отшельников», а к кон. XVII в.— «земляной тюрьмой для раскольников». Известно, что в 1691 г. Рязанский митр. Авраамий повелел архим. Антонию заточить в земляную тюрьму мон-ря 10 раскольников. В качестве места заточения, по мнению Плужникова, могла использоваться пещера. Примечательно, что пещера стала известна лишь во 2-й четв. XX в., «в архивных материалах и печатных описаниях монастыря, относящихся к XIX веку, нет ни слова о пещерах, хотя прилегающая местность описана довольно подробно. Краевед В. А. Квашинин сообщил, что пещеры эти не были известны даже последним монахам монастыря, а случайно открылись в середине 1930-х годов после больших ливней» (Плужников В. И. Копия рукописного отчета // Архив И. Б. м.). В 80–90-х гг. XX в. члены Рязанского клуба спелеологов неоднократно осуществляли учебно-тренировочные выезды в пещеру. В результате



Домовая ц. во имя св. князей Бориса и Глеба в братском корпусе мон-ря ап. Иоанна Богослова в с. Пощупове. Фотография. 2006 г.

обследования, проведенного в мае 1999 г. группой «Стикс» (Рязанское региональное отделение Русского общества спелеологических исследований), был составлен схематичный план пещеры и определена предполагаемая длина подземных ходов — 600 м. По сообщению игум. Виталия (Уткина) (январь 2006), при обследовании пещеры были найдены остатки переносного престола; возможно, в 30-х гг.



Видение ап. Иоанна Богослова хану Батью. Роспись трапезной мон-ря. Нач. XXI в.

XX в. в подземелье могла функционировать некая церковная община. Летом 2005 г. по заказу И. Б. м. сотрудники Ин-та физики Земли РАН с помощью георадара исследовали местность близ обители. Результаты с большой долей вероятности позволяют утверждать: под по-

Вид мон-ря ап. Иоанна Богослова в с. Пощупове

верхностью монастырского холма и прилегающих к нему территорий находится система под-

земных сооружений. Возможно, пещера в Пощупове относится к культовым подземельям; в ней сохранились остатки 3 помещений, одно из которых можно интерпретировать как отшельническую келью с 2 нишами для икон. Тип данной пещеры характерен для мон-рей и скитов кинувитального толка. Изыскания не завершены, вопрос о времени основания пещеры остается открытым.

1988–2010 гг. В сент. 1988 г. И. Б. м. был передан РПЦ, в апр. 1989 г. открыт. 23 июня 1991 г. возрождавшийся мон-рь посетил Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II. С 1988 г. наместником был архим. Авель (Македонов; в схиме Серафим; † 6 дек. 2006), первый после гонений XX в. постриженник Рязанской епархии. В 2004 г. И. Б. м. возглавил настоятель, vicарий Рязанской епархии еп. Шацкий Иосиф (Македонов), 20 июля 2006 г.— архиеп. Рязанский Павел (Пономарев), затем — наместник игум. Мефодий (Илюточкин), 27 дек. 2007 г.— наместник иером. Дионисий (Порубай).

Первый из восстановленных храмов — Иоанно-Богословский собор (XVII в.) — был освящен 20 мая 1989 г. архиеп. Рязанским и Касимовским Симоном (Новиковым). В И. Б. м. отремонтированы и действу-

ют также храм во имя прп. Серафима Саровского, сщмч. Иувеналия, архиеп. Рязанского, и Новомучеников и исповедников Российских (освящен 1 авг. 1993), расположенный в подклете Богословского собора; храм в честь Тихвинской иконы Божией Матери, во имя свт. Николая и имп. св. Николая II (освящен 19 мая 2001), расположенный в нижнем ярусе шатровой колокольни (XVII в.); храм в честь иконы Божией Матери «Скоропослушница», во имя вмч. Пантелеимона и вмч. Георгия Победоносца на 3-м этаже братского корпуса (освящен 21 июня 2002); домовый храм во имя св. князей Бориса и Глеба в новом братском корпусе (освящен 3 авг. 2006); домовый храм в честь иконы Божией Матери





«Знамение», во имя арх. Гавриила и вмц. Варвары в доме наместника (освящен 9 дек. 1999). В Успенском соборе (1870) завершаются отделочные работы. Имеются привратная часовня в честь Иверской иконы Божией Матери, часовня-купальня во имя ап. Иоанна Богослова на св. источнике, в 300 м от мон-ря, а также др. часовня на св. источнике.

В Иоанно-Богословском храме и в ц. в честь иконы Божией Матери «Скоропослушница» находятся мощевики с мощами мн. святых, чтимые иконы ап. Иоанна Богослова (XVI и XVIII вв.), вмч. Пантелеи-



Останки архимандритов Зосимы, Виталия и Тихона в храме во имя прп. Серафима Саровского

мона (XIX в.), иконы Божией Матери «Тихвинская» (XIX в.), «Скоропослушница» (XIX в.). В богатой ризнице И. Б. м. хранятся облаченная мученической кровью походная мантия архиеп. Рязанского сщмч. Мисаила (сер. XVII в.), крест с частицей древа Креста Господня, мантия, жезл и Чинovníк архиеп. Рязанского сщмч. Иувеналия (Масловского), деревянный жезл последнего настоятеля Саровского мон-ря игум. Руфина. В ризнице хранятся также: Евангелие-апракос (Киево-Печерская лавра, 1707; принадлежало, судя по записи на первых листах, митр. Сарскому и Подонскому Илариону (Властелинскому)); напрестольное Евангелие (вклад кон. XIX в. Хлудова), серебряный вызолоченный потир (2-я пол. XVIII в.); саккос еп. исп. Тихона (Тихомирова; † 1955); облачение подвижника благочестия архиеп. Филарета (Лебедева); плащаница с живописным изображением Спасителя во гробе, подаренная

архим. Иоанном (Крестьянкиным). К 2010 г. в Рязанском историко-архитектурном музее-заповеднике хранились изъятые в XX в. из И. Б. м.: серебряный потир 1739 г. (№ 3575); Евангелие в серебряном чеканном окладе сер. XVII в. — вклад московского зодчего Ю. К. Ершова (№ 3641); серебряная филигранная риза с иконы Божией Матери (№ 3584); деревянный резной крест афонской работы XIX в. (№ 3820); напрестольное облачение XVIII в. (№ 18593); плащаница XIX в. (№ 3516); воздух и 2 покровца 70-х гг. XVII в., мастерская «московского гостя» Ивана Гурьева (№ 3500–3502); фелонь 70-х гг. XVII в., мастерская «московского гостя» Ивана Гурьева (№ 3452), и др.

С юж. стороны И. Б. м. построено здание настоятельских покоев с домовым храмом в честь иконы Божией Матери «Знамение», во имя арх. Гавриила и вмц. Варвары. Отстроен новый братский корпус с домовым храмом во имя св. князей Бориса и Глеба. Восстановлен также келейный корпус, на нижнем этаже к-рого устроена трапезная для братии. В доме, где размещались покои архим. Авеля (Македонова), открыт мемориальный музей архимандрита. Останки почитаемых настоятелей архимандритов Виталия, Тихона, Зосимы, обретенные по инициативе архим. Авеля, покоятся в нижнем храме во имя прп. Серафима Саровского и сщмч. Иувеналия Рязанского, под алтарем Богословского собора. Здесь же, между сев. стеной храма и левой частью алтаря, погребен и архим. Авель. За алтарем Иоанно-Богословского собора похоронены неск. насельников, за алтарем Успенского собора — почитаемые подвижники схим. Мария (Грицьк; † 5 марта 1994), схим. Анастасия (Короткова; † 1 окт. 1999) и др.

К нач. 2010 г. в И. Б. м. проживало ок. 20 чел. братии, а также ок. 30 трудников за оградой в 2 гостиницах. Насельники ведут обширную просветительную деятельность, преподают богословские дисциплины на теологическом фак-те Рязанского гос. ун-та и в семинарии, читают курс «Основы православной культуры» в Рязанской академии управления и права, кормят заключенных в муж. колонии, расположенной под Рязанью. Обитель имеет подворье в г. Рязани — Николо-Ямской храм (кон. XVIII в.) с часовней в честь иконы Божией Матери «Жи-



Часовня на св. источнике близ мон-ря ап. Иоанна Богослова в с. Пощупове. 2005–2006 гг.

воносный Источник». Среди чтимых святых этого храма — мощи блж. Любови Рязанской, крест с частицей древа Креста Господня, список чудотворного образа Божией Матери «Знамение-Корчемная», икона свт. Николая Чудотворца с частицей мощей, икона свт. Луки (Войно-Ясенецкого) с частицей мощей.

Николо-Ямская ц. является культурно-миссионерским центром епархии. При храме имеются аудитории, в к-рых идут лекции и семинары для студентов отделения теологии Рязанского гос. ун-та, открыта епархиальная публичная б-ка, действуют духовный центр «Возрождение», православно-патриотическая орг-ция «Православные витязи», центр социального служения «Милосердие». Совместно с Рязанским гос. ун-том и Рязанским ин-том развития образования И. Б. м. является учредителем Экспериментального центра правосл. педагогики им. прот. А. Арбекова. В 1996 г. Рязанское ЕУ и И. Б. м. стали учредителями Рязанской правосл. гимназии во имя свт. Василия Рязанского.

Арх.: РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 1917. Л. 54–55; Ф. 1209. № 1333/41581. Л. 184, 212; ГАРО. Ф. 627 (Рязанская духовная консистория). Оп. 1. Д. 1 «а». Л. 24–27 об.; Оп. 47. Св. 566. Д. 147; Оп. 50. Св. 707. Д. 188; Оп. 135. Д. 10. Св. 2067; Оп. 150. Д. 4. Св. 2108; Оп. 161–177. Д. 76. Св. 2180; Оп. 249. Д. 190; Ф. Р–16. Оп. 1. Д. 457; Ф. Р–57. Оп. 1. Д. 80, 82; Ф. Р–6788. Оп. 1. Д. 159, 686; Коробка 18. Л. 63, 63<sup>б</sup>, 63<sup>в</sup>–63<sup>г</sup> об., 64; Арх. Рязанского ЕУ. Д.: Наместник Иоанно-Богословского мон-ря иером. Дионисий (Порубай). Послужной спи-



сок; Архив ФСБ по Рязанской обл. Д. 11757: Д. архим. Зосимы (Мусатова).  
 Ист.: Грамота царя *Ивана Васильевича* в г. Рязань кн. Ивану князю Иванову сыну Дулову, по челобитью Богословского мон-ря игум. Нифонта. 1574 г. // Рязанские ГВ. 1844. № 29. С. 173–174; Древние грамоты и акты Рязанского края, собранные А. Н. Пискаревым. СПб., 1854. С. 28–30. № 16; С. 32–35. № 18; С. 35–42. № 19; С. 42–45. № 20; С. 55–65. № 24; С. 145–152. № 55; Рязанские ГВ. 1853. № 30. С. 206–207; Челобитная архиеп. Антонию Богословского игум. *Мисаила*, 1629 г. // Тр. Рязанской УАК. Рязань, 1887. Т. 2. С. 107; Жалоба царю Алексею Михайловичу дворцовой слободки Селец рыбных ловцов на крестьян Богословской деревни Вакиной о недозволении ловить в Оке рыбу для государя, 1649 г. // Там же. № 6. С. 110–111; Грамота царя *Михаила Феодоровича* Богословскому игум. Макарию, 26 июля 1637 г. // Там же. С. 109; 1903. Т. 18. Вып. 3. С. 245–274; ПРП. 1956. Вып. 4. С. 122–123; Памятники рус. письменности, XV–XVI вв.: Рязанский край. М., 1978. № 18, 33, 37, 40, 52; *Филитова И. С.* Московские грамоты XVI в. из ГАРО // История рус. языка: Памятники XI–XVIII вв. М., 1982. С. 280–281. № 5; Писцовые книги Рязанского края. Рязань, 1997. Т. 1. Вып. 2. С. 55–60, 421–423, 465, 724–727; Акты служилых землевладельцев XV – нач. XVII в. / Сост.: А. В. Антонов. М., 1998. Т. 2. № 114; Акты Иоанно-Богословского мон-ря // РД. 2000. Вып. 6. С. 281–283; Вновь открытые рязанские акты XVI – нач. XVII вв.: Иоанно-Богословский мон-рь // Там же. 2003. Вып. 9. С. 252–253; Книги окладные мон-рям, церквам и часовням Рязанской епархии, учиненные при преосв. Иосифе, митр. Рязанском и Муромском, в 1676 г. Рязань, 2004. Кн. 1. С. 27, 48; Владения Рязано-Муромской епископии и рязанских мон-рей. Владения Богословского мон-ря в 1553–1596/97 гг. // Свод письменных источников по истории Рязанского края XIV–XVII вв. / Сост.: А. И. Цепков. Рязань, 2005. Т. 4. С. 150, 179, 180, 459, 538–543; Жалованная грамота вел. кн. *Василия Ивановича* игум. рязанского Богословского мон-ря Афонасию // Там же. Т. 3. С. 331–385. № 62; Указная грамота вел. кн. *Василия Ивановича* Ф. И. Ромоданову о высылке с земли Рязанского Богословского мон-ря И. Ботурина // Там же. № 63; Выпись на земельные владения Богословского мон-ря в Окологородном и Пониском станах из писцовых книг письма рязанских двутретних писцов кн. Федора Семеновича Мезецкого да Третьяка Михайлова Дубровина с товарищами // Там же. № 64; Выпись из межевых книг о землях Богословского мон-ря по рекам Лубенке и Жраке // Там же. № 65; Выпись на земельные владения Богословского мон-ря в Окологородном стану из книг письма и дозора Ратоя Сурикова сына Окниеева да подьячего Юрья Ортемьева // Там же. № 66; Указная грамота царя *Ивана Васильевича* кн. Ивану Дулову о высылке из владений Рязанского Богословского мон-ря, сельца Глиница и деревни Иванчина, завладевших ими детей боярских // Там же. № 67; Выпись на земельные владения Богословского мон-ря в Окологородном и Пониском станах из книг письма и дозора Андрея Федорова сына Скрябина и подьячего Зиновия Федцова // Там же. № 68; Отдельная выпись кн. Ивана Иванова сына Дулова игум. Богословского мон-ря Нифонту на бывшие за детьми бояр-

скими в нагодчине монастырские вотчины сц. Глиница и д. Иванчино в Рязанском у. // Там же. № 69; Выпись с книг Рязанского у. письма и меры Кирилы Воронцова-Вельяминова с товарищи 136 и 137 гг. о вотчинах Богословского мон-ря // Там же. № 70; Грамота царя *Михаила Феодоровича* воеводе рязанскому Колтовскому по челобитью богословского игум. Макария, коею повелено побудить крестьян слушаться игумена и строить мон-рь // Там же. № 72; Книги описныя Рязанского Богословского мон-ря // Там же. № 73; Выписка из расходной книги Богословского мон-ря // Там же. № 74.  
 Лит.: Богословский 3-го кл. муж. мон-рь (Рязанской губ.) // Рязанские ГВ. Рязань, 1838. № 11. С. 27–28; № 12. С. 29–30; № 13. С. 31; № 14. С. 33–34; 1847. № 2. С. 7; *Тихомиров Д.* Записки об археол. исследованиях в Рязанской губ. М., 1844. С. 8–10; *Иловайский Д. И.* История Рязанского княжества. М., 1858. С. 77, 117; *Добролюбов И., свящ.* Ист.-стат. описание церквей и мон-рей Рязанской епархии. Рязань, 1862. С. 139; *Макарий (Миролюбов), архим.* Сб. церковно-ист. и стат. сведений о Рязанской епархии. М., 1863. С. 228, 239–259; Ист. сведения о Богословском мон-ре // Рязанские ГВ. 1868. № 35. С. 4; № 36. С. 4; Прежнее и нынешнее положение Рязанского Богословского мон-ря // Рязанские Ев. 1869/70. № 5. С. 123–130; *Смирнов С.* История МДА до ее преобразования (1814–1870). М., 1879. С. 632. XVI; *Покровский Н.* Стенная живопись в Богословском мон-ре // Тр. Рязанской УАК. Рязань, 1888. Т. 3. Вып. 2. С. 23–27; *Иероним (Алякринский), архим.* Рязанские достопамятности. Рязань, 1889; *он же.* Дополнительные о Рязанской епархии сведения. Рязань, 1891. С. 32–33; *Смирнов И. П., свящ.* Описание Богословского общежит. мон-ря, находящегося в Рязанской епархии. М., 1894<sup>2</sup>; Духовные деятели Рязанского края // Рязанские Ев. 1898. Ч. неофиц. № 7/8. С. 283–284; *Успенский А. И.* Переводы с древних икон, собр. иконописцем В. П. Гурьяновым. М., 1902. С. 105–106; *Родосский.* Словарь студентов СПбДА. С. 98–99; *Сметанина С. И.* Землевладение Рязанского края и опричная земельная политика: АКД. М., 1982. С. 177–193; *Вагнер Г. К., Чугунов С. В.* Рязанские достопамятности. М., 1989. С. 155–159; *Бобровский Т. А.* К вопросу о типологии и датировке древнерус. пещерных мон-рей // Рос. Арх. 1993. № 5. С. 128; Искусство Рязанских земель / Авт.-сост. Н. В. Дмитриева и др. М., 1993; Рязань Православная / Сост.: Ю. А. Дегтев. Рязань, 1993. С. 48–53; *Тальберг Н.* История Русской Церкви. М., 1994. Т. 2. С. 599–600, 622; Рус. мон-ри: Центр. часть России. М., 1995. С. 71–79, 385; *Акимов В. И.* Тайна монастырского подземелья // *Он же.* Возвращение к истокам. Рязань, 1997; *Антонов А. В.* Из истории нагодчины в Рязанской земле // РД. 1998. Вып. 4. С. 152–158; Описание Св.-Иоанно-Богословского мон-ря, находящегося в Рязанской епархии. М., 1998; Рязанская энциклопедия. Рязань, 1999. Т. 1. С. 430; *Комаров В. А.* Спелеологическая изученность Рязанской обл. // Свет. К., 2005. № 1(27). С. 40; *Плужников В. И.* Собор Пощуповского мон-ря перед перестройкой 1860-х гг. // ПРАМИ. М., 2005. Вып. 7. С. 343–349; Св.-Иоанно-Богословский мон-рь Рязанской епархии / Подгот.: архим. Авель (Македоннов). М., 2007.

*Игумен. Серафим (Питерский),  
 мон. Мелетия (Панкова)*

**ИОАННА БОГОСЛОВА АПОСТОЛА ЦЕРКОВЬ В СМОЛЕНСКЕ**, один из 3 сохранившихся памятников смоленского зодчества домонг. времени. Располагается на левом берегу Днепра, у бывш. Чуриловской переправы (на Варяжской ул.), вне валов древних смоленских укреплений.

И. Б. ц. упоминается в Ипатьевской летописи под 1180 г. в некрологе смоленскому кн. Роману Ростиславичу, где говорится, что князь «созда церковь камену святого Иоана и украсив ю всяким строеньем церковным, и иконы златом и хиниптом украшены, память здевая роду своему, паче же и души своей оставление грехов прося» (ПСРЛ. Т. 2. С. 617). Поблизости, под мостовой Богословской ул. (ныне Б. Краснофлотская), в 1892, 1909 и 1951 гг. при земляных работах были зафиксированы остатки плинфяной стены — ограды загородного двора кн. Романа. Церковь являлась, т. о., княжеским дворцовым храмом и усыпальницей. Посвящение храма связывается с памятью брата Романа — Святослава, в крещении Иоанна, умершего в 1170 г. Записи утраченной клировой ведомости датировали храм 1173 г. Очевидно, возведение храма следует датировать в пределах 70-х гг. XII в.

Как показали археологические исследования М. Х. Алешковского, храм возводился на необжитом месте. Он построен из плинфы на известково-цемяночном растворе. На многих плинфах найдены характерные для смоленской строительной традиции знаки и клейма. В кладке стен использованы блоки и плиты красного песчаника. Обнаружены и фрагменты голосников.

Изначально постройка представляла собой крестово-купольный 4-столпный одноглавый 3-апсидный храм размером 20,25×16 м. К вост. части храма с севера и юга симметрично примыкали небольшие придельные бесстолпные одноапсидные храмы. С севера, запада и юга храм опоясывали галереи. Исследования галерей и приделов выявили, что они пристроены к центральному объему без перевязки кладки. Археологическое изучение пола в боковых апсидах показало, что он перекладывался (с повышением на 15–20 см) и что одновременно с этим в апсидах появились престолы (обнаружены небольшие фрагменты их фундаментов).

На этом основании Н. В. Сапожников предположил, что боковые апсиды были приделами, появлению к-рых должно было сопутствовать повторное освящение храма. Исследователь связывает его с пристройкой галерей и предлагает относить ко времени 2-го вокняжения Романа Ростиславича в Смоленске в 1177 г. (Там же. С. 224, 226), т. е. к периоду вскоре после 1-го освящения в нач. 70-х гг. XII в. Тем не менее согласованность всех частей и декора, а также одинаковый размер плинфы не оставляют сомнений в том, что весь комплекс был возведен последовательно в пределах короткого промежутка времени и скорее всего по единому замыслу. В плане храм почти идентичен смоленской ц. апостолов Петра и Павла на Городянке (сер. XII в.). По мнению П. А. Раппопорта, комплекс И. Б. ц., представляющий собой доведенный до совершенства тип храма с галереями, оказал ощутимое влияние на дальнейшее развитие смоленского зодчества.

Наружный декор храма характерен для южнорус. (киево-черниговской) традиции XII в.: фасад расчленен пилястрами с мощными полуколоннами, отражающими внутреннюю структуру храма. Апсиды оформлены узкими тягами, углы — плоскими нераскрепованными 2-уступчатыми пилястрами. Профили оконных проемов и порталов также 2-уступчатые. Необычной чертой являются 2 яруса окон, прорезавших апсиды и значительно увеличивших освещение алтарной части (в сравнении с Петропавловской ц.). Фасады, очевидно, имели позакомарное завершение. По основанию закомар проходил традиц. аркатурный пояс, выложенный лекальной плинфой (фрагменты ее найдены при раскопках 1924). В то же время вытянутые узкие окна подчеркивают высотные характеристики постройки. Эта тенденция получит общерус. развитие к кон. XII в. Архитектурное решение внешнего облика пристроек единообразно: фасады декорированы узкими пилястрами, расположенными на осях соответствующих членений центрального ядра, углы оформлены 2-уступчатыми нераскрепованными пилястрами, апсиды приделов имеют по 2 узкие тяги. На внешней сев.-вост. лопатке основного объема храма из плинфы был выложен большой 6-конечный крест на ступ-

пенчатой «Голгофе» (открыт в зоне даже). Сапожников предполагает, что этот крест, равно как и др. известные аналоги в храмах Смоленска и Киева, не столько играет декоративную роль, сколько отмечает место почитаемого внутриврахового захоронения (*Сапожников*. 1998. С. 222).

Решение интерьера главного храма традиционно: подкупольные столбы массивные, крещатые арки опирались на внутренние лопатки. В толще зап. стены проходила лестница на хоры, располагавшиеся в зап. трети храма. В центральной апсиде выявлен первоначальный синтрон с четко выраженным епископским тронем. Его внутреннюю поверхность украшала фресковая роспись, имитирующая полилитию (мраморную облицовку). На глубине ок. 2 м от совр. пола обнаружен первоначальный пол, сложенный из плинфы. В центральной апсиде пол, вероятно, был набран прямоугольными поливными плитками, фрагменты к-рых найдены на уровне пола. В зап. части храма он сложен из плинфы, в подкупольном пространстве — из плит фиолетового песчаника, в алтаре использованы уникальные по форме сердцевидные поливные плитки зеленого, желтого и темно-коричневого цветов. В сев. апсиде обнаружена аркосольная ниша, возможно связанная с погребением ктитора. Захоронение в жертвеннике является уникальным для домонг. периода древнерус. архитектуры.

Храм был расписан: сохранились фрагменты орнаментальной росписи на откосах окон.

Решение интерьера вост. приделов идентично. Размер внутренних помещений ок. 2,1×5,1 м. Апсиды несколько сдвинуты к югу относительно центральной оси помещений, а в сев. участках вост. стен в интерьере выполнены полукруглые ниши, очевидно для совершения проскомидии. В апсидах приделов были устроены небольшие кубические престолы, алтарная часть была отгорожена плинфяной преградой с орнаментальной росписью. Помещения приделов изначально были приспособлены для выполнения функций усыпальниц и оснащены аркосольными с плинфяными саркофагами. В сев. саркофаге юж. придела И. М. Хозеровым в 1924 г. было открыто погребение женщины в богатой золототканой и шелковой одеж-

де. Галереи также использовались для погребений: открыты пристенные саркофаги у сев. и юж. стен зап. трети центрального объема, плинфяные подпольные гробницы и грунтовые захоронения.

В позднесредневеков. время храм постепенно разрушался. На гравюре В. Гондиуса 1634–1636 гг. он показан еще с сохранившимся куполом, но уже в явном запустении. В XVII–XVIII вв. произошло обрушение главы и столбов, местные жители разбирали руины галерей на строительный материал. Работы по восстановлению храма производились в 1763 г. (на средства майора А. Васильевского и смоленского мещанина Н. Верзина) и в 1786 г. (на средства еп. Парфения), и постройка приобрела барочный облик. Покрытие храма стало 4-скатным. Объем храма завершает малый восьмерик, каждая грань которого прорезана окном с полукруглой верхней частью, стыки граней оформлены пилястрами; купол был увенчан миниатюрной луковичной главкой. Остатки разрушенных крещатых столбов были заменены новыми, квадратными в плане. Межалтарные стенки и зап. стена были стесаны на глубину до 0,5 м, внутренние и внешние пилястры и тяги стесаны полностью. Мн. оконные проемы были растесаны и получили барочные наличники; особенно богатым стало убранство зап. портала и оконного проема над ним. Пол был повышен почти на 2 м, вокруг храма была произведена мощная подсыпка на ту же высоту. В 1827 г. были сломаны остатки сев. придельного храма, а с зап. стороны выстроены придел во имя кн. Андрея Смоленского и колокольня. Эти пристройки были полностью разрушены взрывом 24 сент. 1943 г., при отступлении немцев из Смоленска.

Археологические исследования производились в 1924 г. (Хозеров, С. Д. Ширяев), 1961 г. (Алешковский), 1967 г. (Н. Н. Воронин, Раппопорт), 1981–1991 гг. (Сапожников), натурные обследования кладок и реставрация — в 1929 и 1950 гг. (П. Д. Барановский; восстановлены полуколонны). В ходе реставрации 1950 г. были частично восстановлены формы первоначального декора — пилястры с полуколоннами на фасадах и прямоугольные тяги на апсидах, кладка к-рых выведена на небольшую высоту. В 70-х гг. XX в. проводилась реставрация под рук.



С. С. Подъяпольского, Т. Е. Каменевой и Н. Б. Горевой. С фасадов была снята поздняя штукатурка, раскрыты оконные проемы.

Храм передан Смоленской и Калининградской епархии в мае 1993 г. В 1994–1995 гг. проведены реставрационные работы в интерьере, установлен иконостас. Освящение храма и 1-е богослужение в нем были совершены митр. Смоленским и Калининградским Кириллом (Гундяевым; ныне Патриарх Московский и всея Руси) в сослужении духовенства 21 мая 1995 г.

Лит.: Каргер М. К. Зодчество древнего Смоленска XII–XIII вв. Л., 1964. С. 49–53; Ворониш Н. Н., Паннопорт П. А. Зодчество Смоленска XII–XIII вв. Л., 1979. С. 116–139; Паннопорт П. А. Рус. архитектура X–XIII вв.: Кат. памятников. Л., 1982. С. 87; Добрынина Т. С. Орнаментальные росписи ц. Иоанна Богослова в Смоленске // Реставрация и исследование памятников культуры. М., 1990. Вып. 3. С. 19–24; Хозеров И. М. Белорус. и смоленское зодчество XI–XIII вв. Минск, 1994. С. 100–103; Сапожников Н. В. Новые данные о ц. Иоанна Богослова XII в. в г. Смоленске // Историческая археология: Традиции и перспективы: (К 80-летию со дня рождения Д. А. Авдусина). М., 1998. С. 217–230; СПАМИР: Смоленская обл. М., 2001. С. 10–13, 247–248.

Д. Д. Ёлиши

**ИОА́ННА БОГОСЛОВА́ ОТКРОВЕ́НИЕ**, последняя книга НЗ и всей христианской Библии. В рукописной традиции встречается не менее 60 вариантов ее наименования (*Hoskier*. 1929. Vol. 2. P. 25–27). В самых ранних рукописях (Синайском (Ⲱ) и Александрийском (Α) кодексах) содержится краткое заглавие Ἀποκάλυψις Ἰωάννου (Откровение Иоанна).

Последнее место в новозаветном каноне И. Б. О. занимает в абсолютном большинстве рукописей. В 2 сир. рукописях XII–XIII вв., а также в комментарии на НЗ *Дионисия бар Салиби* († 1171) И. Б. О. стоит после Евангелий. Таково же, видимо, было положение И. Б. О. в *Безы кодексе* (D), в котором этот текст не сохранился (*Meuser*. 1996. С. 288).

Последнее место И. Б. О. в новозаветном корпусе обусловлено жанровым своеобразием и эсхатологической тематикой книги. Вместе с тем такое расположение имеет и определенное символическое значение, ибо в И. Б. О., особенно в последней главе, содержится ряд явных аллюзий на первые главы кн. Бытие, благодаря чему создается своего рода обрамление всего Свящ. Писания.

**Текст.** Оригинальный греч. текст И. Б. О. засвидетельствован меньшим числом рукописей, нежели текст др. книг НЗ, к тому же во мн. рукописях И. Б. О. не является частью общего новозаветного корпуса, а входит в состав сборников разнородных текстов. Кроме того, рукописи, признаваемые текстологами важнейшими свидетелями текста для др. книг НЗ, оказываются не столь значи-



Видение небесного престола.  
Миниатюра из Апокалипсиса  
с толкованиями Андрея Кесарийского.  
1799 г. (РГБ. Ф. 247. № 802. Л. 4 об.)

тельными с т. зр. реконструкции текста И. Б. О., и наоборот, первостепенное значение здесь приобретают манускрипты, неотнесимые к числу важнейших для др. книг НЗ.

Текст И. Б. О. засвидетельствован в ранних греч. рукописях (в папирусах — 6, в унциалах — 11, в минускулах — 293 — см.: *Aune*. 1997. P. CXL–CXLVIII), в патристических цитатах и древних переводах.

Папирусы: ⲡ<sup>18</sup> (кон. III — нач. IV в.; Откр 1. 4–7); ⲡ<sup>24</sup> (нач. IV в.; Откр 5. 5–8; 6. 5–8); ⲡ<sup>43</sup> (VI–VII вв.; Откр 2. 12–13; 15. 8–16. 2); ⲡ<sup>47</sup> (кон. III в.; Откр 9. 10–17. 2); ⲡ<sup>85</sup> (IV–V в.; Откр 9. 19–10. 1, 5–9); ⲡ<sup>98</sup> (II в.?). Откр 1. 13–20). Унциалы: Ⲱ (01) (Синайский кодекс, IV в.; полный текст И. Б. О.), Α (02) (Александрийский кодекс, V в.; полный текст И. Б. О.), С (04) (кодекс Ефрема Сирина, V в.; Откр 1. 2–3.

19; 8. 1–4; 11. 4–16. 2; 21. 22–22. 21), Ρ (025) (Порфириев кодекс, IX в.; Откр 1. 1–16. 11; 17. 2–19. 20; 20. 10–22. 5), 046 (X в.; полный текст И. Б. О.), 051 (X в.; Откр 11. 15–13. 1; 13. 3–22. 7; 22. 15–21), 052 (X в.; Откр 7. 16–8. 12), 0163 (V в.; Откр 16. 17–19), 0169 (IV в.; Откр 3. 19–4. 3), 0207 (IV в.; Откр 9. 2–15), 0229 (VII–VIII вв.; Откр 18. 16–17; 19. 4–6). Из 293 минускулов 98 содержат тексты комментариев на И. Б. О.

Важнейшими рукописями для реконструкции истории текста И. Б. О. признаются унциалы Α, С и минускулы 2053, 2062 и 2344 (*Aland K., Aland B.* 1989. S. 251). Свидетельство более ранних папируса ⲡ<sup>47</sup> и унциала Ⲱ имеет второстепенное значение.

Значительная часть цитат из И. Б. О. в церковной письменности является более древней, чем текст большинства рукописей. Сохранилось большое количество цитат в трудах доникейского периода. Однако патристические цитаты, будучи важными для реконструкции текста И. Б. О., в процессе копирования рукописей зачастую корректировались по более поздним типам текста.

Текст И. Б. О. засвидетельствован в ряде древних переводов (о древних переводах см. в ст. *Библия*). Лат. перевод И. Б. О., вошедший в состав Вульгаты, очень близок к старолат. версии, возникшей ко 2-й пол. II — нач. III в. Второй по древности является копт. версия: на саидский диалект И. Б. О. было переведено в III–IV вв., на бохайрский — в IV в. Арм. перевод был сделан в V в.; относительно языка его исходного текста в науке были разные т. зр.: Ф. Конибир (*Conybeare*. 1907) высказывался в пользу лат. оригинала с последующей ревизией на основании греч. рукописей, Дж. Молитор (*Molitor*. 1971, 1972) — в пользу греческого. Эфиоп. перевод выполнен в период между 550 и 650 гг. с греч. языка, впол. претерпел влияние саидской и араб. версий (*Hofmann J.* 1963; *Idem*. 1969). Переводы И. Б. О. на сир. и груз. языки выполнены значительно позже кн. Бытие, что, очевидно, связано со сложностями церковной рецепции И. Б. О. на христ. Востоке. На сир. языке И. Б. О. впервые появляется только в Филоксеновой версии 508 г., а впол. входит и в основанную на ней версию Фомы Гаркельского 616 г.



Груз. перевод выполнен не позднее 978 г. настоятелем афонского Иверского монастыря прп. *Евфимием Святогорцем*. Языком исходного текста, вероятно, был греческий, хотя в пе-



Заставка

к кн. *Откровение Иоанна Богослова* из Библии Сан-Бенито. XII в.

(Публичная б-ка в Дижоне. Ms. 2. Fol. 470v)

реводе есть и следы влияния Филоксеновой сирийской и армянской версий И. Б. О. (Meuzer. 2002. С. 213; Birdsall. 1978).

**Язык** И. Б. О. отличается заметным своеобразием. Помимо ряда конструкций, которые можно отнести к стилистическим шероховатостям или нехарактерным для греч. языка оборотам, встречается большое количество прямых отступлений от норм классической греч. грамматики, на что еще в III в. обратил внимание Александрийский епископ свт. *Дионисий Великий*. По его словам, автор И. Б. О. «пишет по-гречески неправильно... и делает ошибки в языке» (Euseb. Hist. eccl. VII 25. 26; о языке И. Б. О. см.: Charles. 1920. Vol. 1. P. CXVII–CXLIХ; Mussies. 1971; Idem. 1980; Aune. 1997). Несоответствия правилам очевидны в использовании падежей, в согласовании в числе, лице и роде, в использовании грамматического времени и наклонений, в сочетании причастия и личной формы глагола в простом предложении. Наглядный пример особенностей языка И. Б. О. дает текст Откр 1. 4b–6 (букв. перевод: «Благодать вам и мир от Сущий и Был и Грядущий и от семи духов, находящихся перед престолом Его, и от Иисуса Христа, свидетель верный, первенец из мертвых и владыка царей земных. Ему, возлюбившему нас и омывшему нас от грехов наших кровью Своею, и соделал нас царями и священниками Богу и

Отцу Своему, слава и держава во веки веков, аминь»).

На вопрос о природе этих особенностей языка исследователи отвечают по-разному. Нек-рые указывают на обстоятельства написания книги: автор находится в изгнании, откровения даются в видениях и обстоятельства не позволяют ему спокойно и тщательно все записать и обработать текст (Kassian (Безобразов). 2001; Ladd. 1972. P. 7–8). Более распространено, однако, объяснение чисто филологического характера. По мнению англ. библеиста Р. Чарлза (Charles. 1920. Vol. 1. P. CXLIII), текст И. Б. О. несет печать семит. происхождения автора, к-рый, будучи евреем, писал по-гречески, но думал на родном (евр. или араб.) языке. С. Томпсон квалифицирует язык И. Б. О. как «иудейский греческий» (Thompson S. 1985). Гипотезы о существовании араб. (Torrey. 1958) или древнеевр. (Scott. 1928) оригинала И. Б. О. признания не получили. Некоторые авторы указывают на то, что многие особенности стиля и словоупотребления И. Б. О. соответствуют таковым в переводе LXX, и поэтому их уместнее было бы квалифицировать не как семитизмы, а как «септуагинтализмы» (Schmidt. 1991). По мнению С. Портера (Porter. 1989), язык И. Б. О. с его семитскими особенностями следует рассматривать в широком контексте греческого языка эллинистического периода как один из его пластов.

Для языка И. Б. О. характерно, однако, не просто наличие солецизмов (синтаксически неправильных оборотов речи, не искажающих смысла высказывания), но сочетание правильных и неправильных оборотов. Большинство ученых предполагают, что автор книги употребляет последние сознательно, создавая свой особый стиль. Многие считают, что Иоанн стремился т. о. придать тексту библейско-пророческий колорит (Lohmeyer. 1926; Ozanne. 1965). Г. Бил (Beale. 1999) рассматривает солецизмы И. Б. О. как указания на ветхозаветные аллюзии в этих местах текста. А. Каллахан (Callahan. 1995) на основании примеров из лит-ры стран третьего мира постколониальной эпохи квалифицирует язык И. Б. О. как средство протеста против господствующей имперской системы власти и культуры, сознательно избранное автором.

**Датировка.** И. Б. О. было написано не позднее нач. II в., т. к. его знал уже *Паний* Иерапольский (II в.), а мч. *Иустин Философ* ссылался на И. Б. О. в «Диалоге с Трифоном Иудеем», который имел место вскоре после иудейского восстания Бар-Кохбы в 132–135 гг. по Р. Х. (Iust. Martyr. Dial. 1. 3; 9. 3). Самое раннее относящееся к датировке И. Б. О. прямое свидетельство содержится у сщмч. Ириныя Лионского, который говорит о получении ап. Иоанном откровения в конце правления имп. Домициана (81–96) (Iren. Adv. haer. V 30. 3; Euseb. Hist. eccl. III 18. 3). Эта датировка была принята и др. древними авторами (Vict. Petav. Comm. in Apos. 10. 11; 17. 10; Euseb. Chron. // PG. 19. Col. 551–552; Hieron. De vir. illustr. 9). Иные ее варианты не получили широкого распространения. Епифаний Кипрский (Epiph. Adv. haer. [Panarion]. LI 13. 33) относил ссылку ап. Иоанна на Патмос ко времени имп. Клавдия (41–54), а блж. Феофилакт Болгарский (Theoph. Bulg. In Ioan. Prooem.) писал, что ап. Иоанна сослали «спустя тридцать два года по вознесении Христовом», т. е. при имп. Нероне (54–68 гг.; указание блж. Феофилакта может относиться к 61–65 гг.).

Представленную сщмч. Иринею датировку И. Б. О. концом правления Домициана, т. е. сер. 90-х гг. I в., принимали большинство авторов до XIX в., когда широкое распространение получила датировка кон. 60-х гг. В XX в. бóльшая часть исследователей вернулась к традиц. взгляду на время возникновения И. Б. О., однако сторонников имеет и преобладавшая в XIX в. точка зрения (Robinson. 1976; Bell. 1978; Wilson. 1993; Gentry. 1997; Slater. 2003; Smalley. 2005; Kooten. 2007). Др. варианты поддерживаются немногими авторами, и поэтому проблеме датировки можно свести к выбору между поздней (сер. 90-х гг. или шире — кон. I в.) и ранней (кон. 60-х гг., во всяком случае до разрушения Иерусалима в 70 г.).

Свидетельство самой книги не позволяет сделать вывод о безусловной верности к.-л. из 2 датировок. Те места, к-рые можно было бы рассматривать как указания на время создания И. Б. О., допускают различное толкование. В Откр 11. 1–2 говорится о том, что Тайнозритель должен измерить храм и «поклоняющихся в нем». Сторонники ранней датиров-



ки видят здесь указание на еще стоявший Иерусалимский храм, разрушенный римлянами только в 70 г. Однако большинство авторов (как древних, так и современных) понимают эти слова символически.

В Откр 17. 7–11 описывается зверь, на котором сидит «великая блудница» (17. 2), а его головы отождествляются с 7 царями, из которых «пять пали, один есть, а другой еще не пришел, и когда придет, недолго ему быть» (17. 10). При отнесении образа зверя к Римской империи — этот взгляд разделяется большинством современных экзегетов — в его головах естественно видеть именно рим. императоров, и тогда вопрос датировки сводится к определению того, кто этот 6-й царь, к-рый «есть» и при к-ром соответственно написана книга. Однако дать однозначный ответ на этот вопрос практически невозможно. Во-первых, отсутствуют четкие критерии для определения того, кто должен считаться 1-м царем, и следует ли включать в подсчет императоров Гальбу, Отона и Вителлия, правивших после смерти Нерона в общей сложности менее полутора лет. Во-вторых, неясно, является ли число царей (7) историческим или символическим. Если первым царем считать Октавиана *Августа* или Юлия Цезаря при условии, что учитываются и 3 императора, правившие после Нерона, то 6-м получается Гальба (правил с июня 68 по январь 69 г.) или Нерон (54–68 гг.). Если считать Августа 1-м царем и не учитывать Гальбу, Отона и Вителлия, тогда 6-м оказывается *Веспасиан* (69–79 гг.).

Первые 2 варианта, безусловно, благоприятствуют ранней датировке И. Б. О., а 3-й ее допускает. Но нек-рые исследователи за точку отсчета предлагают принять смерть и воскресение Иисуса Христа как события, определяющие богословие И. Б. О. (*Collins A. 1984; Prigent. 2000*). Первым по счету царем при таком подходе может рассматриваться либо Тиберий, при к-ром Христос был распят, либо Калигула, к-рый был 1-м императором, взошедшим на престол после этого события. Если 1-м царем считать Тиберия, то в случае учета 3 императоров, правивших после Нерона, 6-м оказывается Отон (правил с янв. по апр. 69 г.), а без них им будет Тит (79–81 гг.). Если 1-м царем принять Калигулу, 6-м является либо Вителлий (пра-



Видение ап. Иоанна Богослова.  
Икона. 3-я четв. XV в. (ВГИАХМЗ)

вил с апр. по сент. 69 г.), либо Домициан. Отон и Вителлий в роли 6-го царя соответствуют ранней датировке И. Б. О., Тит в строгом смысле слова не соответствует ни ранней, ни поздней, и лишь делающий Домициана 6-м царем вариант с Калигулой как 1-м царем (при пропуске Гальбы, Отона и Вителлия) соответствует поздней датировке.

Наконец, выдвигалась гипотеза, согласно которой 1-м императором должен считаться гонитель христиан Нерон (*Garrow. 1997*). При таком подходе 6-м царем оказывается Тит (79–81), а в случае пропуска 3 императоров — Траян (98–117).

В целом эти подсчеты больше благоприятствуют ранней датировке. Однако многочисленность вариантов и гипотетический характер любого из них не позволяют использовать свидетельство Откр 17. 10 для окончательного решения вопроса о времени написания И. Б. О.

Небесспорным является также лежащее в основании этих подсчетов убеждение, согласно к-рому 7 царей И. Б. О. точно соответствуют 7 рим. императорам. Даже если исходить из того, что книга написана при 6-м царе, контекст фразы 17. 10 ясно указывает на то, что в центре внимания Иоанна находится отождествляемый со зверем 8-й царь, к-рый «и из числа семи, и пойдет в погибель» (17. 11). Прочие цари представляют собой лишь среду, из к-рой он выходит. Седмичное число царей может иметь характерное для И. Б. О. символическое значение полноты и завершенности (*Caird. 1966; Sweet. 1979; Biguzzi. 2004*). Наконец, под

царями вообще можно понимать не рим. императоров, а сменяющие друг друга царства (т. зр., представленная у *Андрея Кесарийского*).

В датировке И. Б. О. важную роль играет оценка приведенных в книге сведений о мире, в к-ром живет Тайнозритель, прежде всего о жизни христиан. На вопрос, какому периоду истории христ. Церкви и Римской империи соответствует описание современной автору действительности, однозначного ответа нет ввиду сложности соотнесения образов И. Б. О. с историческими реалиями. Тем не менее, по мнению большинства исследователей, послания 7 Церквам свидетельствуют о том, что христ. общины к моменту написания книги существовали уже достаточно долго, так что их совр. состояние может противопоставляться первоначальному (Откр 2. 4, 19). В отдельных церквах отмечается серьезный упадок духовной жизни (3. 1–2, 15–17). Внутри некоторых общин существуют разделения как следствие проповеди лжеучителей, именуемых николаитами и «женой Иезавелью» (2. 6, 15, 20). Вероучительные аспекты этой деятельности не затрагиваются, она лишь названа введением в соблазн «любодействовать и есть идоложертвенное» (2. 14–15, 20). Данная характеристика, по мнению большинства ученых, указывает на компромисс с окружающим языческим миром, в частности на допущение участия христиан в различных проявлениях языческой религиозности. Церкви живут в обстановке конфликта с иудейством (испытывая со стороны последнего «злословие» — 2. 9; 3. 9), притеснения (христианам угрожает ввержение в темницу — 2. 10), в одном случае упомянуто мученичество (2. 13). В будущем прозреваются скорби в масштабе «всей вселенной» (3. 10). Тайнозритель называет себя соучастником читателей «в скорби» и сообщает о своем пребывании на Патмосе «за слово Божие и за свидетельство Иисуса Христа» (1. 9), обычно понимаемом как изгнание. Однако во время написания И. Б. О. не все Церкви находятся в стесненном положении; во всяком случае текст 3. 17 может свидетельствовать о высоком материальном благосостоянии лаодикийских христиан. Нек-рые образы видений Тайнозрителя могут рассматриваться как свидетельство многочисленности христ. мучеников



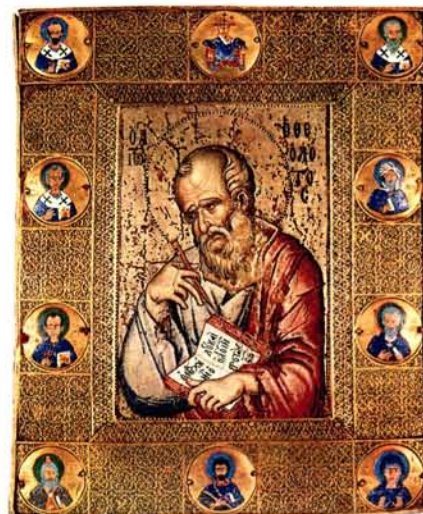
(6. 9–11; 17. 6) и массового характера гонений (13. 7, 15). Их причина — отказ поклониться зверю, в образ которого опознается Римская империя и ее обожествляемые правители (13. 1–18). Именованье «Вавилон» (14. 8; 16. 19; 17. 5; 18. 2, 10, 21), отнесенное к «великому городу, царствующему над земными царями» (17. 18) и сидящему на семи горах (17. 9), также, очевидно, указывает на Рим, а не на Иерусалим, не принявший Христа, как считают некоторые толкователи (*Ford Massyngberde*. 1975; *Corsini*. 1980; *Beagley*. 1987; *Lupieri*. 1999; *Water*. 2000). В главах 13 и 17 большинство исследователей видят аллюзии на легенду о том, что имп. Нерон не умер, а лишь исчез и вернется к власти (*Nero redivivus*; *Nero redux*) (*Tac. Hist.* 1. 4; 2. 8; *Dio Chrysost.* Or. 21. 10; ср.: 3, 4 и 5-ю Сивиллины книги, «Вознесение Исаии»; Откр 13. 3, 12, 14; 17. 8, 11). С Нероном чаще всего связывают и «число зверя» 666 (13. 18), т. к. ему равняется сумма числового значения букв, составляющих словосочетание «Нерон кесарь» при написании его евр. буквами.

Анализ сведений о современной автору книги исторической обстановке не позволяет с уверенностью принять ту или иную датировку И. Б. О. Массовые гонения на христиан, повлекшие за собой многочисленные случаи мученичества, безусловно имели место при Нероне, и их отражение в И. Б. О. могло бы свидетельствовать в пользу ранней датировки. Однако ничто не заставляет видеть в И. Б. О. мгновенный отклик на только что происшедшие гонения Нерона. Эти гонения, несомненно, оставили глубокий след в памяти христиан и даже через неск. десятилетий могли восприниматься как прообраз любых гонений, а сам Нерон рассматривался как классический тип богоборца и гонителя Церкви. При этом, однако, важно учитывать, что исторические источники ограничивают нероновские гонения только пределами Рима. В какой мере они могли распространиться на М. Азию, с достоверностью утверждать невозможно. Имп. культ оформляется с самого начала рим. принципата и прочно укореняется в М. Азии (*Price*. 1984; *Hemer*. 1986; *Friesen*. 1993; *Idem*. 2001). Отказ от участия в культе мог стать причиной гонений на христиан как при Нероне и его ближайших преем-

никах, так и при Домициане. Вопрос об усилении имп. культа при Домициане остается предметом дискуссии (*Thompson L.* 1990; *Jones*. 1992; *Parker*. 2001). В любом случае, хотя массовые гонения при Домициане историческими источниками не подтверждаются, христиане и при этом императоре могли подвергаться бытовым притеснениям и самосуду со стороны языческого населения, а также гонениям со стороны местных властей (*Biguzzi*. 1998; *Idem*. 2004). Легенда о возвращающемся Нероне могла появиться очень скоро после смерти этого императора — по крайней мере 1-й в ряду 3 известных самозванцев, выдававших себя за Нерона, появился уже в 69 г. (*Tac. Hist.* 2. 8). В И. Б. О., однако, эта легенда уже получила заметную богословскую разработку, и это скорее соответствует поздней датировке (*Bauckham*. *The Climax of Prophecy*. 1993. P. 384–452). В пользу возникновения И. Б. О. в кон. I в. может говорить и употребление применительно к Риму именованья «Вавилон», т. к. оно представляется более уместным после взятия римлянами Иерусалима в 70 г. — события, прообразом которого может считаться захват Иерусалима вавилонянами в 586 г. до Р. Х. Характеристика малоазийских Церквей, предполагающая длительную историю их существования, также больше соответствует кон. I в. В пользу этой датировки может свидетельствовать и указание на благосостояние Лаодикийской общины, т. к. Лаодикия в 60 г. по Р. Х. была разрушена сильным землетрясением и в ближайшие годы после него была далека от отмеченного в И. Б. О. внешнего благополучия. Т. о., при равенстве аргументов в пользу каждой из 2 т. зр., преимущество поздней датировке обеспечивает свидетельство смч. Иринея о получении Иоанном откровения в конце правления имп. Домициана.

Помимо описанных позиций в совр. науке выдвигались также не получившие широкого признания датировки И. Б. О. первыми годами правления Нерона (*Rojas-Flores*. 2004), временем Тита (*Garrow*. 1997), Траяна (*Frey*. 1993), Адриана (*Witulski*. 2007).

**Авторство.** Сам автор И. Б. О. именует себя Иоанном (Откр 1. 1, 4, 9; 22. 8). Из обстоятельств своей жизни он указывает только на пребывание на о-ве Патмос, к-рое на-



Ап. Иоанн Богослов.  
Икона. Посл. четв. XIII в.  
(Великая Лавра при Афанасии на Афоне)

ряду с его обращением к христианам М. Азии свидетельствует о его малоазийской деятельности. Др. данных о личности автора текст И. Б. О. не содержит. Однако прекрасное знание Свящ. Писания ВЗ, проявляющееся в многочисленных аллюзиях на него, многие из к-рых предполагают пользование евр. текстом Писания, выбор характерного для палестинского иудаизма апокалиптического жанра, насыщенный семитизмами язык И. Б. О., а также большая роль, к-рую играют в книге Иерусалим, его храм и священнодействия иудейского культа, дают основание видеть в авторе И. Б. О. переехавшего в М. Азию палестинского иудея (*Aune*. 1997; противоположная т. зр., согласно к-рой автор И. Б. О. мог быть по происхождению язычником, представлена в труде: *MacKenzie*. 1997).

Ранние христ. писатели отождествляют автора И. Б. О. с ап. Иоанном (*Iust. Martyr*. Dial. 81. 3; *Iren.* Adv. haer. IV 20. 11; 30. 4; V 26–36; ср.: *Ibid.* III 11. 1; *Tertull.* Adv. Marcion. III 14; IV 5; *Hipp.* De Christ. et Antichrist. 36). Ориген прямо говорит о едином авторе И. Б. О. и Четвертого Евангелия (*Orig.* Comm. ad Joh. II 5. 42–45). В кон. II в., однако, алоги и рим. пресвитер Гаий, отвергавшие авторитет И. Б. О., приписывали его еретику *Керинфу*. В сер. III в. взгляд на И. Б. О. как на творение ап. Иоанна был подвергнут критике со стороны Александрийского епископа свт. Дионисия Великого (*Euseb.* Hist. eccl. VII 24–25). Свт. Дионисий, указав на сти-



листические и богословские различия между И. Б. О. и Четвертым Евангелием и Первым Посланием ап. Иоанна, высказал суждение о том, что автором И. Б. О. не мог быть евангелист. Не ставя под сомнение то, что И. Б. О. написано человеком по имени Иоанн, и характеризуя его как «человека святого и вдохновенного Богом», свт. Дионисий предлагает видеть в нем тезку евангелиста и ссылается на наличие в Эфесе 2 гробниц, каждая из которых называется Иоанновой.

Хотя после свт. Дионисия Великого в грекоязычных Церквях и не наблюдалось значительного интереса к И. Б. О., и его статус апостольского писания оказался на время под сомнением, прямое отрицание апостольского происхождения И. Б. О. в христ. лит-ре вплоть до XVI в. не встречалось. Признание ап. и евангелиста Иоанна автором И. Б. О., отраженное во всех толкованиях И. Б. О. I тысячелетия, является общим Преданием древней Церкви. Отход от этого Предания начался в эпоху гуманизма и Реформации, когда вновь возникли суждения о неапостольском происхождении книги и о нетождественности ее автора автору прочих писаний иоанновского корпуса НЗ. Эта позиция быстро распространялась в науке Нового времени и к кон. XX в. уже преобладала в зап. библеистике. Из представителей зап. библейской науки в наст. время лишь консервативные англоязычные ученые признают апостольское авторство И. Б. О. (напр.: *Thomas*. 1992; *Osborne*. 2002; *Carson, Moo*. 2005 — в США; *Lampu*. 1996; *Garrow*. 1997; *Smalley*. 1994; *Idem*. 2005 — в Великобритании). Исследователи, отрицающие традиц. взгляд на авторство И. Б. О., предлагают видеть в авторе неизвестного из др. источников христианина по имени Иоанн (позиция большинства совр. авторов), Иоанна Крестителя, к которому восходит изначальный материал И. Б. О., обработанный и дополненный затем его учениками (*Ford Massyngherde*. 1975), упоминаемого Папием Иерапольским пресв. Иоанна (позиция ряда авторов XIX — нач. XX в., в кон. XX в. ср.: *Frey*. 1993) либо рассматривают имя Иоанн в И. Б. О. как характерный для апокалиптического жанра псевдоним (*Vanni*. 1988; *Frey*. 1993). Отрицание традиц. взгляда на авторство И. Б. О. основывается на 2 положениях: ав-

тор И. Б. О. не мог принадлежать к числу апостолов и он нетождествен автору прочих книг иоанновского корпуса НЗ. Первое положение обосновывается тем, что в тексте



Страшный Суд.  
Миниатюра из Евангелия. После 750 г.  
(Б-ка мон-ря св. Галла в Санкт-Галлене,  
Швейцария. Sang. 51. P. 267)

книги автор нигде не именует себя апостолом, об апостолах пишет во 2-м и в 3-м лице (Откр 18. 20; 21. 14), себя по отношению к адресатам называет «братом» (1. 9), а собственное служение характеризует как пророческое (10. 11; 22. 9, 18, 19).

Данный аргумент, очевидно, субъективен. Принадлежность автора к числу апостолов не должна обязательно выражаться в его указании на свое апостольское достоинство и не исключает возможности говорить о др. апостолах, прямо не упоминая о своей принадлежности к ним. Нет также оснований полагать, что апостольский статус исключает пророческий дар и возможность именованя «братом» (ср.: Деян 13. 1, где ап. Павел (как Савл) упом. в числе пророков и учителей Антиохийской общины; неоднократное обращение ап. Павла к своим читателям «братья»; отсутствие указания на апостольское достоинство автора в обоих Посланиях к Фессалоникийцам и в Послании к Филиппийцам). Т. о., традиц. представление о принадлежности автора И. Б. О. к числу апостолов нельзя считать опровергнутым. Более серьезную проблему представляет отмеченный еще свт. Дионисием факт существенных от-

личий И. Б. О. от Четвертого Евангелия и Посланий ап. Иоанна в области языка и богословия. Основные различия в богословии И. Б. О. и Евангелия усматриваются в эсхатологическом учении этих книг. Если И. Б. О. устремлено к грядущему концу мира и будущему веку (главы 19–22), то в Евангелии акцентируются доступная во Христе верующему уже в нынешнем веке полнота общения с Богом (Ин 5. 24; 6. 47) и совершающийся уже в этой жизни суд (Ин 3. 19). Однако различия в акцентах не означают противоположности и несовместимости учений. Как в Евангелии есть указания на грядущее всеобщее воскресение и суд «в последний день» (Ин 5. 29; 6. 39, 40, 54), так и в И. Б. О. утверждается, что верующие уже ныне соделаны Христом «царями и священниками», а многочисленные гимны в И. Б. О. свидетельствуют о восприятии спасения как уже данного и вкушаемого в Церкви, прежде всего в ее литургической жизни (Откр 1. 5–6; 5. 9–14; 11. 15–19; 12. 10–12; ср.: *Prigent*. 1964; *Idem*. 2000; *Ulfgard*. 1989; *Beale*. 1999; *Afzal*. 2008).

Сходство между И. Б. О. и Евангелием от Иоанна наблюдается и в области христологии. В обеих книгах ярко подчеркиваются божественное достоинство и предсуществование Христа (Ин 1. 1–3, 18; 3. 13; 8. 58; 10. 30, 38; 11. 25; 14. 10–11, 20; 17. 5, 21, 24; Откр 1. 17–18; 2. 8; 3. 14; 17. 14; 19. 11–16; 21. 22–23; 22. 1, 13). Христологическое учение иоанновских писаний общепризнанно считается наиболее развитым в НЗ, и И. Б. О. в этом отношении является органичной частью иоанновского корпуса. Еще одна черта, роднящая И. Б. О. с Евангелием и Посланиями ап. Иоанна в богословском отношении, — резкое противопоставление добра и зла, часто именуемое «иоанновским дуализмом» (Ин 7. 6–7; 8. 23, 39–47; 12. 31; 14. 30; 16. 20; 17. 16; 18. 36; 1 Ин 2. 15–23; 4. 1–6; Откр 11–13). При этом особое внимание обращает на себя подчеркивание значительной, хотя и временной и ограниченной, власти, попущенной в мире диаволу и его служителям. В Евангелии это проявляется в именовании диавола «князем мира сего», в Первом и во Втором Посланиях — в именовании эсхатологического противника Бога «антихристом», а в И. Б. О. — в указаниях на то, что дракону и зверю дано вести войну со святыми



и победить их и что им воздается всеобщее поклонение со стороны «живущих на земле». Отличие образного строя И. Б. О. от прочих книг иоанновского корпуса можно объяснить его принадлежностью к апокалиптическому жанру, предполагающей использование свойственной именно последнему символики, к-рой нельзя ожидать в Евангелии и Посланиях.

Язык И. Б. О., без сомнения, заметно отличается от языка Четвертого Евангелия и Посланий ап. Иоанна. Грамматический строй языка И. Б. О., насыщенный отклонениями от классической лит. нормы и солецизмами, большинством исследователей объясняется как результат реализации авторского замысла. Ввиду этого язык И. Б. О. при всем его своеобразии не может свидетельствовать против единства автора И. Б. О. и остальных иоанновских книг. Более сложной является проблема словоупотребления и фразеологии. Й. Фрай на основе сравнительного анализа языков И. Б. О., Евангелия и Посланий указал на значительные различия между ними в области словоупотребления, в частности в использовании частиц, предлогов, артиклей и союзов, т. е. частей речи, употребление к-рых происходит по большей части неосознанно (Frey. 1993). Эти различия — самый весомый аргумент противников традиц. взгляда на авторство И. Б. О. Однако они не имеют силы окончательного доказательства иного авторства. Нельзя исключить влияния различных обстоятельств написания И. Б. О., Евангелия и Посланий ап. Иоанна даже на неосознанный выбор языковых средств реализации авторского замысла.

При решении вопроса об авторе И. Б. О. наряду с различиями в области словоупотребления и фразеологии во внимание должно приниматься и сходство между ним и остальными иоанновскими писаниями в этой области, примеры к-рого также рассмотрены Фраем (ср. также: *Четыркин*. 1916; *Böcher*. 1981; *Idem*. 1983). Наиболее яркие из них — именование Христа Агнцем (Ин 1. 29, 36; в И. Б. О. 28 раз; хотя здесь употреблено слово *ἀρνίον*, а не *ἀγνός*, как в Евангелии), Словом (Ин 1. 1, 14; Откр 19. 13); понимание связи ветхозаветного пророчества Зах 12. 10 с событием распятия Христа (употребляется один и тот же глагол *ἐκκε-*

*ντέω* — Ин 19. 37; Откр 1. 7); использование образов «живой воды» или «воды жизни» (Ин 4. 10–15; 7. 37–38; Откр 7. 17; 22. 1, 17), Христа как Пастыря (Ин 10. 11, 14; Откр 7. 17), понятия победы (Ин 16. 33; 1 Ин 5. 4–5; Откр 2–3; ср. особенно: Откр 3. 21; 12. 11; 15. 2; 21. 7) и свидетельства (Ин 1. 8, 19, 34; 3. 11, 32; 4. 44; 5. 31–39; 7. 7; 13. 21; 18. 37; 19. 35; 1 Ин 1. 2; 5. 6–11; Откр 1. 2, 5, 9; 3. 14; 5. 13; 6. 9; 12. 11, 17; 20. 4; 22. 16, 18, 20). Наличие сходства между И. Б. О. и проч. иоанновскими писаниями НЗ находит широкое признание в совр. науке, и суждение свт. Дионисия Великого о том, что между И. Б. О. и Евангелием от Иоанна «нет и слога общего», критики не выдерживает.

Одновременное сходство и явные различия между иоанновскими книгами привели ряд исследователей к предположению о существовании некоего «иоанновского круга» или «иоанновской школы», у истоков к-рой стоял либо ап. Иоанн, либо др. носитель этого имени, напр. пресв. Иоанн (Weiss J. 1904; Barrett. 1955; Cullmann. 1975; Frey. 1993; Taeger. 1989). Согласно данной гипотезе, в иоанновских писаниях могли быть отражены образы и идеи этой школы, что объясняет сходство отдельных книг. Различия же между ними объясняются тем, что их лит. оформление осуществлялось разными людьми и, возможно, на разных этапах истории школы. Однако существование «иоанновской школы» не находит подтверждения в свидетельстве древних — как новозаветных, так и патристических — источников, поэтому и данная гипотеза не позволяет решить вопрос об авторе И. Б. О. Ответ на него может быть найден только на основании сопоставления внутренних данных текста И. Б. О. и внешних свидетельств о его происхождении. Из внутренних данных в равной степени могут быть извлечены аргументы как в пользу, так и против традиц. авторства И. Б. О. Большинство же древних писателей свидетельствуют об апостольском происхождении И. Б. О., что обеспечивает этому представлению перевес.

**Структура.** Обилие ярких образов в сочетании с развитой числовой символикой придает построению И. Б. О. исключительную значимость. При этом важно не столько членение текста как таковое, сколько определение хронологической



Миниатюра фронтисписа  
кн. Откровение Иоанна Богослова  
из Библии кор. Карла Лысого.  
Ок. 870 г. (аббатство Сан-Паоло  
фуори ле Мура в Риме)

и смысловой взаимосвязи между отдельными разделами и эпизодами. Практически не вызывает разногласий выделение в И. Б. О. вступительного раздела (Откр 1. 1–20 или 1. 1–8), 7 посланий (главы 2–3 или 1. 9 – 3. 22), основного корпуса видений (4. 1 – 22. 5 или 4. 1 – 22. 9) и заключения (22. 6–21 или 22. 10–21). Как показал Г. Бил (Beale. *The Influence of Daniel*. 1984; *Idem*. 1999. P. 137–141), такая 4-частная структура книги маркируется и аллюзиями на Дан 2. 28–29, 45, появляющимися на границах этих разделов (Откр 1. 1, 19; 4. 1; 22. 6). При этом показательно, что если в ветхозаветной книге пророк говорит об откровении того, «что будет в последние дни» или «после сего», то в И. Б. О. формула «в последние дни» заменена характерным для новозаветного восприятия времени «вскоре». На данную структуру указывает, по мнению ряда экзегетов, и содержание Откр 1. 19 («Итак, напиши, что ты видел, и что есть, и что будет после сего»); «что ты видел» относится к описанному в гл. 1 видению подобного Сыну Человеческому, «что есть» — к современной Иоанну действительности, отраженной в посланиях 7 Церквам в главах 2–3, «что будет после сего» — к начинающемуся с гл. 4 корпусу видений о грядущих судьбах мира (*Четыркин*. 1916; *Charles*. 1920; *Lohmeyer*. 1926; *Ladd*. 1972 и др.).

Значение маркера, отмечающего границы разделов, нек-рыми исследователями придается и 4 указани-





ям на пребывание и перемещение Тайнозрителя «в духе» (Откр 1. 10; 4. 2; 17. 3; 21. 10) (*Bauckham. The Climax of Prophecy. 1993. P. 1–37; Filho. 2002*). В этом случае со всей ясностью подчеркивается цезура между главами 3 и 4, отделяющая послания Церквам от последующего ряда видений. Видение подобного Сыну Человеческому (Откр 1. 9–20) присоединяется в таком случае к посланиям, что представляется естественным, ибо именно от Христа исходит повеление написать Церквам и именно Он произносит текст посланий. Достоинством данной схемы является наглядное выделение разделов, посвященных описанию противопоставляемых Вавилона и Нового Иерусалима, благодаря появлению структурного маркера в начале каждого из них (17. 3 и 21. 10). Но явный антитетический параллелизм описаний 2 городов подчеркивается не только сходным началом этих разделов, где говорится о перемещении Тайнозрителя «в духе» одним из ангелов, изливавших чаши, но и сходным их завершением — констатацией истинности сказанных слов и запрещением Иоанну воздавать ангелу поклонение (ср. 19. 9–10 и 22. 6–9). Т. о., выделяются 2 четко ограниченных с обеих сторон раздела (17. 1 – 19. 10 и 21. 9 – 22. 9), а находящийся между ними разнообразный материал — описание явления торжествующего Христа, эсхатологическое сражение, тысячелетнее царство, суд над грешным миром и явление нового неба и новой земли (19. 11 – 21. 8) — может рассматриваться как переход от темы Вавилона к теме Нового Иерусалима (ср.: *Bauckham. The Climax of Prophecy. 1993. P. 22*).

Большой отрывок Откр 4. 1 – 16. 21, расположенный между посланиями 7 Церквам и разделом, посвященным Вавилону, содержит описания видений, построенные по седмичному принципу. Здесь выделяются 3 подраздела, соответствующие видениям печатей (6. 1 – 8. 1), труб (8. 2 – 11. 14) и чаш (15. 1 – 16. 21), а в главах 4–5 можно видеть общее вступление к ним. При этом циклы печатей и труб являются близкими в структурном отношении: первые 4 элемента каждого из них однотипны, а между 6-м и 7-м элементами в тексте содержатся длинные интерлюдии с преобладающей экклезиологической тематикой (гл. 7 в цик-

ле печатей, отрывок 10. 1 – 11. 14 в цикле труб). Цикл чаш, не содержащий указанных структурных особенностей, близок к циклу труб по образности. Особняком в этом разделе стоят расположенные между описаниями видений труб и чаш главы 12–14. Общая для этих глав тема — война сил зла с народом Божиим. И. Б. О. имеет, т. о., следующую структуру (ср.: *Bauckham. The Climax of Prophecy. 1993. P. 21–22*):

- 1) вступление: 1. 1–8;
- 2) видение подобного Сыну Человеческому и послания 7 Церквам: 1. 9 – 3. 22 («я был в духе в день воскресный» в 1. 10);
- 3) видения, построенные по седмичному принципу (7 печатей, труб и чаш): 4. 1 – 16. 21 («и тотчас я был в духе» в 4. 2). Раздел имеет свое деление: вступление; небесная литургия с передачей запечатанной книги Агнцу: 4. 1 – 5. 14; семь печатей: 6. 1 – 8. 1 (4+2+интерлюдия+1); семь труб: 8. 2 – 11. 19 (4+2+интерлюдия+1); война сил зла с народом Божиим: 12. 1 – 14. 20; семь чаш: 15. 1 – 16. 21;
- 4) Вавилон — великая блудница: 17. 1 – 19. 10 («и повел меня в духе в пустыню» в 17. 3; «сии суть истинные слова Божии... Богу поклонись» в 19. 9 – 10);
- 5) переход от описаний видения Вавилона к описанию видения Нового Иерусалима: 19. 11 – 21. 8;
- 6) Новый Иерусалим — Невеста Агнца: 21. 9 – 22. 9 («и вознес меня в духе на великую и высокую гору» в 21. 10; «сии слова верны и истинны... Богу поклонись» в 22. 6–9);
- 7) заключение: 22. 10–21.

С вопросом о структуре И. Б. О. неотъемлемым образом связан вопрос, означает ли хронологическая последовательность видений хронологическую последовательность являемых ими событий? В самом тексте книги однозначного ответа на него нет, поэтому неудивительно, что в толкованиях на И. Б. О. были предложены разные подходы к решению этой проблемы. И. Б. О., несомненно, представляет собой нарративный текст, в качестве материала в котором выступают видения Тайнозрителя. Эти видения часто связываются оборотами «после сего я увидел», «после сего взглянул я, и вот» и т. п. Наличие в тексте таких оборотов при отсутствии четких формальных указаний на нарушение временной последовательности ви-

дений может служить основанием для восприятия текста И. Б. О. как «единого хронологического повествования об эсхатологических событиях, которые скоро начнут развиваться» согласно «эсхатологическому сценарию» автора (*Aune. 1997. P. XCIII*).

Такой подход представлен у тех экзегетов (Александр Минорит, Николай де Лира, архим. Феодор (Бухарев), и др.), к-рые видят в И. Б. О. таинственное изложение истории Церкви и человечества, периодам и событиям к-рой соответствуют разделы и образы книги. Однако уже древние толкователи осознали возможность несоответствия последовательности видений и хронологии являемых ими событий, в дальнейшем уверенность в этом несоответствии упрочилась. Уже автор первого латиноязычного толкования на И. Б. О. мч. Викторин Петавский († ок. 303 или 304), отметив очевидную близость циклов труб и чаш, полагал, что в данном случае имеет место повторное, усиливающее описание одних и тех же событий.

Мысль о параллелизме целых разделов книги получила широкое распространение в библейской науке Нового времени, а само это явление стало обозначаться термином «рекапитуляция» (от лат. *recapitulatio*). Представители такого подхода распространяют указанный мч. Викторин принцип не только на циклы труб и чаш, но и на др. разделы И. Б. О. и на всю книгу в целом, указывая на раздельность структурной и образности (как в случае видений труб и чаш), на сцене с описанием эсхатологических катаклизмов (6. 12–17; 11. 13, 19; 16. 18–21) и реалий будущего века (или во всяком случае Небесной Церкви; 7. 9–17; 11. 15–19; 14. 1–5; 19. 1–8; 21. 1 – 22. 5), а также на повествовательные дублиеты (напр., эсхатологическое сражение в 19. 11–16 и 20. 7–10) (*Четыркин. 1916; Bornkamm. 1937; Collins A. 1976; White. 1989*). В. В. Четыркин писал: «При взгляде на Апокалипсис... мы видим в нем не развитие, определяемое временной последовательностью, но положительно утверждаем параллелизм некоторых видений... речь иногда здесь идет о таких предметах, что утверждение временной последовательности касающихся их событий представлялось бы и странным и совершенно излишним» (*Четыркин. 1916*).



С. 266). Выделяя в И. Б. О. главы 1–3 в качестве пролога, а Откр 22. 10–21 как заключение, Четыркин видел в книге 4 больших раздела (4. 1 – 8. 1; 8. 2 – 11. 19; 12. 1 – 19. 10; 19. 11 – 22. 9), из к-рых первые 3, «привязанные к схеме семи казней», параллельны друг другу, а 4-й является продолжением того, на чем останавливается действие в каждом из них.

Однако и сами представители релаксационного подхода отмечают, что наряду с повторениями в описаниях видений имеет место и явное развитие (Giblin. 1994). Так, очевидны увеличение масштаба бедствий в каждом седмичном цикле по отношению к предыдущему ( $\frac{1}{4}$  земли: в цикле печатей;  $\frac{1}{3}$  в цикле труб; в цикле чаш ограничения отсутствуют) и добавление элементов при каждом новом упоминании серии знамений (к названным в 4. 5 «молниям и громам и гласам» в 8. 5 добавляется землетрясение, в 11. 19 – великий град; в 16. 18–21 землетрясение и град описаны более развернуто).

Нек-рые экзегеты, пытаясь соединить повторность и развитие, считают, что последний элемент каждой седмерицы имплицитно содержит в себе всю последующую седмерицу, т. е. содержание видения 7-й печати раскрывается в видениях всех 7 труб, а 7-й трубы – всех 7 чаш (Kacucuan (Безобразов). 2001; Lambrecht. 1980; Thomas. 1993).

В И. Б. О. часто видят варианты хиастической (концентрически-симметричной) структуры (Lund. 1942; Schüssler-Fiorenza. 1977; Eadem. 1985; Strand. 1978; Mondati. 1997), обусловленной, так же как и при др. подходах, наличием повторяемости и параллелизма. При установлении такой структуры принципиальным является осознание богословской значимости центральных глав И. Б. О., вокруг к-рых, как вокруг ядра, располагаются параллельные разделы. Наглядный образец хиастического плана И. Б. О. (нек-рую шероховатость к-рому придают перемещения отдельных стихов из разд. D в разделы C и C') представлен в трудах Э. Шюслер-Фьоренцы:

- A. 1. 1–8.
- B. 1. 9 – 3. 22.
- C. 4. 1 – 9. 21; 11. 15–19.
- D. 10. 1 – 15. 4.
- C'. 15. 1; 15. 5 – 19. 10.
- B'. 19. 11 – 22. 9.
- A'. 22. 10–21.

Недостатком большинства хиастических планов является субъективизм, а иногда и прямые натяжки, осуществляемые ради представления тех или иных разделов в качестве параллельных. В приведенной схеме при очевидном параллелизме разделов A и A' как вступления и заключения и разделов B и B' ввиду наличия в каждом из них эклизиологического корпуса (земная Церковь – послания 7 Церквам в главах 2–3; Небесная Церковь – Новый Иерусалим в главах 21–22), предваряемого явлением Христа (Откр 1. 9–20; 19. 11–21, с натяжкой сюда может быть присоединена и гл. 20 с образами тысячелетнего царства, эсхатологической брани и Суда), спорным остается параллелизм разделов C и C', единственными явно переключающимися частями к-рых являются 7 видений труб и чаш.

В целом можно сказать, что ни один из вариантов структуры И. Б. О. не в состоянии отразить всего богатства драматургии книги. Показательным в этом отношении является положение в книге 11-й гл. С одной стороны, указывая на глас 7-й трубы (11. 15), она относится к разделу описания 7 труб и в силу этого связана с предшествующими главами 8–9. С др. стороны, указание на срок в «сорок два месяца» (11. 2) и «тысячу двести шестьдесят дней» (11. 3) связывает ее с главами 12–13, в которых присутствует это же хронологическое указание (12. 6; 13. 5; ср. также 12. 14, где «время, времена и пол-времени» могут истолковываться как 3,5 года). Такая «двойная включенность» гл. 11, ее «сцепляющая» функция свидетельствует о многоплановости структуры И. Б. О. и показывает, что наиболее плодотворно для экзегезы комбинирование различных подходов к анализу структуры книги.

**Жанр.** В жанровом отношении И. Б. О. представляет собой сложное явление. Жанровая неоднородность книги отражена уже в самых первых ее стихах, в которых вслед за ее обозначением как «откровения» (греч. Ἀποκάλυψις; 1. 1) и «пророчества» (1. 3) содержится эпистолярное приветствие с указанием отправителя и адресата (1. 4–5). Производное от 1-го слова И. Б. О. понятие «апокалиптика» с сер. XIX в. используется для обозначения особого жанра иудейской и христианской письменности. И. Б. О. дейст-

вительно содержит множество черт, характерных для памятников, причисляемых к апокалиптическому жанру. Книга имеет явную эсхатологическую направленность, ее содержание открывается в видениях, при этом нек-рые из них получены на небе, куда восхищается Тайнозритель и где разворачивается ряд опи-



Ангел передает книгу Откровение ап. Иоанну Богослову. Измерение храма. Миниатюра из Апокалипсиса. Ок. 950–955 гг. (Scorial. II 5. Fol. 100)

санных в книге событий. И. Б. О. подробно представляет деятельность богоборческих сил и власть, к-рую им дано иметь в этом мире, большую роль играют ангелы. В книге также используется развитая символика чисел, животных и светил. Наконец, важной чертой И. Б. О., роднящей книгу с произведениями апокалиптического жанра, является то, что современная автору действительность оценивается в свете эсхатологической перспективы и трансцендентной реальности.

Вместе с тем в отличие от большинства памятников иудейской апокалиптики И. Б. О. не приписано кому-то из великих мужей древности, оно называет имя подлинного автора – Иоанн. С этим связано и отсутствие в тексте обзоров истории, представленных как древние пророчества (vaticinia ex eventu). В отличие от пессимистического взгляда авторов иудейских апокалипсисов на историю и на современную им действительность, при котором все надежды связаны исключительно с будущим (пусть и мыслящимся как скорое) вмешательством Бога, И. Б. О., устремленное к грядущему эсхато-



логическому свершению, пронизано убежденностью, что победа над богопротивными силами принципиально уже совершилась и верующие уже участвуют в этой победе. Эти отличия И. Б. О. от памятников иудейской апокалиптики заставили некоторых исследователей даже сомневаться в факте принадлежности книги к апокалиптическому жанру (Ladd. 1957; Kallas. 1967; Jones. 1968; Mazzaferri. 1989). В целом эти сомнения были отвергнуты библейской наукой (Collins J. 1977; Hellholm. 1986; Aune. 1997. P. LXX–XC). Однако они способствовали осознанию жанровой сложности книги, в к-рой апокалиптические мотивы являются лишь одной из составляющих.

Сам Тайнозритель называет свою книгу и свою миссию (Откр 1. 3; 10. 11; 22. 7, 10, 18, 19) пророческой, а себя — собратом пророков (22. 9). Принадлежность автора И. Б. О. к древнехрист. пророкам признана в совр. науке (Schüssler-Fiorenza. 1980; Aune. 1989; Biguzzi. 2002). Сам по себе этот факт не определяет жанровой принадлежности книги, т. к. христ. пророк мог писать в любом жанре, в т. ч. и апокалиптическом. Тем не менее есть основания считать И. Б. О. родственным в жанровом отношении пророческим книгам ВЗ. Уже применение Иоанном понятия «пророчество» к содержанию своей книги (ср. особенно: Откр 22. 19 — «книга пророчества сего») может рассматриваться как указание на то, что он стремился подчеркнуть ее преемственную связь с пророческими книгами. Еще показательнее наличие в книге эпизодов и использование оборотов речи, жанровая близость к-рых к ветхозаветным пророчествам не вызывает сомнения. Так, ими являются сцены призвания Иоанна к пророческому служению с «вкушением свитка» и символического действия измерения храма, совершаемого им после повеления «пророчествовать о народах, и племенах, и языках, и царях многих» (10. 1 — 11. 2; ср.: Иез 2. 1 — 3. 3; 40. 3; Зах 2. 1–2); слова «так говорит...» в посланиях 7 Церквам (главы 2–3) с описанием Говорящего и последующей оценкой состояния того, к кому обращено слово (ср.: Ис 42. 5; 43. 1, 14, 16; Иер 2. 2, 5; Иез 2. 4; 5. 5; 13. 3; Ам 2. 1; Авд 1).

Но наиболее весомое свидетельство о родстве И. Б. О. с ветхозаветной пророческой лит-рой — наличие



Запечатление избранных.  
Миниатюра из Толкования на Апокалипсис  
Беата Лиебанского. Сер. X в.  
(NY Morgan. М. 644. Fol. 201v)

в книге мн. аллюзий, большинство к-рых относится к пророческим книгам (Deiana. 1982; Beale. 1984; Idem. 1998; Fekkes. 1994; Moyise. 1995; Pisano. 2002; Mathewson. 2003; Jauhainen. 2005). Особая близость очевидна между И. Б. О. и *Иезекииля пророка книгой*. И. Б. О. содержит не просто отдельные аллюзии на ее текст, но в нем отражены целые разделы и образные сферы Книги прор. Иезекииля, так что можно говорить об определенном структурном параллелизме обеих книг (Vanhoey. 1962; Lust. 1980; Ruiz. 1989; Kowalski. 2004; Das Ezechielbuch in der Johannesoffenbarung. Neukirchen-Vluyn, 2004; Boxall. 2007; Buitenwerf. 2007). Примерами таких переключек могут служить следующие тематические блоки: призвание к пророческому служению (Иез 1. 1 — 3. 21; Откр 1. 9–20; 4–5; 10), запечатление избранных (Иез 9. 1–11; Откр 7. 1–8 и др.

места), измерение храма (Иез 40–43; Откр 11. 1–2), воскресение (Иез 37. 1–14; Откр 11. 3–14; 20. 4–6), Гог и Магог (Иез 38–39; Откр 20. 7–10; ср.: 16. 13–16; 19. 19–21;), заключительные видения Нового Иерусалима (Иез 40–48; Откр 21. 1 — 22. 5).

Подобное сочетание в И. Б. О. элементов апокалиптического и пророческого жанра органично ввиду происхождения апокалиптики из ветхозаветного пророчества. Но этим жанровая сложность И. Б. О. не исчерпывается. Книга содержит и элементы эпистолярного жанра — она обрамлена начальным и заключительным пожеланиями благодати (Откр 1. 4–5; 22. 21), в 1-м указаны отправитель и адресат, а главы 2–3 содержат послания каждой из 7 асийских Церквей — общему адресату И. Б. О. Значение эпистолярной составляющей книги для ее экзегезы исключительно велико (Karrer. 1986). Будучи обращенным к определенным читателям, И. Б. О. в своем богословии исходит из конкретных обстоятельств, призывает к принятию верных решений в их ситуациях. Учет исторической, культурной и социально-политической обстановки, в к-рой находились общины запада М. Азии, их внутренних проблем и проблем взаимоотношений с окружающим нехрист. миром — необходимое условие правильного истолкования И. Б. О.

Еще одной жанровой особенностью И. Б. О. можно считать наличие литургических мотивов. Картины поклонения Богу и Агнцу представлены в гимнах (4. 8, 11; 5. 9–10, 12, 13; 7. 10, 12; 11. 17–18; 12. 10–12; 15. 3–4; 16. 5–7; 19. 1–8), образность и словоупотребление которых, вероятно, отражают особенности синагогального и раннехристианского богослужения (Prigent. 1964; Jörns. 1971; Schimanowski. 2002; Tóth. 2006). По-

добный Сыну Человеческому является Иоанну на Патмосе «в день воскресный» (1. 10; букв.: «в день



Страшный Суд.  
Роспись ц. вмч. Георгия  
в с. Воронец, Румыния.  
2-я пол. XVI в.

господский», ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ), т. е. день богослужебного собрания. Во вступлении (1. 1–8) и заключении (22. 6–21)



книги нек-рые исследователи усматривают черты литургического диалога между чтением и общиной (Vanni. 1991; ср. Откр 1. 3: «блажен читающий и слушающий слова пророчества сего»). Эти особенности И. Б. О. позволяют говорить о его сознательной литургической стилизации. Как послание, адресованное церковным общинам, оно, очевидно, предположало устное прочтение на богослужебных собраниях. Высказывался и взгляд на И. Б. О. как на своего рода устное «литургическое действие» (Bart. 1986). Широкое использование в нем числовой символики, а также наличие тех или иных видов повторов считают в таком случае мнемоническим приемом, призванным облегчить запоминание текста при восприятии его на слух.

Нек-рые исследователи отмечают в И. Б. О. черты драматического жанра или даже говорят о нем как о «первой христианской драме», указывая на четкое деление книги на «сцены», наличие в ней «хора» (4. 8, 11; 5. 9–10, 12, 13; 7. 10, 12; 11. 17–18; 12. 10–12; 15. 3–4; 16. 5–7; 19. 1–8) и «действующих лиц» (сам Иоанн, Агнец, 2 свидетеля, Жена, облеченная в солнце, дракон, 2 зверя, великая блудница и др.), конфликт между к-рыми определяет развитие сюжета (Brewer. 1936; Bowman. 1955; Blevins. 1980; Idem. 1984; Smalley. 2005). Широкого признания эта т. зр. не получила, однако она также отражает нек-рые своеобразные черты И. Б. О., очевидно отличающие его не только от др. книг НЗ, но и от памятников иудейской апокалиптики.

А. С. Небольсин

**Богословие. Учение о Боге.** I. Триадология. Богословие И. Б. О. в высшей степени теоцентрично. Все начинается в Боге и кончается в Нем. О Боге в Его триничности говорится уже в самом начале книги (прескрипте): «Благодать вам и мир от Того, Который есть и был и грядет, и от семи духов, находящихся перед престолом Его, и от Иисуса Христа, Который есть свидетель верный, первенец из мертвых и владыка царей земных» (Откр 1. 4б–5а). Древние христиане, еще не имея онтологической концепции, выражавшей отношение Иисуса Христа к Богу Отцу, говорили об Иисусе Христе как о Боге (ср.: Флп 2. 6–11). Это видно также в словах прескрипта Посланий ап. Павла (Рим 1. 7; ср.: 1 Кор 1. 3; 2 Кор 1. 2; Гал 1. 3; Флп 1. 2; Кол 1. 3; 1 Фес 1. 1; Флм 1. 3).

Но в прескрипте И. Б. О. мы встречаем не двоичность, а уникальную триничность. Тринитарные формулы иногда используются и др. авторами НЗ (Мф 28. 19; 2 Кор 13. 13; 1 Петр 1. 2). Однако в И. Б. О. эта формула уникальна. Иоанну нельзя приписывать более позднее патристическое учение о Св. Троице, но оригинальная форма прескрипта показывает, что понимание Бога автором И. Б. О. сознательно тринитарно: Иисус Христос и Дух включены в иудейскую веру в Единого Бога. Эту концепцию Иоанн выражает в особых терминах. При этом скорее можно говорить о тринитарной концепции не Бога, но «божественного». Ибо слово «Бог» Иоанн, как и др. авторы НЗ, относит к Единому Богу, Отцу Иисуса Христа.

II. Альфа и Омега. Как и в ВЗ, новозаветное богословие во многом выражается в наименованиях Бога (см. *Имя Божие*). В пророчестве, завершающем пролог книги, названы 3 из 4 важнейших в И. Б. О. имен Божиих: «Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, говорит Господь, Который есть и был и грядет, Вседержитель» (Откр 1. 8). Этот стих выделяется не только своим положением, непосредственно предшествуя описанию Иоанном данных ему видений (1. 9 – 22. 6), но также и тем, что это 1-й из 2 случаев, где в книге говорит Сам Бог. Второй раз это происходит в конце видений Иоанна: «Я есмь Альфа и Омега, начало и конец» (21. 6). Эти 2 самоназвания Бога (Альфа и Омега – 1. 8; Альфа и Омега, начало и конец – 21. 6) соответствуют 2 самообозначениям Иисуса Христа (1. 17: «Я есмь Первый и Последний»; 22. 13: «Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, Первый и Последний»). Три имени – «Альфа и Омега», «Первый и Последний», «начало и конец» – одинаковы по смыслу, и, т. о., можно сделать вывод, что в самоназвании Бога и Христа имя Альфа и Омега повторяется 7 раз. (Нужно, однако, учесть, что появление в поздних рукописях обозначения «начало и конец» в 1. 8 (так в синодальном переводе), по всей вероятности, следствие гармонизации, ср.: 1. 17.) Число 7 неслучайно (тем более что каждое из 2 др. названий Бога в И. Б. О. тоже встречается 7 раз). Числовые модели имеют в И. Б. О. богословское значение. Т. к. 7 – символ полноты (ср. также 7 блаженств – 1. 3;

14. 13; 16. 15; 19. 9; 20. 6; 22. 7, 14), то 7 случаев именованья Бога указывают на полноту Его существа. В ткань лит. композиции вписан, т. о., богословский смысл.

Иоанн отдает предпочтение фразе «Альфа и Омега». Это наименование говорит о том, что Бог есть начало, первопричина всякого бытия. Вместе с тем Он есть и конец, конечная цель бытия. Бог предшествует все-



«Аз есмь Альфа и Омега».  
Миниатюра из Апокалипсиса. Ок. 1220 г.  
(NY Morgan. M. 429. Fol. 1v)

му как Творец, и Он же приведет все к эсхатологическому исполнению. Он – начало и цель всей истории. Поэтому Бог дважды называет Себя «Альфа и Омега»: перед началом видения (1. 8) и после достижения конечной цели (21. 6). Предпочтение такого обозначения связано и с тем, что выражение «Альфа и Омега» происходит из греч. транслитерации Божественного имени – ΙΑΩ (Феофан (Быстров). 1905. С. 82). Греч. буква «иота» для иудейского сознания ассоциировалась с предельно сокращенным Именем Бога. Т. о., в контексте иудейского богословия факт появления 1-й и последней букв греч. алфавита в транслитерации Имени Бога подтверждал, что само Имя имплицитно содержит в себе мысль о превечности (Там же).

Наименование «Первый и Последний», эквивалентное «Альфа и Омега», взято из Ис 44. 6: «Я первый и Я последний, и кроме Меня нет Бога». В Книге прор. Исаии Бог Израиля описывается как единственный Бог Творец всего и суверенный Господь истории, противостоя-



щий идолам Вавилона (см. *Исаии пророка книга*). В отличие от рукотворных «идолов» Бог не сравним ни с чем, все народы подвластны Ему, Его планы никто не может нарушить (Ис 40. 12–26). Именно такая монотеистическая вера определяет пророческую мысль И. Б. О. Что касается другой эквивалентной «Альфа и Омега» формулы «начало и конец», то она использовалась в греч. философской традиции для обозначения вечности высшего божества. Эту формулу заимствовали эллинизированные иудейские писатели, напр. *Иосиф Флавий*, который называет Бога «представляющим начало и конец всего существующего» (букв. «начало и конец всего», греч. ἀρχή καὶ τέλος τῶν ἀπάντων — *Ios. Flav. Antiq.* VIII 11. 2).

III. «Тот, Который есть и был и грядет». Второе важное именование Бога в различных вариантах используется в И. Б. О. 5 раз (Откр 1. 4, 8; 4. 8; 11. 17; ср.: 16. 5). В этом случае также имеет место числовая символика. Форма с 3 глагольными временами (настоящим, прошедшим и будущим) встречается 3 раза (1. 4, 8; 4. 8), а форма с 2 временами (настоящим и прошедшим) — 2 раза (11. 17 (форма засвидетельствована в ранних рукописях  $\aleph^2$ , A и др.; в синодальном переводе (как и в ряде визант. рукописей) представлен вариант с 3 временами) и 16. 5). Это наименование — интерпретация того же Божественного Имени  $\tau\omicron\tau$ . В ВЗ это Имя открывается Моисею в Исх 3. 14, где оно связывается (в переводе LXX) с глаголом «быть» в довольно загадочном предложении: буквально «Я есмь Кто Я есмь» или «Я буду Кто Я буду» ('*ehye<sup>h</sup> 'äšer 'ehye<sup>h</sup>*). В эллинистическом иудаизме это Имя толковалось как утверждающее вечность Бога. Так, LXX, используя язык эллинистической философии, передает его как  $\delta\ \acute{\omicron}\nu\ \nu$  — Сущий. Вечность может быть выражена как существование в прошлом, настоящем и будущем. Автор И. Б. О. явно зависит от такой интерпретации, но выражает эту мысль несколько иначе.

Во-первых, в 3-м члене формулы использован не глагол «быть» в будущем времени ( $\acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\iota$  или  $\acute{\epsilon}\sigma\theta\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ ), а глагол «приходить» в форме причастия наст. времени — «грядущий» ( $\acute{\epsilon}\rho\chi\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ ). Иоанн меняет глагол, желая показать, что речь идет не просто о будущем существовании Бога,

но о Его пришествии в мир для суда и спасения. Такое толкование подтверждается в Откр 11. 17 (в ранних рукописях нет слова «грядущий»); 16. 5. Здесь отсутствует 3-й член, ибо видение указывает на уже совершившееся пришествие Бога. Оно уже не в будущем, и гимны прославляют Бога за эсхатологическое осуществление Его Промысла. Особенно ясно это в 11. 17: «Благодарим Тебя, Господи Боже Вседержитель, Который еси и был... (без слова «грядущий», согласно ранним рукописям. — *Авт.*), что Ты приял силу Твою великую и воцарился». Т. о., Иоанн толкует Божественное Имя динамично: Оно указывает не на трансцендентную по отношению к миру вечность Бога, но на Его вечность именно в отношении с миром. Это толкование хорошо согласуется со смыслом сказанного в Исх 3. 14: '*ehye<sup>h</sup> 'äšer 'ehye<sup>h</sup>* — Бог говорит о Своем участии в истории, о присутствии среди Своего народа. Иоанн развивает эту раннюю израильскую веру в Бога, управляющего историей народа, в эсхатологическую веру в Бога конца истории.

Во-вторых, обращает на себя внимание очевидная грамматическая неточность греческого текста (1. 4), в котором за предлогом  $\acute{\alpha}\lambda\omicron$  — от следует не родительный, а именительный падеж:  $\acute{\alpha}\lambda\omicron$   $\delta\ \acute{\omicron}\nu$  καὶ  $\delta\ \eta\upsilon$  καὶ  $\delta\ \acute{\epsilon}\rho\chi\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$  (в букв. переводе: «от сущий и был и приходящий»). В этой «неточности» кроется глубокий смысл: трансцендентность, вечность и неизменяемость Бога «грамматически» подчеркивается неизменяемостью по падежам даже Его Имени.

IV. «Господь Бог Вседержитель». Полное наименование «*Kύριος ὁ Θεός ὁ Παντοκράτωρ*» (Господь Бог Вседержитель) в И. Б. О. встречается 7 раз (4. 8; 11. 17; 15. 3; 16. 7; 19. 6; 21. 22; ср.: 1. 8). Оно тоже связано с Именем Божиим, будучи переводом расширенной формы Божественной тетраграммы  $\tau\omicron\tau$ : *yhwh 'elohē šəba'ōt* (Господь Бог множеств) (напр.: 2 Цар 5. 10; Иер 5. 14; Ос 12. 5; Ам 3. 13; 4. 13 — во всех этих случаях в синодальном переводе «Господь Бог Саваоф»). (Это Имя понималось и иначе, напр., «в буквальном переводе имя это значит: Господь сил» (*Феофан (Быстров)*. 1905. С. 213); этот образ (Бог множеств) «изображает Бога воином, главнокомандующим небесных воинств, т. е. ангельской



Видение ап. Иоанна Богослова.  
Миниатюра из Апокалипсиса. 1047 г.  
(*Matrit. Vitr. 14.2. Fol. 205r*)

армии в Священной Войне» (*Гиблин*. 1993. С. 40)). Формула указывает на бесспорную власть Яхве над миром, а потому и на Его господство над ходом истории. Иоанн использует это Имя в И. Б. О., чтобы показать, что он продолжатель пророческой веры в Бога. Греческое Παντοκράτωρ (лат. Omnipotens — Всемогуший) говорит не столько об абстрактном всемогуществе Бога, сколько о Его реальной власти над всем тварным миром («Вседержитель»).

V. «Сидящий на престоле» ( $\delta\ \kappa\alpha\theta\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$  ἐπὶ τῷ θρόνῳ (или ἐπὶ τοῦ θρόνου)) — 4-е и последнее важное наименование Бога в И. Б. О. В такой форме оно встречается 7 раз (Откр 4. 9; 5. 1, 7, 13; 6. 16; 7. 15; 21. 5). Сам же престол упоминается в книге очень часто. Это символ власти Бога над всем творением, что показано в видении божественного престола в гл. 4. После видения прославленного Христа среди Его народа на земле (1. 9 — 3. 22) Иоанн восхищается на небо (4. 1). Здесь Иоанн видит престол Бога, Его верховную власть на небе, и теперь он сможет увидеть, как эта власть будет признана на земле. В 4-й гл. очевидны аллюзии на 2 великих видения божественного престола в Ис 6 и Иез 1. В И. Б. О. Сидящий на престоле не изображен в зрительной, видимой форме. Говорится, что Он подобен сиянию драгоценных камней. Небесные животные и старцы окружают престол и непрестанно (Откр 4. 8) совершают богослужение. Песнь 4



животных и гимн 24 старцев выражают 2 основные формы признания Бога: благоговейное принятие Его святости (4. 7–8; ср.: Ис 6. 3) и сознание предельной зависимости всего бытия от Бога (Откр 4. 11). Все это требует также выражения в богослужении. В 5-й гл. на престоле появляется Агнец, Иисус Христос, Который должен снять 7 печатей с книги. Его искупительная Жертва воспеваётся старцами и небесными животными как осуществление Царствия Божия: «...сделал нас царями и священниками Богу нашему; и мы будем царствовать на земле» (5. 10).

VI. Критика рим. власти. Богословие И. Б. О. очень контекстуально, и решение вопроса об истинном Боге (гл. 4) во многом определено миром представлений ранних христиан. Отсюда связь этого вопроса в И. Б. О. с критикой рим. власти. Нейтральная позиция здесь не допускается. Либо люди разделяют имперскую идеологию Рима, как ее представляла гос. пропаганда, либо отвергают ее, упоывая на открытое им Богом знание о Его Царствии. И. Б. О. изображает империю как систему насилия, основанную на войнах. Два главных символа этой системы — зверь из моря (главы 13 и 17) и вавилонская блудница (главы 17–18). Зверь представляет военную и политическую власть рим. императоров. Вавилон — это Рим с его благосостоянием, нажитым экономической эксплуатацией. Критика 13-й гл. политическая в первую очередь. Но в обоих случаях одновременно и религиозная. Зверь и блудница связаны самым тесным образом: блудница сидит на звере (17. 3), ибо богатство г. Рима и его разлагающее влияние покоится на силе имперских войск.

В гл. 13 Иоанн изображает 2 стороны имперского культа. С одной стороны, зверь богохульствует: он узурпирует божественные Имена и претендует на божественность (13. 1, 5–8). С др. стороны, этот культ возложен не на безвольных исполнителей. Он был ответом подданных Рима на якобы его непобедимую власть. Второй зверь, чудовище из земли (13. 11), называемый также лжепророком (16. 13; 19. 20), побуждает людей изготовить «образ зверя» (13. 14), придавая ему черты божественности (13. 13) и вкладывая «дух в образ зверя, чтобы образ зверя и говорил и действовал...» (13. 15). Это

символ имперского жречества. Образы стихов 13. 16–17 сознательно преувеличивают экономическую опасность культа власти и военной силы. «И он сделает то, что всем, малым и великим, богатым и нищим, свободным и рабам, положено будет начертание на правую руку их или на чело их, и что никому нельзя будет ни покупать, ни продавать, кроме того, кто имеет это начертание, или имя зверя, или число имени его». Цель такого преувеличения — показать, что логика абсолю-



Снятие шестой печати.  
Гравюра А. Дюрера. 1497–1498 гг.  
(Кабинет рисунков и гравюр. Уффици,  
Флоренция)

тизации власти движется в направлении тоталитаризма.

И. Б. О. противостоит Римской империи не только из-за преследований христиан. Его автор предлагает радикальную пророческую критику системы рим. власти вообще. Ее природа такова, что если христианине — верные свидетели Бога, то они должны страдать от неизбежного конфликта между претензиями рим. власти на божественность и христ. свидетельством об истинном Боге (2. 13; 6. 9–10; 16. 6; 17. 6).

VII. Святость Бога и Суд. В целом И. Б. О. можно рассматривать как видение исполнения 3 первых прошений *молитвы Господней*: «Да святится имя Твое; да придет Царствие Твое; да будет воля Твоя и на земле, как на небе» (Мф 6. 9–10). Иоанн жил в мире, где Имя Божие не свяtilось, воля Его не исполнялась, а на земле царствовало зло в лице рим. власти. Но в гл. 4 он

видит на небе, в сфере высшей реальности и абсолютной святости, правду и верховную власть Бога. На небе святится Имя и исполняется воля Божия. Его Царствие должно прийти и на землю. Видение святости Божией в гл. 4 вместе с ее христологическим продолжением в гл. 5 становится богословским и лит. фундаментом для изображения последующих видений. В частности, гл. 4 связана с видением Суда над миром и силами зла. Святость и правда Божия требуют осуждения неправды на земле и уничтожения власти зла.

В И. Б. О. есть 3 ряда символов Суда: 7 печатей (Откр 6. 1–17; 8. 1), 7 труб (8. 2, 6–12; 11. 15–19) и 7 чаш гнева (16. 1–21). Семь — число завершенности. Каждый ряд, т. о., завершает Суд Божий над неправедным миром, т. е. 7-й член каждого ряда изображает окончательное действие Суда — разрушение зла и наступление Царствия Божия. Но все 3 ряда связаны: снятие 7-й печати открывает следующее видение — 7 труб, а звук 7-й трубы — видение о 7 чашах. Т. о., каждый ряд символов Суда приводит к одному и тому же концу, но еще ближе по сравнению с предыдущим. Очевидно возрастание гнева Суда: в видении печатей он охватывает  $\frac{1}{4}$  земли (6. 8), в видении о трубах —  $\frac{1}{3}$  (8. 7–12; 9. 18), а в видении о чашах — всю землю. Предостерегающие суды, ограниченные в надежде на покаяние злого мира (ср.: 9. 20–21), достигают исполнения в судах конечного воздаяния (ср.: 16. 5–7). Эта искусная схематичность изображения судов указывает на их богословское значение, и ее нельзя понимать как действительное предсказание событий.

Важно, что ряды судов связаны с видением престола Божия в 4-й главе. Четыре животных (стоящие у небесного трона — гл. 4) вызывают 4 всадников (Иоанн видит их при снятии первых 4-х печатей — 6. 1, 3, 5, 7). В 7 труб трубят 7 ангелов, стоящих перед Богом на небе (8. 2, 6). Более разработана тема 7 последних казней, на которых «оканчивается ярость Божия» (15. 1). Небесный храм открыт (15. 5), из него выходят ангелы (15. 6), одно из животных дает им чаши гнева (15. 7). Они начинают открываться в небесном «тронном зале», описанном еще в гл. 4. Описание Бога при этом — аллюзия к 4. 9–10. Еще более значи-





Страшный Суд.  
Миниатюра из Четвероевангелия  
царя Иоанна Александра. 1355–1356 гг.  
(Lond. Brit. Lib. Add. 39627. Fol. 124)

тельна букв. связь между описанным в 4. 5а видением престола, от которого «исходили молнии и громы и гласы» и описанием каждого 7-го суда в своем ряду. Виденное и услышанное Иоанном, словно эхо, отражается при снятии: 7-й печати («И взял Ангел кадильницу, и наполнил ее огнем с жертвенника, и поверг на землю: и произошли голоса, и громы, и молнии, и землетрясение» — 8. 5), в звуке 7-й трубы («И отверзся храм Божий на небе, и явился ковчег завета Его в храме Его; и произошли молнии, и голоса, и громы и землетрясение, и великий град» — 11. 19) и при излиянии 7-й чаши («И произошли молнии, громы и голоса, и сделалось великое землетрясение, какого не бывало с тех пор, как люди на земле... и град, величиною в талант» — 16. 18–21).

Весь Суд изображается, т. о., как манифестация той же святости Божией, к-рая явлена в гл. 4. При этом подчеркивается трансцендентность Бога и отсутствуют *антропоморфизмы*. Суды вызывают животных и ангелы у престола. Слава, сила, святость Бога являются в гласах, грозе, землетрясении — но Сам Бог невидим и не слышен. Даже когда Иоанн слышит громкий голос при излиянии 7-й чаши: «Совершилось!» — он избегает антропоморфизма и не говорит, что это голос Бога. Голос раздается «от престола» (16. 17). Иоанн изображает суды Божии, насколько

это возможно, непохожими на суды человеческие.

VIII. Божественная власть и трансцендентность. В совр. зап. богословии апокалиптический образ Бога как трансцендентного Правителя и Судии иногда подвергался критике как результат религ. проекции и оправдания патриархальных отно-



Небесный Иерусалим.  
Миниатюра из «Liber floridus». XV в.  
(Музей Конде в Шатильи.  
Ms. 724. Fol. 44v)

шений власти. Исторически в христ. мире такое действительно часто имело место. Напр., когда правление монарха рассматривалось как образ власти Бога, чем обосновывалась и оправдывалась абсолютная монархия. Однако это совершенно противоположно тому, как Божественная власть изображается в И. Б. О. Абсолютная власть, по определению, принадлежит лишь Богу, и признавать ее в качестве таковой означает релятивизировать власть человека. Трансцендентность Бога исключает всякую антропоморфность в изображении, и ап. Иоанну удалось найти соответствующий религ. язык. Так, уже наименования Бога примечательно неантропоморфны, они подчеркивают, что отношение Бога к миру трансцендентно человеческим аналогиям. Что же касается престола, то Иоанн использует этот образ не только для того, чтобы изобразить трансцендентное, но и полемически против тенденций обожествления человеческой власти, имевших место в его мире.

Др. род распространенной критики представления о Боге в И. Б. О. заключается в том, что Его транс-

цендентность отдаляет Бога от мира и не вовлекает Его в жизнь сотворенного. Эта критика — следствие неправильного понимания трансцендентности Бога. Она всегда подразумевает отличие Бога от Его творения, но не дистанцию от него. Бог трансцендентен именно потому, что Он не конечное создание среди подобных. Близость Бога к Его творению в И. Б. О. (21. 3–4) столь же подчеркнута, как и Его трансцендентность в гл. 4. «И услышал я громкий голос с неба, говорящий: се, скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними; они будут Его народом, и Сам Бог с ними будет Богом их. И отрет Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет, ибо прежнее прошло». Даже образ престола в Новом Иерусалиме становится выражением близости Бога к людям. «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» (22. 3–4).

IX. Бог Творец. Исповедание Бога как Творца выражено в гимне 24 старцев: «Достоин Ты, Господи, приять славу, и честь, и силу: ибо Ты сотворил все, и [все] по Твоей воле существует и сотворено» (4. 11). Один Творец всего — Бог, и Он один достоин поклонения. Понимание Бога как Творца не только часть христ. монотеизма, оно существенно и для христ. эсхатологии. Если Бог — трансцендентный источник всего, Он может также быть источником новых возможностей для Его творения в будущем. Творение открыто к новым творческим актам Творца. Так становится возможной надежда на воскресение и на обновление всего творения. «Ибо вот, Я творю новое небо и новую землю» (Ис 65. 17). «Се, творю все новое» (21. 5). «И увидел я новое небо и новую землю, ибо прежнее небо и прежняя земля миновали» (21. 1). Бог А есть и Бог Ω.

X. Верность Творца творению. Вера в Бога Творца открывает возможность нового творения, но надежду на таковое дает вера в Бога, Который верен Своему творению. Эта верность — предмет библейского рассказа о потопе, она выражена в завете с Ноем (Быт 7–9). В Откр 4. 3 (как и в Иез 1. 28), где говорится о «радуге вокруг престола, видом подобной смарагду», дается аллюзия на этот завет верности: радуга — знамение





завета после потопа (Быт 9. 13–17). В том завете Бог обещал никогда больше не посылать потоп на землю (Быт 9. 11). Воды потопа суть те воды (Быт 7. 11; ср.: Быт 1. 2), к-рые в творении Бог разделил и ограничил, но не упразднил (Быт 1. 6–7). Они символизируют силы хаоса, грозящие творению. В рассказе о потопе Бог позволяет водам бездны затопить мир, ввергнув его в хаос. Эти воды хаоса — то море, из к-рого выходит зверь (Откр 13. 1; ср.: Дан 7. 2–3). В Откр 19. 20 сам зверь устраняется, но «море» как потенциальность зла не уничтожается. Последующее уничтожение диавола, смерти и ада (20. 10, 14) делает новое творение действительно эсхатологически новым: «...моря уже нет» (21. 1). В новом творении Бога тварь навеки защищена от всякого зла. Так И. Б. О. изображает Бога верным завету с Ноем.

**Христология. Агнец на престоле.** I. «Первый и Последний». Видение Иоанна начинается с христофании. Воскресший является как небесное существо («подобный Сыну Человеческому») во славе (1. 12–16) и говорит о Себе: «Я есмь Первый и Последний, и живой; и был мертв, и се, жив во веки веков, аминь; и имею ключи ада и смерти» (1. 17–18). Наименование «Первый и Последний» — заимствование у прор. Исании (Ис 44. 6; 48. 12). У Исании титул «Первый и Последний» тесно связан с исключительным монотеизмом: «...кроме Меня нет Бога» (Ис 44. 6). Примененное к Иисусу Христу то же наименование подчеркивает, что Он — не 2-й бог. Он включен в вечное бытие Единого Бога, источника и цели всего сущего.

«Первый и Последний», так же как «Альфа и Омега» и «начало и конец», — обозначения вечного Бога Творца и Завершителя мира (Откр 1. 8; 21. 6). Те же 3 наименования обозначают и Христа (22. 13). И если наименования 1. 8 («Я есмь Альфа и Омега») и 1. 17 («Я есмь Первый и Последний») могут сначала показаться различными, то в 22. 13 обозначение Христа из 1. 17 стоит между 2 обозначениями Бога из 21. 6. «Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, Первый и Последний». Таким лит. приемом подчеркивается эквивалентность Имен (и сущности) Бога и Христа. Христос участвует в вечном бытии Бога. Однако при этом присутствует и различие Бога

и Христа. О Боге сказано, что Он «есть и был и грядет» (1. 8) или что Он — «Живущий во веки веков» (4. 9, 10; 10. 6; 15. 7). Христос же говорит о Себе: «...был мертв, и се, жив во веки веков» (1. 18), т. е. в Его вечную жизнь вторглась Его человеческая смерть, и вечную жизнь Бога Он разделил через триумф над смертью. Власть над смертью и адом (1. 18) Он завоевал через смерть и воскресение.

В обращении к Лаодикийской Церкви Христос именуется «началом создания Божия» (ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ) (3. 14). Но это не означает, что Он — 1-я тварь или что Его воскресение — начало нового творения. Смысл этого наименования тот же, что и титула «начало» (ἀρχή). В этом отношении христология И. Б. О. согласна с христологией ап. Павла (1 Кор 8. 6; Кол 1. 15–17), с Евр 1. 2 и Ин 1. 1–3, где Христос отождествляется со Словом Премудрости Божией, Которым Бог сотворил мир. Это отождествление Бога и Христа как Творца мира дополняется отождествлением Христа с Богом в эсхатологическом исполнении всего. Пришествие Бога в конце книги описано как «пришествие» (παρουσία) Христа. Итак, Иисус Христос причастен полноте вечного бытия Бога. Возможно,



Видение отверстых небес.  
Миниатюра из Сакраментария  
Роберта Льежского. XI в.  
(Rouen. Bibl. Municip. Y. 6. Fol. 158v)

в И. Б. О. мы имеем дело с самой развитой христологией НЗ.

II. Поклонение Иисусу Христу. В И. Б. О. особое место имеет полемическая тема богослужения.

Иоанн отмечает различие между Творцом и тварью: Творцу подобает поклонение, твари — нет. Корень зла Римской империи — в идолопоклонстве, в поклонении человеческой силе и власти. Это определяет конфликт между поклонниками зверя и верными Богу. Иоанн глубоко сознавал важность монотеистического богослужения. Дважды он упоминает поклонение (проскинезу) ангелу. «Я пал к ногам его, чтобы поклониться ему; но он сказал мне: смотри, не делай сего; я — сослужитель тебе и братьям твоим, имеющим свидетельство Иисусово; Богу поклонись; ибо свидетельство Иисусово есть дух пророчества» (Откр 19. 10; ср.: Откр 22. 8–9). Ангел — не источник откровения, но лишь инструмент его сообщения Тайновидцу. Источник откровения — Иисус (22. 16), и Он включен в монотеистическое богослужение, что подтверждается сценами поклонения Иисусу.

В гл. 5 Агнец, Христос, воскресением победивший смерть и стоящий на божественном престоле (5. 6), становится центром небесного богослужения. Сначала Ему совершают поклонение небесные животные и старцы (5. 8). Затем круг расширяется, и к поклонению присоединяются мириады ангелов (5. 11–12). Наконец, все творение славословит Бога и Агнца (5. 13). Иоанн не представляет Иисуса как альтернативный объект поклонения наряду с Богом. Поклонение Иисусу включено в поклонение Единому Богу. Причина этого указана в 5. 8–12: христиане обязаны Ему своим спасением. Но в то же время это было спасением, данным Богом. Все божественные действия в отношении к миру, выраженные титулами Спаситель, Господь, Судья, — все совершены в Иисусе. Тому, Кто действует как Бог, Кто принадлежит к бытию Единого Бога естественно подобает и божественное поклонение. Именно к этой мысли приходит автор И. Б. О., хотя прямо не называет Иисуса Богом.

III. Во Христе действует Бог. Поскольку Иисус причастен к вечному бытию Бога, то искупление и Суд, совершившиеся в Нем, — деяния не менее божественные, чем то, что должно быть сделано Самим Богом, «Сидящим на престоле». Это видно, когда речь идет о Втором пришествии (парусии). В наименовании Бога, «Который есть и был и грядет» (1. 4, 8), будущее время сознатель-





но выражено глаголом «приходить», ибо будущее Бога понимается как Его эсхатологическое пришествие в мир для Суда и спасения. Но это «пришествие» Бога осуществляется в пришествии Христа. Ожидание скорого пришествия Христа — постоянный мотив книги (1. 7; 2. 5, 16; 3. 3, 11; 16. 15; 22. 7, 12, 20). В И. Б. О. Христос 7 раз произносит: «грядущу» (ἔρχομαι) (2. 5, 16; 3. 11; 16. 15; 22. 7, 12, 20). Суд Христа в Его пришествии также изображается как Суд Божий. Напр., стих 22. 12, следуя обычной практике цитирования ВЗ, пророчесствует о наступлении Суда Божия (ср.: Ис 40. 10; 62. 11) и связывает его с парусией Христа. «Се, грядущу скоро, и возмездие Мое со Мною, чтобы воздать каждому по делу его».

То же можно сказать о жертвенной смерти Иисуса Христа — центральной теме богословия И. Б. О. Когда Иоанн видит закланного Агнца на небесном престоле Бога (Откр 5. 6; ср.: 7. 17), это значит, что жертва Христова есть часть того непостижимого образа, каким Бог правит миром. Бог как трансцендентный, как «Сидящий на престоле» не присутствует в мире. Но Он присутствует в нем как закланный Агнец, побеждающий грех Своими страданиями. Более того, присутствие Христа, ходящего посреди светильников (1. 13; 2. 1), т. е. среди народа, продолжающего Его свидетельство и жертву, — это присутствие Божие.

**Связь сотериологии с экклезиологией. Победа Агнца и его последователей.** I. Числовая символика. То, что отождествление Христа с Богом не умаляет Его человечества, видно уже из того, как в тексте используется Его человеческое имя Иисус. В И. Б. О. оно встречается 14 раз. Из них 7 раз во фразах «свидетельство Иисуса» (1. 2, 9; 12. 17; 20. 4; ср.: 19. 10) и «свидетели Иисуса» (17. 6). Имя Христос (включая Иисус Христос) упоминается 7 раз. Это подчеркивает веру в мессианство Иисуса. Слово Агнец применительно ко Христу встречается 28 раз, при этом 7 раз там, где говорится о Боге и Агнце вместе (5. 13; 6. 16; 7. 10; 14. 4; 21. 22; 22. 1, 3). Важную функцию в И. Б. О. имеет число 4, символизирующее полноту действия в мире — 4 стороны света (7. 1; 20. 7); 4 сферы («на небе и на земле, и под землею, и на море» — 5. 13; ср.: 14. 7); первые 4 казни каждой серии из 7



*Небесный Иерусалим.  
Миниатюра из Апокалипсиса.  
Мастер Факунд.  
1047 г. (Matrit. Vitr. 14.2. Fol. 84)*

казней воздействуют на землю (6. 8; 8. 7–12; 16. 2–9) и т. п. Данная символика подчеркивает совершенную победу Агнца во всем мире. Этому соответствует 4-частное обозначение народов мира, встречающееся 7 раз (5. 9; 7. 9; 10. 11; 11. 9; 13. 7; 14. 6; 17. 15). В 5. 9 это обозначение употребляется, когда говорится о победе Агнца.

II. Основные сотериологические символы. Сущность служения Христа в И. Б. О. открывается «на небе громкими голосами» — чтобы «царство мира соделалось [царством] Господа нашего и Христа Его и будет царствовать во веки веков» (11. 15). Этот процесс начинается в земной жизни, смерти и воскресении Христа и завершается Судом и конечным спасением Его последователей во Втором пришествии. Сотериологическая тематика выражена в И. Б. О. 3 комплексами символов.

Первая символическая тема — мессианская война и победа. Эта тема продолжает ветхозаветное упование на Мессию, потомка Давида, царя и военного предводителя народа Божия. Он призван возглавить борьбу народа Божия с языческими притеснителями, освободить Израиль и установить Царствие Божие, которое будет Царствием Мессии над народами мира. Иоанн, будучи иудеохристом. пророком, включает надежды ветхозаветной пророческой традиции в свое эсхатологическое видение, центром к-рого был Иисус. То, что в Иисусе Христе завершаются ветхозаветные пророчества, подчер-

кивает ряд мессианских образов, заимствованных из ВЗ. Христос именует Себя: «Я есмь корень и потомок Давида, звезда светлая и утренняя» (22. 16), — аллюзии на мессианские тексты Ис 11. 1 и Числ 24. 17. Он «лев от колена Иудина» (Откр 5. 5; ср.: Быт 49. 9). Еще один мессианский образ — меч, исходящий из уст Христа (Откр 1. 16; 2. 12, 16; 19. 21), меч, к-рым Он как праведный Судия (19. 11; ср.: Ис 11. 4; 49. 2) поражает народы (19. 15).

В И. Б. О. получают развитие образы восстающих против Господа и Его помазанника народов и племен, царей и князей (из мессианского Пс 2). В псалме Помазанник, Сын Божий, Которого Бог поставит Царем на Сионе, победит их. Ему обещаны «народы в наследие» (Пс 2. 8), Он поразит их железом железным, сокрушит их. Все эти образы прилагаются в И. Б. О. к Иисусу Христу. Мотив побеждающего Мессии также заимствован отсюда. Побеждает и Сам Христос (Откр 3. 21; 5. 5; 17. 14), и Его последователи (2. 7, 11, 17, 28; 3. 5, 12, 21; 12. 11; 15. 2; 21. 7). Однако, используя эти ветхозаветные образы, Иоанн понимает их типологически и перетолковывает, удаляя из них националистический и военно-политический элемент. Напр., он слышит от одного из старцев о льве от колена Иудина (5. 5), но видит при этом не льва, но Агнца, как бы закланного (5. 6). Он слышит о 144 тыс. «запечатленных» из всех колен Израилевых (7. 4–8), видит же при этом «великое множество людей, которого никто не мог перечесать, из всех племен, и колен, и народов, и языков... в белых одеждах и с пальмовыми ветвями в руках своих» (7. 9).

Вторая символическая тема, связанная с сотериологией, — эсхатологический Исход. В ВЗ Исход был центральным спасительным событием истории Израеля, в дальнейшем став моделью для описания надежд на спасение, характерной для пророческой и апокалиптической лит-ры. Поэтому грядущее Израеля часто описывалось как эсхатологический Исход (напр.: Ис 11–12). В И. Б. О. образы Исхода получают развитие. Напр., обетование Синайского завета («будете Моим уделом из всех народов... царством священников и народом святым» — Исх 19. 5–6) понимается как исполненное в том, что Иисус как Пасхальный





Агнец «Кровию Своею искупил» людей и сделал их «царями и священниками Богу» (Откр 5. 9–10). *Искушение* — обычное для ВЗ обозначение Исхода как освобождения из рабства. У Иоанна цена «искупления» — Кровь Агнца. При этом он намекает не только на пасхального агнца кн. Исход (Исх 12. 3–5), но и на Ис 53. 7, где страдающий Раб Господа изображен как жертвенный Агнец (ср.: Лк 22. 37; Евр 9. 28; 1 Петр 2. 22).

Образы Исхода использованы и при описании победивших зверя мучеников (Откр 15. 2–4). Они, пребывая на небе, стоят на море, ибо небесное «Чермное море» стеклянное, а не грозная бушующая стихия. Они поют «песнь Моисея, раба Божия» (ср.: Исх 15), к-рая теперь стала также «песнью Агнца» (Откр 15. 3). Суды над врагами народа Божия при снятии печатей, звуках труб и излиянии чаш гнева напоминают казни египетские. Как и в случае с мессианской войной, ветхозаветные образы Исхода в И. Б. О. истолковываются как исполненные в НЗ. Но цель Нового Исхода еще впереди, когда христиане как священники Бога и Христа «будут царствовать с Ним тысячу лет» (20. 4–6; ср.: 22. 3–5).

Наконец, важной сотериологической темой является свидетельство. Сам Иисус — «свидетель верный и истинный» (3. 14; ср.: 1. 5). Этот титул говорит прежде всего о свидетельстве, к-рое Иисус принес Богу Своим земным служением и Своей верностью даже до смерти. Термин *μάρτυς* в И. Б. О. еще не приобрел более позднего смысла «мученик». Он указывает не на мученическую смерть как таковую, а на свидетельство словом об истине Божией (ср.: 1. 2, 9; 6. 9; 12. 11; 20. 4), о послушании заповедям Божиим (ср.: 12. 17). Но термин предполагает также, что верное свидетельство вызывает противление врагов и ведет к смерти (2. 13; 11. 7; 12. 17).

Дело Иисуса продолжается Его последователями. Они — Его свидетели (17. 6), они несут «свидетельство Иисуса Христа» (12. 17; ср.: 19. 10; 6. 9; 12. 11). «Свидетельство Иисуса» означает не «свидетельство об Иисусе», но свидетельство Самого Иисуса (об истине и о Боге). Т. е. ученики продолжают свидетельство Иисуса, к-рое разоблачает ложь идолослужения и зло

тех, кто служат зверю. Эта тема связана с главной мыслью И. Б. О. об истине и о лжи. Во время парусии свидетельство Иисуса и Его последователей становится Судом для тех, кто отказываются принять истину: для зверя и его поклонников. Верный и истинный свидетель (3. 14) теперь назван верным и истинным судьей (19. 11). Сам титул «свидетель верный» (1. 5) основан на мессианском стихе Пс 88. 38. У прор. Исаии в контексте судебного спора Яхве с языческими богами народ Божий назван «Мои свидетели» (Ис 43. 10, 12; 44. 8). В И. Б. О. эти ветхозаветные образы суда и свидетельства переносятся на Иисуса Христа и Его Церковь.

III. Смерть Христа. Принципиальным для всей концепции И. Б. О. является то, что в смерти и воскресении Христос победил зло и т. о. установил Царствие Божие на земле. Это убеждение выражено в гл. 5 — продолжении основного видения Царствия Божия в небесах (гл. 4). После откровения власти Божией в небесах возникает вопрос, как эта власть станет реальностью на земле. Иоанн

детельства своего, и не возлюбили души своей даже до смерти» (12. 11).

IV. Армия мучеников. Христиане также призваны к победе. Каждое из посланий 7 Церквам в главах 2–3 включает обетование эсхатологической награды «побеждающему» (2. 7, 11, 17, 26–28; 3. 5, 12, 21). Но как в стихах 5. 5–6 Иисус изображен Мессией, Который победил не военной силой, но Своей жертвенной смертью, так и в стихах 7. 4–14 Его последователи описываются как народ Мессии, участвующий в Его победе, точно так же не военным насилием, но своей жертвенной смертью (ибо «убелили одежды свои Кровию Агнца» — ст. 14). Так же как ожидание воинственного Мессии, «льва от колена Иудина», перетолковано в образе пасхального Агнца (5. 5–6), так и возможные националистические представления о Его последователях сняты в образе обетования многочисленного потомства ветхозаветным патриархам (Быт 13. 16; 15. 5; 32. 12) — Церковь описывается Иоанном как бесчисленное множество из всех народов не потому, что она действительно была такой в кон. I в., но по вере в исполнение во Христе всех обетований Бога. То, что 144 тыс. (Откр 7. 4–8) —



*Видение небесного престола. Миниатюра из Апокалипсиса. До 1072 г. (Paris. lat. 8878. Fol. 121v — 122)*

видит в деснице Сидящего на престоле запечатанный свиток (Откр 5. 1). В нем тайна замысла Бога об установлении Его Царствия. В свитке — то, что будет открыто Иоанну как его пророчество Церквам. Но открыть свиток способен лишь один Агнец Христос и только Он может огласить его содержание, ибо победа над силами зла достигнута Его жертвенной смертью (5. 6), к-рая искупила верующих из всех народов (5. 9–10). Иоанн предполагает уже известным, что жертвенная смерть Христа освободила христиан от греха (1. 5) и сделала их эсхатологическим народом Божиим (1. 5; 5. 9–10). Дело Христа продолжается Его последователями: «Они победили его [сатану] Кровию Агнца и словом сви-

это армия, подтверждается в 14. 3–4, где снова говорится о 144 тыс. девственников, к-рые следуют за Агнцем. Согласно ветхозаветным предписаниям о ритуальной чистоте, участники священной войны должны были избегать культового осквернения через общение с женщинами (ср.: Втор 23. 9–11; 1 Цар 21. 4–5). В Церкви, как ее описывает Иоанн, эквивалент этому не половой аскетизм, но нравственная чистота. Образ ритуальной чистоты армии Господа меняется на образ совершенства (непорочности) жертвенного приношения: «Это те, которые следуют за Агнцем, куда бы Он ни пошел. Они искуплены из людей, как первенцу Богу и Агнцу, и в устах их нет лукавства; они непорочны пред престолом Божиим» (Откр 14. 4–5). Важно заметить, что слово «непорочный» (*ἄμωμος*) происходит





из культовой терминологии, обозначающая пригодность животного для жертвы (Исх 29. 38; Лев 1. 3; 3. 1).

V. Распечатанный свиток. В Откр 5. 1–9 в деснице Сидящего на престоле появляется свиток (βιβλίον; в синодальном переводе — книга). Его достоин открыть только Агнец, ибо Его победа делает возможным осуществление спасительного замысла Божия, содержащегося в свитке. Свиток также откроет то, как последователи Христа должны участвовать в наступлении Царствия Божия.



Свиток запечатан 7 печатями (5. 1), и Агнец снимает их одну за другой (6. 1–8. 1). Но события после снятия каждой печати вовсе не открывают содержание свитка, как часто предполагают экзегеты. События просто сопровождают снятие печатей. О полном открытии свитка говорится только в 10. 2, 8–10. Следующему образу, взятому из Книги прор. Иезекииля (Иез 3. 1), Иоанн описывает символическое съедение открытого свитка — символ усвоения Божественной вести, к-рую следует сообщить людям. Этот момент поворотный в построении книги И. Б. О. Все предшествующее 10-й гл. — приготовление, необходимое для понимания доступного теперь откровения, но не само откровение. Иоанну ныне открыта спасительная цель Бога — покаяние мира и установление Царствия Божия на земле. К покаянию человечество должны были вести суды и казни, описанные в 6–9-й главах. Но цель не была достигнута. «И не раскаялись они в убий-

ствах своих, ни в чародействах своих, ни в блудодеянии своем, ни в воровстве своем» (Откр 9. 21). Одни только суды и казни не ведут к покаянию и вере. И когда Иоанн съел свиток, т. е. усвоил его Божественное содержание, он получает повеление открыть его содержание в новом пророчестве: «Тебе надлежит опять пророчествовать о народах, и племенах, и языках, и царях многих» (10. 11).

VI. Два свидетеля. Новое откровение «съеденного» свитка (11. 3–13) в том, какая роль отведена Церкви в покаянии и спасении народов земли. Никакие наказания не в состоянии обратить людей к вере и покаянию. Только пророчествующая миру Церковь

*Притча о двух свидетелях.  
Миниатюры из Апокалипсиса.  
Нач. XIV в.  
(Cantabr. Corp. Christ. 20.  
Fol. 25v)*

с ее верным вплоть до мученичества свидетельством должна стать инструментом обращения народов. Церковь символически изображена в притче о 2 свидетелях (число 2 соответствует библейскому требованию об истинном свидетельстве — Втор 19. 15). Как свидетели, они в то же время и пророки, подобные ветхозаветным Илии и Моисею. Как пророки, они противостояли миру языческого идолопоклонства и послужили образцами для пророческого свидетельства Церкви миру. Два свидетеля в И. Б. О. претерпевают мученическую смерть. И хотя Моисей и Илия не были мучениками, в новозаветные времена часто предполагалось, что мученичество было участью большинства пророков. Смерть, воскресение и вознесение 2 пророков изображены как продолжение свидетельства Самого Иисуса Христа (Откр 11. 8, 11–12). Под городом их мученичества и конечной победы символически подразумевается всякий город, где Церковь свидетельствует народам. Победа мучеников не просто их спасение из гибнущего мира, но спасение и других из всех народов. Этот универсальный результат их свидетельства подчеркивается

символикой чисел (11. 13). В судах ВЗ спасается только верный остаток:  $\frac{1}{10}$  часть людей (Ис 6. 13; Ам 5. 3) или 7 тыс. из народа (3 Цар 19. 18). В И. Б. О. эти числа «переворачиваются»: только  $\frac{1}{10}$  подвергается суду, а «остаток» (οἱ λοιποί), который спасен, составляет  $\frac{9}{10}$ ; 2 свидетеля приводят к покаянию и обращению всех, кроме 7 тыс., которых достигает Суд. Т. е. спасается не верное меньшинство, но верное большинство. Так Иоанн показывает новизну христианского свидетельства по сравнению с ветхозаветным.

VII. Война со зверем. Тайновидец требует от читателя И. Б. О. активного участия в божественной войне против зла. Главы 12–13 вводят символические образы врагов Бога, к-рые должны быть побеждены. Это сатанинская тройка: дракон (первобытный змей, сверхъестественный источник всякого противления Богу), зверь из моря (имперская власть Рима) и 2-й зверь из земли (пропаганда имперского культа). (Великая блудница Вавилон, представляющая разлагающуюся цивилизацию языческого Рима, вводится только в 17-й гл.) Звериные образы по сути указывают на изначальные силы зла, определенные на конечное поражение в последний день. Но в мире сем они воплощены в угнетающей власти Римской империи, к-рая превосходит своей военной силой и обоготворением своей власти даже империи прошлого. Именно эти устрашающие силы призваны победить христиане, как армия Агнца (Откр 14. 1–5), победить своим верным свидетельством до смерти, т. е. Кровью Агнца. Так они уже победили дракона (12. 11). Свергнутый с небес, он собирает свои силы на земле в виде имперской мощи (12. 12; 13. 1–2). Христиане должны победить и зверя (15. 2). Но прежде зверю позволено «вести войну со святыми и победить их» (13. 7). Речь при этом идет не о том, что сначала зверь, а потом христиане одерживают победу. Это одно и то же событие — мученичество христиан. Оно описывается и как победа зверя над ними, и как их победа над зверем. Ответ на вопрос, кто же действительный победитель, зависит от перспективы взгляда на эти события: с земли (перспектива поклонников зверя) или с небес (эту перспективу для читателей открывают видения Иоанна). Для обитателей земли



(13. 8) очевидно, что зверь победил мучеников. Политическая и военная власть зверя, кажется, устраняет все преграды и вызывает восхищение и поклонение мира. Но весть Иоанна в том, что в свете откровения эти вещи выглядят совсем иначе: истинные победители — мученики. Остаться до смерти верным в свидетельстве об истинном Боге не означает стать жертвой зверя, но означает победить его (7. 9–14; 11. 12; 14. 1–3; 15. 2–3). Мнимая победа зверя есть действительная победа мучеников — и потому Бога.

Мн. места текста И. Б. О. можно понять т. о., что Иоанн ожидал, что в конфликте с языческим миром все верные христиане претерпят мученичество. Но образы этой книги нельзя принимать буквально, как некие шифры, к-рые надо только расшифровать, чтобы получить букв. исторические предсказания. Ведь И. Б. О. — пророческая книга. А пророчество не предлагает очерк будущих событий как историю, написанную заранее. Пророчество являет в образной форме волю Божию и призывает читателей к активному участию в осуществлении Божественного Промысла. И. Б. О. не есть буквальное пред-

зультат этого выбора описывается в эсхатологическом образе урожая (ср.: Иоиль 3. 13): жатвы (Откр 14. 14–16) и сбора винограда (14. 17–20). Эти 2 образа представляют 2 аспекта парусии: жатва символизирует собрание обращенных народов в Царство Христово, срезание винограда — последний Суд над нераскаившимися народами.

**Связь пневматологии с экклезиологией. Дух пророчества.** I. Числовая символика. В богословии книги тема пневматологии занимает важное место, хотя о Духе говорится относительно редко. Кроме собственно «Духа», 4 раза упоминаются «семь духов» (1. 4; 3. 1; 4. 5; 5. 6). Если 4 понимать как число мира, а 7 — как число полноты, то 7 духов символизируют полноту власти Божией, «посланной во всю землю» (5. 6). Четыре ссылки на 7 духов переключаются с 4-частной фразой для обозначения всех людей земли, к-рая встречается в книге 7 раз («всякое колено и язык, и народ, и племя» — 5. 9; ср.: 7. 9; 10. 11; 11. 9; 13. 7; 14. 6; 17. 15).

В связи с этим можно также отметить 28 (7×4) упоминаний Агнца. Семь духов тесно связаны с победоносным Агнцем («...посреди престола и четырех животных и посреди старцев стоял Агнец как бы закланный, имеющий

Слово  $\lambda\upsilon\epsilon\beta\mu\alpha$  встречается также в 11. 11 и в некоторых рукописях в 22. 6, и в обоих случаях, по всей видимости, речь не идет о Духе Божием. О «нечистых духах» говорится в 13. 15; 16. 13, 14; 18. 2.

II. Семь духов. В 1. 4 говорится о «семи духах, находящихся перед престолом Его [Бога.— Авт.]». Некоторые толкователи видят здесь не указание на Дух Божий, но на 7 архангелов, к-рые, согласно иудейской ангелологии, находятся в присутствии Бога на небе (ср.: Тов 12. 15). Но 7 ангелов описаны в И. Б. О. несколько иначе, чем «семь духов» в 1. 4: они (ангелы) «стояли пред Богом; и дано им семь труб» (Откр 8. 2). Кроме того, хотя термин «дух» и может обозначать ангелов, он редко принимает такое значение в раннехрист. лит-ре и никогда — в И. Б. О. «Семь духов» — это символическое описание Духа Божия. Этот символ Тайновидец Иоанн избрал на основании собственной экзегезы отрывка Зах 4. 1–14, к-рый является основанием не только для 4 ссылок на 7 духов, но также для описания 2 свидетелей в Откр 11. 4. Иоанн в ситуации очевидного и кажущегося непобедимым господства рим. власти (зверя) придавал большое значение видению прор. Захарии. Именно этот пророк сообщает, что Бог установит Свое Царствие на земле не через мирскую власть, но действием Духа Божия: «Не воинством и не силою, но Духом Моим, говорит Господь Саваоф» (Зах. 4. 6).

Семь светильников, горящих перед небесным престолом Божиим, Иоанн определяет как 7 духов Божиих (Откр 4. 5). Следуя порядку повествования в видении прор. Захарии (Зах 4. 2–10: 7 лампад — Дух Божий — 7 очей Господа), Иоанн понимает 7 лампад светильника как символ 7 очей Господа, к-рые суть Дух Божий. Поэтому ссылка на эти «семь духов, находящиеся перед престолом Его», включена в «троичное» благословение Откр 1. 4–5а.

В стихе 5. 6 те же «семь духов Божиих» тесно связаны с Агнцем, Который имеет «семь рогов и семь очей, которые суть семь духов Божиих, посланных во всю землю». Здесь очевидна переключка с Зах 4. 10б. В И. Б. О. очи Господа являются также очами Агнца. Экзегетической основой для такого отождествления является свидетельство Зах 3. 9, где говорится о камне «с семью очами»,



*Жатва земли.  
Миниатюра из Апокалипсиса.  
XIII в. (Bodl. Douce. 180.  
Fol. 58)*

семь рогов и семь очей, которые суть семь духов Божиих, посланных во всю землю» — 5. 6), а 4 их упоминания указывают на то, что победа Агнца раскрывается во всем мире через полноту власти Божией.

В И. Б. О. 14 раз говорится просто о «Духе»: 7 раз в формуле, повторяющейся в каждом из посланий асийским Церквам: «Имеющий ухо да слышит, что Дух говорит церквам» (2. 7, 11, 17, 29; 3. 6, 13, 22), 4 раза во фразе «в духе» (1. 10; 4. 2; 17. 3; 21. 10), дважды цитируются слова Духа (14. 13; 22. 17) и 1 раз — во фразе «дух пророчества» (19. 10). Следует отметить, что и само слово «пророчество» встречается в книге 7 раз (1. 3; 11. 6; 19. 10; 22. 7, 10, 18, 19).

сказание того, что всякий верный христианин будет убит. Оно утверждает, что от каждого верного христианина требуется неотступное свидетельство, а следовательно, и готовность умереть за истину.

VIII. Жатва земли. Воздействие христ. жертвенного свидетельства на народы земли изображено в 3 ангельских предостережениях (14. 6–11). Конфликт между зверем и христианами ставит народы перед выбором: покаяться в идолослужении (14. 7) или встретить Суд Божий над поклонниками зверя (14. 9–11). Ре-





Седьмой ангел вострубил.  
Мишиятюра из Апокалипсиса. XIV в.  
(Laurent. Ashb. 415. Fol. 66r)

что Иоанн понял как указание на Христа. Об этих же 7 очах Захария говорит в стихе 4. 106 («семь — это очи Господа, которые объемлют взором всю землю»). Вероятно, Откр 5. 6 отождествляет 7 духов с 7 рогами и 7 очами Агнца. В ВЗ очи Господа означают не только Его свойство видеть все происходящее в мире, но и Его способность властно действовать по Своей воле (ср.: 2 Пар 16. 9; Пс 32. 13–19). Эту взаимосвязь между всевидящими очами Бога и Его властью Иоанн подчеркивает тем, что добавляет к 7 очам еще 7 рогов — хорошо известный символ силы и власти. Ибо Агнец в то же время побеждающий «лев от колена Иудина» (Откр 5. 5). Семь духов посылаются по всей земле, чтобы распространить эту победу в мире. Бог, Сидящий на престоле, обитает на небе. Агнец, победивший Своею смертью на земле, теперь тоже на небе, разделяя со Своим Отцом небесный престол. На земле же являют собой присутствие и власть Божию

7 духов. Именно они распространяют Царство Божие и восполняют победу Агнца во всем мире. Т. о., Иоанн понимает 7 духов как Дух Христов, как ту Божественную силу, к-рая в наст. время являет собою Христа на земле. Христос присутствует в мире Духом Святым, Который в наст. время реализует дело Христово, совершенное в прошлом. И происходит это в Церкви.

Семь духов связаны с пророческую Церковью, к-рую в И. Б. О. символизируют 2 свидетеля (11. 3–13). Они «суть две маслины и два светильника, стоящие пред Богом земли» (11. 4). Здесь тоже очевидная аллюзия на прор. Захарию, в видении которого 2 маслины являются «двумя помазанными елеем» (букв.— «сынами елея»), которые стоят перед Господом всей земли (Зах 4. 14). Для Иоанна помазанная елеем Духа Церковь («два свидетеля») реализует вселенское свидетельство о Боге и о Христе. Через пророческую Церковь 7 духов посылаются по всей земле. Очи и рога Агнца — пронизательность и сила пророческого свидетельства Церкви. Через это свидетельство 7 духов осуществляют победу Агнца во вселенском масштабе.

III. Дух христианского пророчества. Итак, 7 духов являют собою полноту Божественного Духа в Его отношении к Богу, к Христу и к церковной миссии во всем мире. Что же касается 14 ссылок на Дух, то здесь в различных вариантах говорится о вдохновленном Духом пророчестве Иоанна, т. е. о самой книге И. Б. О., адресованной семи церквам, т. е. о христ. пророчестве в них. Семь духов направляются во весь мир через Церкви; Дух говорит через пророков Церквам. Только в одном из 14 случаев (Откр 19. 10) речь идет также о христ. пророчестве вообще. Многочисленные параллели к этим выражениям в пророческой, иудейской и раннехрист. лит-ре доказывают, что речь здесь, судя по всему, идет не о че-

«дух пророчества»), но о Духе Божием как посреднике мистического опыта, в частности опыта видений. Дух делает Иоанна способным принимать видения, в которых ему даются его пророческие откровения. Ссылки на Дух указывают на то, что пророчество Иоанна — результат Божественного вдохновения. Они дополняют утверждение, что само откровение исходит от Бога (1. 1), и подчеркивают Божественный авторитет (ср.: 22. 18–19), который позволяет Иоанну поместить свою книгу в ряд книг ветхозаветных пророков. При этом И. Б. О. придается даже более высокий статус как откровению, стоящему на вершине всей библейской пророческой традиции. Дух вдохновляет также пророческие речения, которыми Иоанн передает 7 Церквам слова Самого Христа: «Имеющий ухо да слышит, что Дух говорит церквам» (2. 7, 11, 17, 29; 3. 6, 13, 22).

IV. Пророчество как свидетельство об Иисусе Христе. «Семь духов» и «Дух» связаны одной задачей — приготовить христианские общины, наделить их способностью нести пророческое свидетельство миру. Ключевое утверждение находится в 19. 10: «Свидетельство Иисусово есть дух пророчества» (т. е. «свидетельство об Иисусе», но в равной степени возможно и «свидетельство Иисуса»). В самом непосредственном смысле это пророческое свидетельство самого Иоанна (ср.: 1. 3; 22. 7, 18–19) об Иисусе. Оно удостоверяется Самим Иисусом (22. 20), ангелом, к-рый сообщает его Иоанну (22. 16), и самим Иоанном (1. 2).

Но свидетельствуют об Иисусе не только христ. пророки. Все христиане в своей проповеди миру суть «имеющие свидетельство Иисуса Христа» (12. 17; ср.: 6. 9; 12. 11; 17. 6; 20. 4). Только в рассказе о 2 свидетелях проповедь христиан приравнивается к пророчеству (11. 3, 6, 10). Это не означает, что каждый христианин может быть назван пророком, каковыми являются сами 2 свидетеля. Эти 2 свидетеля — символические фигуры, олицетворяющие всю Церковь. Конечно, в этом пророческом свидетельстве Церкви призван участвовать и всякий христианин, но этого недостаточно, чтобы назвать всякого христианина пророком.

Основное содержание пророчества Иоанна и Церкви, как и ветхозаветных пророчеств, — противостояние



Агнец, имеющий «семь рогов и семь очей, суть семь духов Божиих». Мишиятюра из Апокалипсиса. XIII в.  
(Bodl. Douce. 180.  
Fol. 21)

ловеческом духе Иоанна (как во мн. переводах, в т. ч. в синодальном —



идолопоклонству. Это становится понятным из стиха 19. 10. Когда Иоанн поклоняется ангелу, тот ему говорит: «Смотри, не делай сего; я — сослужитель тебе и братьям твоим, имеющим свидетельство Иисусово; Богу поклонись, ибо свидетельство Иисусово есть дух пророчества». Словами «Богу поклонись» ангел возвращает Иоанна к центральной теме всего пророчества и всего И. Б. О. Отделить Единого истинного Бога и Его правду от идолопоклонства с его злом — вот тема истинного пророчества. Это и есть тема «свидетельства Иисусова», к-рое должно быть продолжено Его последователями в языческих городах Азии и всей Римской империи.

V. Пророческие послания Церквям. Итак, существует тесная связь между пророчеством, к-рое адресовано Церквям, и пророческим свидетельством самих Церквей миру. И то, и другое — «свидетельство Иисусово» и Слово Божие. Истина о Едином Боге и о Его правде вдохновлены Духом Божиим. Связь между пророчеством Духа Церквям и пророческим свидетельством Церквей миру изложена в 7 посланиях Церквям Азии (главы 2–3). Основные темы этих пророческих посланий следующие:

1. Озабоченность сохранением истины. Церкви восхваляются за то, что они «не отреклись» (2. 13; 3. 8), но порицаются за их ложную репутацию, к-рая скрывает истинное положение дел (3. 1), и за самообман (3. 17). Лжепророчица Иезавель обвиняется в том, что вводит людей в заблуждение (2. 20). Существуют и лжеапостолы, «которые называют себя апостолами, а они не таковы» (2. 2). Есть и такие, «которые говорят о себе, что они Иудеи, а они не таковы» (2. 9; 3. 9).

2. Повреждение истины ведет либо к покаянию, либо к осуждению (2. 5, 16; 3. 3, 19). Сами Церкви не защищены от суда над миром и поклоняющимися зверю (14. 6–12). Христос знает истинное положение Церквей, Он — «свидетель верный и истинный» (3. 14; ср.: «Бог истинны» в Ис 65. 16). Он также и Судья. В Своем Втором пришествии (парусии, 19. 15) Христос сразится с нераскаянными отступниками мечом уст Своих (2. 16). Этот меч — истинное слово Его свидетельства и, следов., Суда, который грозит самим Церквям (3. 3; ср.: 16. 15) не меньше,



Страшный Суд.  
Миниатюра из Апокалипсиса. XIII в.  
(Paris. Mazarin. 870. Fol. 44v)

чем миру. Цель пророчества — предупредить об этом Суде. И эта цель спасительна. Но то же самое можно сказать и о свидетельстве Церквей миру.

3. Внутренние проблемы Церквей часто сходны с теми, к-рые характеризуют весь мир, подчиненный дьяволу и зверям. Так, самодовольство богатых лаодикийских христиан (3. 17) напоминает о Вавилоне с его эгоистическим удовлетворением своею роскошью (ср.: 18. 7). Обожествление характерного для Рима материального процветания — здесь черта целой общины. Покаяние лаодикийцев в этом грехе будет равнозначно выходу из Вавилона. К этому настойчиво призывается народ Божий — отречься от грехов Вавилона, чтобы вместе с ним не подвергнуться осуждению (18. 4).

4. Все 7 посланий заканчиваются ободряющими словами. Независимо от того, нуждается ли Церковь в по-

каянии или просто в поддержке, все Церкви призываются «побеждать», чтобы унаследовать эсхатологические обетования.

**Эсхатология. Новый Иерусалим.** I. Обращение народов. Прежде изображения Суда над миром в образе изливания 7 «чаш гнева» И. Б. О. указывает на эсхатологическую цель свидетельства мучеников — обращение народов: «И видел я как бы стеклянное море, смешанное с огнем; и победившие зверя и образ его, и начертание его, и число имени его стоят на этом стеклянном море, держа гусли Божии, и поют песнь Моисея, раба Божия, и песнь Агнца, говоря: велики и чудны дела Твои, Господи Боже Вседержитель! праведны и истинны пути Твои, Царь святых! Кто не убоится Тебя, Господи, и не прославит имени Твоего? ибо Ты един свят. Все народы придут и поклонятся пред Тобою, ибо открылись суды Твои» (15. 2–4). Прохождение к небесам через мученичество сравнивается с переходом израильтян через Чермное м. Стеклянное небесное море смешано с огнем Суда Божия. Поскольку новый исход — результат победы свидетелей-мучеников Кровью Агнца (7. 14; 12. 11), их песнь — типологическая интерпретация песни Моисея как песни Агнца. Мученики прославляют Бога не за собственное спасение, но за то, что их свидетельство привело к обращению все народы.

II. Парусия. Победа верных Христовых свидетелей приводит к возникновению нового народа Божия, являющего собой Царство Божие, окруженное враждебным и мятежным миром, который будет «вести брань с Агнцем, и Агнец победит их; ибо Он есть Господь господствующих и Царь царей, и те, которые с Ним, суть званые и избранные и верные» (17. 14). Эта тема «брань» в И. Б. О. неотделима от темы парусии и Суда. С одной стороны, свидетельство истины —



Проповедь двух свидетелей.  
Миниатюра из Апокалипсиса.  
XIII в. (Paris. fr. 403. Fol. 17)

единственное средство победы над ложью. Оно способно обратить народы от поклонения зверю к служению истинному





Богу. Но, с др. стороны, свидетельство истины, к-рая отвергается, становится свидетельством обвинения для отвергающих истину. Возлюбившие ложь могут быть только осуждены истиной. Вот почему в изображении Суда Божия над злом в И. Б. О. истина и праведность неразделимы: «Праведны и истинны пути Твои, Царь святых!» (15. 3); «Господи Боже Вседержитель, истинны и праведны суды Твои» (16. 7; ср.: 19. 2).

Пока на земле царствуют диавол и зверь, она — область лжи и обмана. Истина — на небесах. Но в парусии сама Истина, имя к-рой «Слово Божие» (19. 13), триумфально нисходит с неба на землю. «И увидел я отверстое небо, и вот, конь белый, и сидящий на нем называется Верный и Истинный, Который праведно судит и воинствует» (19. 11). Образ воина здесь неотделим от образа праведного Судии. При этом оружие брани — меч: «Из уст же Его исходит острый меч, чтобы им поражать народы» (19. 15, ср.: 19. 21). Этот меч — слово праведного Суда (ср.: 1. 16; 2. 12, 16). С неба нисходит не «Агнец как бы закланный» (5. 6), ставший мстителем за Свое заклание, но нисходит «свидетель верный» (1. 5), ставший Судией, «да будут осуждены все, не веровавшие истине, но возлюбившие неправду» (2 Фес 2. 12). Они будут осуждены на погибель вместе со всей их ложью: «И схвачен был зверь и с ним лжепророк... оба живые брошены в озеро огненное, горящее серою; а прочие убиты мечом Сидящего на коне, исходящим из уст Его» (Откр 19. 20–21). Как следствие этой победы над ложью и обманом на земле будет скован и низвергнут в бездну сам диавол, источник всякой лжи, «дабы не прельщалу уже народы» (20. 1–3).

III. Тысячелетнее Царство. Следствие парусии — уничтожение всякого зла. Однако уничтожение зла в его последней глубине изображается не как единовременное событие. Диавол будет скован и сброшен на тысячу лет в бездну (20. 1–3). За этим последует воскресение мучеников, которые будут царствовать с Христом тысячу лет, хотя остальные мертвые еще не будут воскрешены (20. 4–6). По истечении тысячи лет сатана будет на короткое время освобожден; произойдет последняя решающая битва с врагами Христа, к-рые будут уничтожены огнем, павшим с неба, а диавол претерпит ту

же участь, что и зверь и лжепророк, т. е. будет брошен навечно в озеро, огненное и серное (20. 7–10). Понимаемая как букв. или аллегорическое предсказание идея о тысячелетнем царстве Иисуса Христа и Его святых легла в основу так называемого *хилиазма*, или милленаризма. Она нашла в истории многочисленные произвольные толкования и даже карикатурные попытки воплощения. Но в богословском контексте И. Б. О. идея тысячелетнего царства имеет вполне определенную символическую функцию.

Тысяча лет отделяет один аспект последнего Суда (20. 4) от последнего Суда как такового (20. 11–13). Сравнивая гл. 20 с одним из основных источников символизма тайновидца Иоанна — пророчеством Даниила, можно заметить параллели в изображениях Суда Божия. Престола в Откр 20. 4 повторяют престолы Дан 7. 9, а раскрытые книги в Откр 20. 12 — книги судей из Дан 7. 10. Дан 7 описывает уничтожение зверя, к-рый преследовал народ Божий (Дан 7. 11), и переход царства от зверя к Сыну Человеческому и Его народу (Дан 7. 14). Эта последовательность повторяется в Откр 19. 11–21 (уничтожение зверя) и в 20. 4–6 (переход царства ко Христу и Его святым). Последний Суд восстанавливает справедливость. Он праведно воздаст и святым мученикам, и их врагам. В войне против свидетелей Иисуса зверь, казалось, восторжествовал, одержав победу, а св. мученики потерпели поражение (11. 7; 13. 15). Но после парусии, когда с неба снизойдет Истина Божия, мученики восторжествуют, а зверь потерпит поражение. Потерпят поражение и цари земные (19. 19–21). Они разделяли царство со зверем (17. 12). Теперь новое Царство будут разделять со Христом Его святые (20. 4; ср.: Дан 7. 18, 27). Зверь будет брошен «в озеро огненное, горящее серою» (Откр 19. 20), точно так же «смерть и ад», и это есть «смерть вторая» (20. 14). Убитые же зверем мученики, напротив, оживут, и «над ними смерть вторая не имеет власти» (20. 4–6). Т. о., все это показывает, что богословский смысл тысячелетнего царства состоит в том, чтобы продемонстрировать конечное торжество правды и истины. Те, кого убил зверь, будут воистину живы. Те, кто оспаривали царство зверя и пострадали от него, будут

царствовать над всем миром, как некогда царствовал он, но и много дольше: тысячу лет! Наконец, задача Откр 20 — уверить в том, что триумф святых в Царстве Христа больше не будет поколеблен злом. Правда, диаволу будет дан последний шанс обольщать народы (20. 7–8). Но царство зверя уже не вернется никогда, ибо «стан святых и город возлюбленный» окажутся неприступными (20. 8–9).

IV. Города Откровения. Два Иерусалима. Эсхатологическое свершение символически изображено в И. Б. О.



Вавилонская блудница на звере.  
Миниатюра из Апокалипсиса. До 1072 г.  
(Paris. lat. 8878. Fol. 52v)

как город — Новый Иерусалим. Символ города в И. Б. О. имеет большое значение. Мир Иоанна и его читателей был миром городов Римской империи. Города персонифицировались в жен. образах. Рим изображен в И. Б. О. не как богиня Рома, которой поклонялись в провинциальных городах империи, но как «великая блудница» (17. 1). Она именуется также «Вавилон великий» (17. 5; ср.: 16. 19), она, как и Рим, — «сидит» на 7 горах (17. 9). Она — «мать блудницам», т. е. др. городам империи, к-рые разделяли ее роскошь и зло. Когда пал Вавилон, тогда пали и языческие города, к-рым Вавилон был «матерью». Но если Вавилон — псевдоним реального Рима, то Иерусалим в И. Б. О. — это не действительный город, разрушенный римлянами незадолго до написания этой книги.

В И. Б. О. речь идет о 2 Иерусалимах. В последних главах изображается контрастирующий с Вавилоном





сходящий с неба св. город Новый Иерусалим, невеста и жена Агнца (19. 7; 21. 2, 9). Но наряду с Новым Иерусалимом эсхатологического будущего в И. Б. О. присутствует также «святой город» (11. 2) и «жена, облеченная в солнце» (12. 1–6, 13–17). Этот город не земной Иерусалим, к-рому в И. Б. О. не уделено внимания. Св. город, попираемый язычниками три с половиной года (11. 2; 12. 14; ср. Дан 12. 11), — это прежде всего Церковь, преследуемая зверем, т. е. языческой империей. Но этот образ объединяет также Деву



сад, а святой город. В начале существования мира «насадил Господь Бог рай в Едеме на востоке и поместил там человека» (Быт 2. 8). В конце же Бог даст людям город, к-рый больше чем возвращенный рай. Это осуществленный древний идеал города как места, где встречаются небо и земля, откуда Бог царствует над Своей землей и Своим народом и где люди живут в идеальной общности.

Новый Иерусалим — также храм. Это место Божественного присутствия. «Престол Бога и Агнца», который был на небе (главы 4–5), теперь «будет в нем, и рабы Его будут служить Ему. И узрят лицо Его» (Откр 22. 3–4). Множество де-

*Видение  
ап. Иоанном Богословом  
«жены, облеченной в солнце».  
Миниатюра из Апокалипсиса.  
XIII в. (Bodl. Douce. 180.  
Fol. 42)*

талей в описании Нового Иерусалима сходны с видениями ВЗ. Но одно свойство св. города не имеет параллелей в откровениях древних пророков: в нем отсутствует храм. «Храма же я не видел в нем, ибо Господь Бог Вседержитель — храм его и Агнец» (21. 22). Городу храм не нужен, ибо он весь исполнен Божественным присутствием. Поэтому сам город становится храмом, и это подчеркивает его кубическая форма (21. 16), невозможная для реального города, но отражающая форму Святой Святых из 3 Цар 6. 20.

VI. Новый Иерусалим как новый народ Божий. Когда Иоанн видит сходящий с неба Новый Иерусалим, он слышит голос, объясняющий смысл видения: «И услышал я громкий голос с неба, говорящий: се, скиния Бога с человеками (μετὰ τῶν ἀνθρώπων), и Он будет обитать с ними; они будут Его народом (λαοὶ αὐτοῦ), и Сам Бог с ними будет Богом их» (Откр 21. 3). В этих словах отражено обетование Бога обитать с Его народом Израиля и быть их Богом (Иез 37. 27; Зах 8. 8). Но здесь же можно увидеть аллюзию на обетование Бога о том, что мн. народы тоже будут Его народом, с к-рым Он будет на Сионе: «Ликуй и веселись, дочь Сиона! Ибо вот, Я приду и поселюсь посреди тебя, говорит

Господь. И прибегнут к Господу многие народы в тот день, и будут Моим народом; и Я поселюсь посреди тебя» (Зах 2. 10–11; ср.: Ис 19. 25; 56. 7). В Откр 21. 3 обетование народу Завета (λαοὶ) объединяется с универсальным обетованием всем людям вообще (οἱ ἄνθρωποι). Такое соединение национальной и универсальной сотериологии характерно для И. Б. О. в целом и для последних глав в частности. Обетования Израилю исполняются в Церкви, состоящей из всех народов земли. Но из такого сотериологического универсализма не следует, что И. Б. О. предсказывает спасение всех людей, каждого человека. Такой вывод исключается. «Блаженны те, которые соблюдают заповеди Его, чтобы иметь им право на древо жизни и войти в город воротами. А вне — псы и чародеи, и любодеев, и убийцы, и идолослужители, и всякий любящий и делающий неправду» (22. 14–15; ср.: 21. 27). Нераскаявшимся грешникам не место в Новом Иерусалиме: «Боязливых же и неверных, и скверных и убийц, и любодеев и чародеев, и идолослужителей и всех лжецов участь — в озере, горящем огнем и серою» (21. 8). Святой город, исполненный присутствия Божия, по своей сути исключает присутствие в себе всего несвятого, т. е. греховного: «И не войдет в него ничто нечистое и никто преданный мерзости и лжи, а только те, которые написаны у Агнца в книге жизни» (21. 27; ср.: Ис 52. 1).

VII. Новый Иерусалим как Божественное присутствие. Для И. Б. О. характерно симметричное расположение материала повествования. Так, утверждение абсолютного монотеизма и теоцентричности, столь явственно выступающие в начале книги (главы 4–5), вновь проявляются в описании Нового Иерусалима в самом конце (главы 21–22). Творение Божие достигает эсхатологического исполнения и совершенства, когда оно становится местом непосредственного присутствия Бога. Это и есть то предельно «новое» в новом творении. Ибо новое творение — не какое-то др. творение, но то же прежнее творение, исполненное присутствия Божия.

Присутствие Бога в мире до нисхождения Небесного Иерусалима парадоксальным образом сокровенно. Бог присутствует для поклоняющихся Ему в Его храме, к-рый со-

Марию, Израиль и вообще олицетворяет собою народ Завета. «Святой город» в настоящем, Матерь Иисуса Христа и христиан, — предшествует грядущему Новому Иерусалиму, невесте Агнца.

V. Новый Иерусалим как рай, св. город и храм. Описание эсхатологического Нового Иерусалима в И. Б. О. связано многими нитями с ветхозаветными традициями. Новый Иерусалим представляет собой сотворенный мир в его райском, идеальном состоянии. Он избавлен от губителей земли, примирен с человечеством и наполнен присутствием Божиим. В нем Иоанн видит «чистую реку воды жизни, светлую, как кристалл» и «древо жизни... и листья дерева — для исцеления народов» (Откр 22. 1–2). Вместе они представляют собой пищу и питье вечной жизни для нового творения. Новый Иерусалим сверкает золотом и драгоценными камнями, «приготовленный как невеста, украшенная для мужа своего» (21. 2, 18–21). Это — красота нового творения, отражающего славу Божию (ср.: 4. 3), красота прославленного человечества.

И все же, мн. чертами напоминающая райский сад, Новый Иерусалим — не





крыт как внутренняя реальность преследуемой Церкви (11. 1–2). Бог присутствует как закланный Агнец, как Дух в верном свидетельстве последователей Агнца, к-рые следуют Ему до смерти. Однако до тех пор, пока миром правит зверь и человечество в целом отказывается воздать Богу славу, Его видимое присутствие, Его слава являются только в небе. И только тогда, когда истребится всякое зло и придет Царствие Божие, на землю спустится Новый Иерусалим и «престол Бога и Агнца будет в нем, и рабы Его будут служить Ему» (22. 3). Тогда это будет «скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними; они будут Его народом, и Сам Бог с ними будет Богом их» (21. 3). Греческое слово σκηνώω, переведенное как «обитать», в ВЗ обозначает присутствие Бога в скинии и в храме. Поскольку весь Новый Иерусалим представляет собой Святая Святых, непосредственное Божественное присутствие наполняет его. Это эсхатологическое присутствие, когда «будет Бог все во всем» (1 Кор 15. 28), придает Новому Иерусалиму и его обитателям святость, славу и новую жизнь нового творения.

*Архим. Иоаннуарий (Ивлиев)*

**Церковная рецепция** (общий обзор см.: *Четыркин*. 1916; *Maier*. 1981; *Wainwright*. 1993; по 1-му тысячелетию: *Kretschmar*. 1985). В течение II в. И. Б. О. получает широкое распространение и признание в греко-латиноязычных Церквях, вплоть до IV в. значительная часть богословов толкует И. Б. О. в духе хилиазма. У ряда авторов (сщмч. Ипполита Римского, Коммодиана, мч. Викторина Петавского, Мефодия Олимпийского, Лактанция) учение о тысячелетнем царстве святых связано с не отраженным в И. Б. О. представлением о мировой седмице, согласно к-рому история мира прообразована в истории его сотворения: подобно тому как мир создан в 6 дней, за которыми последовала суббота покоя и благословения, он должен просуществовать 6 тыс. лет, по истечении к-рых откроется тысячелетие благословения и изобилия.

**Раннехристианские авторы на греческом Востоке.** Аллюзии на И. Б. О., возможно, содержатся уже у Папия Иерапольского (60–130?). Сщмч. Иринея Лионский († 202) упоминает свидетельства Папия о необычайном изобилии в период ты-

сячелетнего царства праведников (*Iren. Adv. haer. V 33. 4*). Евсевий Кесарийский также говорит о Папии как о стороннике т. зр., согласно которой «после воскресения мертвых будет тысячелетнее и плотское Царство Христово на этой самой земле» (*Euseb. Hist. eccl. III 39. 11–12*). Такие воззрения могли обосновываться именно И. Б. О. (ср.: Откр 20. 1–6). Андрей Кесарийский в предисловии к комментарию на И. Б. О. ссылается на Папия как на свидетеля «достоверности» И. Б. О., не указывая, однако, в чем именно эта достоверность состоит, а в толковании на Откр 12. 7–8 прямо цитирует его суждения по поводу данного места. В армянском переводе толкования Андрея Кесарийского приводится и др. цитата из Папия, касающаяся Откр 12. 9 (*Лурье В. М.* Цитата из Папия в составе армянской версии «Толкования на Апокалипсис св. Андрея Кесарийского» // ПМА. 2003. С. 511–532).

Как апостольское писание И. Б. О. используют мч. Иустин Философ (*Iust. Martyr. Dial. 81. 3*) и сщмч. Иринея Лионский (*Iren. Adv. haer. V 26–36*). Иустин ссылается на И. Б. О., говоря о своей вере в тысячелетнее царство праведников с Христом в Иерусалиме до всеобщего воскресения, и называет автора книги «одним из апостолов Христовых». Иринея, часто цитировавший И. Б. О., называет книгу происходящей от Духа Святого (ср.: *Ibid. V. 30. 4*), а ее автора именует так же, как четвертого евангелиста (*Ibid. III 11. 1*), — «Иоанн, ученик Господа». Как и св. Иустин, он считает текст Откр 20 указанием на тысячелетнее земное царство праведников. Сообщает св. Иринея и о времени происхождения И. Б. О.: откровение было получено Иоанном в конце царствования имп. Домициана (*Ibid. V 30. 3*). В Каноне Муратори (*Can. Murat. 71*) И. Б. О. названо как читаемая в Церкви книга; кроме того, канон содержит рассуждения о 7 Церквях И. Б. О. как символе единой Церкви (*Ibid. 48–50, 56–60*). Неточная цитата из И. Б. О. (Откр 22. 11), вводимая словами «да исполнится Писание», имеется в послании Вьеннской и Лионской Церквей Церквям Азии и Фригии (*Euseb. Hist. eccl. V 1. 58*). Помимо этого здесь присутствует и явная аллюзия на И. Б. О. (*Ibid. V 1. 10*; ср.: Откр 14. 4).

И. Б. О. часто использовал в сочинениях сщмч. Ипполит Римский. В соч. «О Христе и антихристе» И. Б. О. — один из основных источников богословских идей; значительная часть этого труда посвящена истолкованию символики глав 11–13 и 17 как пророчеств об исторических событиях в последние годы перед Вторым пришествием Христа. Многочисленные цитаты из И. Б. О. содержатся также в толкованиях Ипполита на Книгу прор. Даниила, в к-рых, в частности, он говорит о тысячелетнем царстве святых. Оно должно наступить по прошествии 6 тыс. лет существования мира и после Второго пришествия Христа (*Hipp. In Dan. IV 23*). Об особом интересе Ипполита к И. Б. О. свидетельствуют названия несохранившихся его трудов. Блж. Иероним Стридонский (*Hieron. De vir. illustr. LXI*) среди его творений упоминает труд «Об Апокалипсисе». Фрагменты принадлежащих ему «Глав против Гая», в которых Ипполит в полемике с рим. пресв. Гаием защищает каноническое достоинство И. Б. О., сохранились в толковании на И. Б. О. Дионисия бар Салиби.

Без всяких сомнений И. Б. О. приемлют в качестве апостольского творения и цитируют Тертуллиан (о хилиазме которого свидетельствуют отдельные фрагменты его трудов — *Tertull. De resurr. 25*; *Idem. Adv. Marcion. III. 24*), сщмч. Киприан Карфагенский, Климент Александрийский и Ориген. Как сочинение последнего в 1911 г. изданы схолии на И. Б. О., содержащие помимо текстов самого Оригена фрагменты из работ Иринея Лионского и Климента Александрийского (*Harnack A., von; Diobouniotis K. Der Scholien-Kommentar des Origenes zur Apokalypse Johannis. Lpz., 1911*). В сочинениях Климента Александрийского и Оригена И. Б. О. в соответствии с общим характером александрийского богословия впервые воспринимается нехилиастически: акцентируется значение книги в духовной жизни христианина в нынешнем веке, а ее образы толкуются аллегорически.

Евсевий Кесарийский упоминает нек-рые не сохранившиеся труды церковных писателей II в., использовавших И. Б. О.: соч. Мелитона Сардийского «О диаволе и Откровении Иоанна» (*Euseb. Hist. eccl. IV 26. 2*); «Против ереси Гермогена» Феофила





Антиохийского и труд против мон-танистов малоазиатского писателя Аполлония (Ibid. IV 24. 1; V 18. 12–13).

К кон. II в. были высказаны и первые критические суждения об И. Б. О. В полемике с монтанистами, широко использовавшими иоанновские писания, апостольское происхождение И. Б. О. отвергли *алог* и рим. пресв. Гай в диалоге против монтаниста Прокла (фрагменты сохранились у Евсевия — Ibid. III 28. 2 — и в толковании на И. Б. О. Дионисия бар Салиби). Их неприятие И. Б. О. обуславливалось в значительной степени самим фактом опоры на него их противниками. Алог иронизировали по поводу образности книги и указывали на то, что ко времени ее написания в Фиатире еще не существовало христ. церкви. Гай не принимал учения о земном тысячелетнем царствовании праведников с Христом, очевидно предполагая возможность лишь букв. понимания соответствующих текстов книги. Как алог, так и Гай приписывали И. Б. О. еретику Керинфу.

Более серьезными являются возражения против апостольского происхождения И. Б. О., высказанные в сер. III в. Александрийским еп. Дионисием Великим в соч. «Об обетованиях» (Ibid. VII 24–25). Свои суждения свт. Дионисий высказал в полемике с еп. Непотом и его последователями, исповедовавшими учение о тысячелетнем земном царстве Христа со святыми. Отвергая известные ему суждения о принадлежности И. Б. О. Керинфу и соглашаясь, что автор И. Б. О. — «человек святой и вдохновленный Богом», он обращает внимание на стилистические и богословские различия между И. Б. О. и др. писаниями ап. Иоанна. Эти различия, по мысли свт. Дионисия, столь значительны, что невозможно утверждать единство авторства И. Б. О. и др. книг иоанновского корпуса. Не ставя под сомнение то, что И. Б. О. написано человеком по имени Иоанн, Дионисий предлагает видеть в нем тезку евангелиста.

Критика Дионисия Великого, вероятно, сыграла существенную роль в том, что в грекоязычных Церквах начиная с IV в. наблюдается значительное ослабление интереса к И. Б. О. и его статус апостольского писания ставится под сомнение. Сщмч. *Методий*, еп. Патарский, еще

широко использует И. Б. О. в соч. «Пир десяти дев» и, в частности, говорит о тысячелетнем празднике кущей, к-рый должен наступить на земле по окончании 6 тыс. лет существования мира (*Method. Olymp. Conv. decem virg. IX*), но уже Евсевий Кесарийский, рассуждая о каноне НЗ, говорит о различии мнений по вопросу об авторитете И. Б. О., упоминая его как среди общепризнанных писаний, так и среди отвергаемых (*Euseb. Hist. eccl. III 25*). Допуская неапостольское происхождение И. Б. О., Евсевий высказывает догадку относительно его авторства, цитируя фрагмент из Папия Иерапольского, в котором тот сообщает, как он собирал сведения об апостолах (Ibid. 39. 1–6, цитата из Папия в 3–4). Здесь в одном предложении дважды названо имя Иоанн, причем в 1-й раз оно стоит в ряду имен апостолов, во 2-м же случае носитель этого имени назван «пресвитером» и упомянут вместе с Аристионом. Евсевий видит здесь указание на 2 разных Иоаннов и предлагает считать И. Б. О. творением 2-го из них, «если не считать автором Откровения, известного под именем Иоаннова, первого». При этом он ссылается и на упомянутое свт. Дионисием Великим предание о существовании в Эфесе 2 гробниц, каждая из к-рых называется Иоанновой. В перечнях книг Свящ. Писания, содержащихся в 85-м Апостольском правиле, в 4-м огласительном поучении свт. *Кирилла*, еп. Иерусалимского, и в 60-м правиле Лаодикийского Собора (ок. 363), И. Б. О. отсутствует. Неопределенностью отличаются позиции святителей *Григория Богослова* и *Амфилохия* Иконийского. Свт. Григорий в соч. «О подлинных книгах богодухновенного Писания» (*Greg. Nazianz. Carm. dogm. 12. 30–39*) перечисляет все канонические книги Библии, кроме И. Б. О., и в завершение пишет: «Теперь имеешь все книги; а какие есть кроме них, те не в числе подлинных». Однако в прощальном Слове, «произнесенном во время прибытия в Константинополь ста пятидесяти епископов» (*Idem. Or. 42. 9*), говоря об ангелах, покровителях Церквей, он добавляет: «Как научает меня Иоанн в Откровении». Свт. Амфилохий в «Ямбах к Селевку» (*Amphil. Icon. Iamb. ad Seleuc. 316–318*) говорит, что некоторые принимают И. Б. О., большинство же считает его подложным. У свя-

тителей *Василия Великого* и *Григория* Нисского количество ссылок на И. Б. О. очень мало, а у свт. *Иоанна Златоуста* и блж. *Феодорита* Кирского они вообще отсутствуют. В то же время свт. *Епифаний Кипрский* принимает И. Б. О. и опровергает возражения алогов против апостольского происхождения книги, общая, в частности, об изгнании ап. Иоанна на о-в Патмос и о написании И. Б. О. при имп. Клавдии (*Epiaph. Adv. haer. [Panarion]. LI, LXXVI*). Свт. *Афанасий I Великий* в 39-м пасхальном Послании (367 г.) включает И. Б. О. в список книг Свящ. Писания. И. Б. О. в качестве канонической книги безусловно принимают *Дидим Слепец* и свт. *Кирилл Александрийский*. Вообще, в Александрийской Церкви сомнения в апостольском происхождении и каноническом достоинстве И. Б. О. никак не проявились, несмотря на то что серьезная критика И. Б. О. была высказана в свое время именно Александрийским епископом. В целом же внимание к И. Б. О. в грекоязычных Церквах в IV–V вв., несомненно, ослабевает по сравнению с предшествующим периодом. Даже у авторов, приемлющих И. Б. О. в качестве канонической книги, количество ссылок на него мало, и оно никогда не играет существенной роли в их богословской аргументации. Это, вероятно, связано не только с критикой, высказанной еп. Дионисием Великим, пользовавшимся большим авторитетом у богословов последующих поколений, но и с серьезными изменениями в церковном сознании, обусловленными прекращением гонений и постепенной христианизацией общества и гос-ва. Хилиастическое мировоззрение, предполагающее скорый конец мира и наступление тысячелетнего царства святых, сходит на нет. Соответствующая этому мировоззрению традиция толкования И. Б. О. преобладала в первые 3 века христ. истории, и с ее прекращением на периферию церковного сознания уходит и тесно связанное с ней И. Б. О. Итогом этих изменений стало то, что И. Б. О. оказалось единственной книгой НЗ, не читаемой в правосл. Церкви на литургии, а в Византии за все время ее существования было написано всего 3 полных комментария на И. Б. О.: толкования *Икумения* (VI в.), *Андрея Кесарийского* (между 563 и 614) и *Арефы Кесарийского* (ок. 850 — по-





сле 932), в к-рых древний хилизм полностью отвергнут, а тысячелетнее царство толкуется либо как время земного служения Иисуса Христа (Икумений), либо как время существования Церкви Христовой на земле до пришествия антихриста (Андрей, Арефа). Вместе с тем начиная с V в. сомнения в каноническом достоинстве И. Б. О. на грекоязычном Востоке больше не высказывались, хотя Трулльский (Пято-шестой) Собор во 2-м правиле придал нормативный статус как содержащим, так и не содержащим его спискам книг Свящ. Писания.

**Раннехристианские латинские авторы.** Иначе складывалась судьба И. Б. О. на лат. Западе. Несмотря на то что серьезное изменение перспективы восприятия И. Б. О. имело место и там, каноническое достоинство книги сомнению не подвергалось и интерес к ней оставался высоким. Прочное место И. Б. О. в каноне НЗ засвидетельствовано 33-м прав. Карфагенского Собора 419 г., закрепившего решения более ранних Африканских Соборов. В экзегезе сер. III — нач. IV в. господствует хилястическое понимание И. Б. О. В этом духе книгу толкуют Коммодиан (III в.) и Лактанций, а также мч. Викторин Петавский, автор 1-го сохранившегося полного толкования на И. Б. О. Еще в кон. IV в. лат. хронист Квинт Юлий Илариан говорит о тысячелетнем царстве, к-рое должно наступить по истечении 6 тыс. лет существования мира и наступления к-рого он ожидает ок. 500 г. (*Julii Hilariani Chronologia, sive Libellus de mundi duratione*. 16–19 // PL. 13. Col. 1104–1106). Однако во 2-й пол. IV — нач. V в. в зап. богословии происходит разрыв с хилястической традицией. Донатистский богослов *Тихоний* в толковании на И. Б. О., сохранившемся во фрагментах, отказывается от понимания тысячелетнего царства святых как периода, следующего за Вторым пришествием Христа. Он понимает тысячелетие как период существования на земле Церкви Христовой, начало к-рому положено спасительными событиями распятия и воскресения Христа.

Блж. *Иероним Стридонский* подверг ревизии комментарий Викторина Петавского и удалил из него следы хилязма. Понимание тысячелетнего царства как реальности земной Церкви не без влияния Тихония бы-



Небесный престол  
в окружении душ мучеников.  
Миниатюра из Толкования на Апокалипсис  
Беата Либаанского. Кон. IX в.  
(Б-ка мон-ря Санта-Доминго-де-Силос.  
Fragm. 4)

ло усвоено блж. *Августин*ом, склонявшимся изначально к хилизму (*Aug. De civ. Dei*. XX 7; *Idem. Sermon*. 259). Рассуждениям о тысячелетнем царстве Августин уделил значительное место в 20-й кн. своего позднего творения «О граде Божием», в которой, прямо отвергая хилизм, подробно обосновывает и развивает восходящую к Тихонию идею тысячелетия как настоящей реальности Церкви. Августин положил начало традиции нехилястического толкования И. Б. О., к которой относятся, в частности, комментарии Примаasia, *Апрингия*, *Беды Достопочтенного*, *Беата Либаанского*, *Амвросия Аутперта*, *Гаймона Осерского*. Их труды в существенном оказываются близки визант. комментариям на И. Б. О. Общими для греч. и лат. толкований И. Б. О. в V–X вв. являются: безусловное отвержение хилязма; отход от представления о конце мира как прогнозируемо скором и отказ от исчислений его сроков; невысокий интерес к отражению в И. Б. О. современных Тайнозрителю исторических и церковных реалий и минимальное количество ссылок на события эпохи толкователей. С последним связно сочетание общей футуристической направленности экзегезы, основанной на убеждении в том, что эсхатологические события И. Б. О. относятся к неопределенному будущему, с символическим толкованием образов книги, часто исполь-

зующим аллeгорию, и с отнесением их к духовной жизни христианина.

**Церкви Востока.** Изначально И. Б. О. было принято только в Коптской и Эфиопской Церквях. В сирязычных Церквях в течение первых 5 веков нет никаких следов его признания и использования. Оно не входит ни в один корпус переводов Свящ. Писания этого времени, и ссылок на него нет в подлинных творениях сир. церковной письменности данного периода. Канон книг НЗ сир. несториан (Церкви Востока) отражает состав новозаветной части сир. перевода Свящ. Писания (*Пешитты*), т. е. в него не входят Второе Послание ап. Петра, Второе и Третье Послания Иоанна, Послание Иуды и И. Б. О. В VI в. сир. монофизиты начали постепенно включать И. Б. О. в свой новозаветный канон и осуществлять его переводы. И. Б. О. появляется в Филоксеновском переводе 508 г., а вполн. входит и в основанную на нем версию Фомы Гаркельского 616 г. В Армянской Церкви И. Б. О., перевод которого был выполнен не позднее V в., изначально входило в состав т. н. Деяний Иоанна и не имело статуса канонической книги. Его включение в новозаветный канон произошло лишь в кон. XII в. на соборе епископов в К-поле по инициативе Тарского архиеп. *Нерсеса Ламбронаци*. По поручению последнего в это же время был сделан новый перевод И. Б. О. В Грузинской Церкви признание И. Б. О. в качестве канонической книги произошло не ранее X в., когда И. Б. О. было переведено на груз. язык. При этом в Грузинской Церкви, как и в др. правосл. Церквях визант. обряда, И. Б. О. не читается на литургии. Как в Армении, так и в Грузии каноническое признание И. Б. О. было тесно сопряжено с переводом на арм. и груз. языки комментария на И. Б. О. Андрея Кесарийского. Формирование собственной традиции толкования И. Б. О. в негрекоязычных восточных Церквях относится лишь ко 2-му тысячелетию христ. эры. (*Cowley*. 1983; *Davis*. 2008; *Scarvelis*. 2008). Наиболее значительным вост. экзегетическим памятником, посвященным И. Б. О., является сир. толкование Дионисия бар Салиби (XII в.). Несмотря на то что это творение сохранилось лишь во фрагментах, оно обладает большой ценностью, т. к. в нем цитируются несохранившиеся





в полном виде сочинения Ипполита Римского и пресв. Гаия. Важно также, что в отличие от визант. и средне-век. лат. толкователей И. Б. О. Дионисий бар Салиби понимает тысячелетнее царство как будущую реальность, сближаясь в этом отношении с ранними представителями хилиазма и предвосхищая его будущее возрождение в Европе.

**Средневековье, протестантизм.** Во II тыс. происходят серьезные изменения в восприятии И. Б. О., связанные прежде всего с оживлением эсхатологических настроений, Реформацией и началом собственно научного изучения книги. Эти изменения видны в применении к И. Б. О. таких методов толкования, согласно к-рым его образы представляют собой пророчества о конкретных событиях человеческой истории в их хронологической последовательности, в многочисленных отождествлениях тех или иных образов И. Б. О. с современными толкователями личностями и историческими реалиями, в возникших в эпоху гуманизма и Реформации новых сомнениях относительно канонического достоинства книги, в возрождении хилиазма и, наконец, в использовании при изучении И. Б. О. историко-критического метода.

Первые проявления нового взгляда на И. Б. О. относятся к кон. XII в. и обнаруживаются в трудах *Иоахима Флорского* (ум. 1202). Иоахим первый увидел в И. Б. О. пророчество о ходе человеческой истории, эпохам и событиям которой соответствуют те или иные разделы и образы книги. Отображая весь ход истории человечества, И. Б. О., согласно Иоахиму, является также и ключом к пониманию всего Свящ. Писания. Иоахим смело соотносил отдельные образы И. Б. О. с современными ему реалиями. Так, в 6-м царе, соответствующем 6-й голове зверя (Откр. 17. 9–10), он видит отвоевавшего Иерусалим у крестоносцев *Салах-ад-Дина*. Иоахим Флорский также неск. отклоняется, хотя и без прямой полемики, от господствовавшего в его время взгляда на тысячелетнее царство, предвосхищая будущее возрождение хилиазма. Он говорит о том, что полноценное открытие тысячелетнего царства произойдет лишь в будущем, после того как зверь и лжепророк будут брошены в огненное озеро, в наст. время сатана связан Христом лишь частично. Воспринимая И. Б. О. как символиче-

ское изображение человеческой истории, Иоахим предлагает при этом многоуровневое прочтение текста — в некоторых случаях он истолковывает один и тот же ряд видений применительно к событиям разных эпох, допуская в то же время, что разные видения могут относиться к одному и тому же событию.

Уже через неск. десятилетий после смерти Иоахима Флорского появляются толкователи И. Б. О., которые отказываются от представленной у Иоахима многоплановости и рассматривают книгу как отражающую исторические события в их строгой хронологической последовательности (францисканцы Александр Минорит († 1271) и *Николай де Лира* (ок. 1270–1349)). Данный подход имел мн. приверженцев на протяжении неск. веков от позднего средневековья до Нового времени.

В течение этого периода создано множество толкований И. Б. О., в которых те или иные папы, светские властители, религиозные течения — в т. ч. и ислам и его представители — отождествляются со зверем, лжепророком, великой блудницей, различными ангельскими фигурами и прочими образами И. Б. О. Новый толчок подобного рода толкованиям дала Реформация. Реформаторы всех направлений (Г. Буллингер в Швейцарии, М. Лютер, Ф. Меланхтон в Германии, Дж. Бейл, Дж. Фокс, Нейпир в Англии) часто использовали образы И. Б. О. в борьбе с рим. католицизмом, а также во внутрипротестант. борьбе. В свою очередь и представители католицизма пользовались образами И. Б. О. в борьбе с протестантизмом. Однако на 1-й план в противовес протестант. толкованиям римо-католич. богословие в период *Контрреформации* выдвигало такие экзегетические методы, к-рые исключали возможность соотнесения образов И. Б. О. с конкретными историческими реалиями современности. Наиболее значительными представителями контрреформационной католич. экзегезы И. Б. О. были иезуиты Франсиско Рибера (1537–1591) и Луис де Алькасар (1554–1613), а также франц. проповедник Ж. Б. Боссюэ (1627–1704). Рибера подчеркивал, что большинство образов в книге относятся к времени появления и деятельности антихриста, т. е. к неопределенному будущему, в наст. же время большая часть ее пророчеств остается еще не-



Иллюстрация к 20-й гл. Откровения Иоанна Богослова с включением эпизода Столетней войны. Мишюр из Библии Гамильтона. Мастерская Кристофоро Ормины. Ок. 1355 г. (Музеи Берлина. Гравюрный кабинет. Ms. 78. E. 3. Fol. 105v)

исполнившейся. Алькасар, напротив, утверждал, что значительная часть предсказаний И. Б. О. относится к победе христианства над иудейством и язычеством и соответственно уже сбылась. Такова же в целом была и позиция Боссюэ, имевшего большое влияние на последующую франкоязычную экзегезу. Эти подходы к интерпретации И. Б. О. первоначально встретили неприятие в протестант. среде, однако в посл. в модифицированном виде использовались и протестант. экзегезой.

Толкование И. Б. О., согласно которому в книге дан сценарий развития будущих событий в последние дни существования мира, получило распространение в англоязычном протестант. богословии XIX–XX вв. Основными представителями этого направления являются Дж. Н. Дарби (1800–1882), С. И. Скофилд (1843–1921), Дж. Ф. Уолвурд (1910–2002), Х. Линдси (род. 1929). Восприятие И. Б. О. как книги о событиях эпохи Тайнозрителя и ближайшего к ней будущего в протест. экзегезе представлено уже в XVII в. у Г. Гроция и Г. Хаммонда (1605–1660), а в XIX — нач. XXI в. взгляд на И. Б. О. как на книгу, в первую очередь представляющую собой отклик на современную ее автору историческую ситуацию и отражающую ее реалии, оказывается доминирующим в научной экзегезе.

Возникновение протестантизма способствовало возрождению хилиазма, отвергнутого раннесредневек. традицией толкования И. Б. О. Идея установления на земле тысячелетнего царства праведности и изобилия до всеобщего воскресения и Суда —







иногда с указанием точной даты предполагаемого наступления этого царства — высказывалась отдельными мистиками и визионерами еще до Реформации, но именно с появлением протестантизма подобного рода взгляды получают широкое распространение. Хилиастические идеи провозглашались уже на раннем этапе Реформации представителями ее радикальных течений — участниками Крестьянской войны в Германии, *анабаптистами*, к-рые своими действиями стремились приблизить наступление тысячелетнего царства. Такое толкование образов И. Б. О. вызвало резкое неприятие руководителей офиц. лютеранства и кальвинизма, и учение о земном тысячелетнем царстве было осуждено как *Аугсбургским*, так и 2-м *Гельветическим исповеданием*. Не столь однозначной была позиция англикан. Церкви. Первоначально хилиазм был осужден в 42 артикулах 1552 г., однако принятые в 1563 г. 39 артикулов осуждения хилиазма уже не содержали. Независимо от позиции офиц. Церковей хилиазм продолжает распространяться, и в кон. XVI — 1-й пол. XVII в. появляются протестант. экзегетические сочинения, толкующие И. Б. О. с хилиастических позиций, в ряде случаев комбинируя хилиазм с историцистским подходом (т. е. пониманием видений как расположенных в хронологическом порядке пророчеств о ходе человеческой истории) и попытками указать точную или хотя бы приблизительную дату начала тысячелетнего царства. Наибольшее влияние из этих сочинений имели труды нем. кальвиниста И. Г. Альштеда (1588–1638), англикана Дж. Мида (1586–1638) и франц. гугенота П. Жюрье (1637–1713).

Некоторые представители протестантского хилиазма считали, что тысячелетнее царство представляет собой финальный этап человеческой истории, который наступит на земле до Второго пришествия Христа как результат христианской миссии и общего прогресса человечества (т. н. постмиллениализм). Наиболее значительными приверженцами этой идеи были Ф. Я. Шпенер (1635–1705), И. А. Бенгель (1687–1752) в Германии, К. Витринга (1659–1722) в Нидерландах, Д. Уитби (1638–1726) в Англии и Дж. Эдвардс (1703–1758) и С. Хопкинс (1721–1803) в Америке.

Получив широкое распространение в протестант. среде в XVII в. и сохраняя популярность в XVIII в., хилиазм в посл. тер. терял свое влияние как в континентальной Европе, так и в Англии. Устойчивым его влияние оказалось лишь в англоязычных общинах Сев. Америки, куда приверженцы хилиазма активно переселялись в течение XVII–XIX вв. В США и Канаде хилиазм и в наст. время исповедуется мн. христианами. Существует большое количество исследований И. Б. О., написанных с этих позиций, в т. ч. и авторитетные научные комментарии (Ladd. 1972; Thomas. 1992; Idem. 1995 и Osborne. 2002).

**Греческий Восток XVI–XVIII вв.**

В период тур. господства заметно обостряется интерес к И. Б. О. в греч. землях. В течение кон. XVI — нач. XIX в. на греч. языке написано значительно больше посвященных И. Б. О. трудов, в т. ч. и полных

ско-тур. войн и представление о России как последнем оплоте истинной веры и борце с царством антихриста. Такое же понимание И. Б. О. в свете совр. событий находим в толкованиях Иоанна Линдия (1791) и *Феодорита Лавриотиса Янинского* (1795–1798), к-рые представляют собой примеры применения православ. авторами историцистского подхода к И. Б. О. Проявился на греч. почве и хилиазм в его постмиллениалистском варианте. *Кирилл Лавриотис* в толковании на И. Б. О. (1792–1825) говорит об установлении на земле до Второго пришествия Христа тысячелетнего царства во главе с православ. царем. В ходе этого тысячелетия будет, в частности, созван VIII Вселенский Собор, к-рый утвердит Православие в качестве единственной истинной веры и объединит всех христиан. Толкование Кирилла Лавриотиса отличает от трудов его предшественников критическое отношение к Российской империи, к-рую он отождествляет с Лаодикийской Церковью (Откр 3. 14–22). В трудах Феодорита



Ангел, свивающий небеса.  
Роспись кафоликона мон-ря  
Хора (Кахрие-джами)  
в К-поле. Ок. 1316–1321 гг.

толкований текста, нежели за все время существования Византии (Argyriou. 1982). Подавляющее большинство этих сочинений не издано. Почти все они отражают тенденции, характерные для своей эпохи, а также проявляющиеся и в совр. зап. осмыслении И. Б. О. В толкованиях Захарии Гергана (1621–1633) и Георгия Корессия (1645), в трактате Христофора Ангела «Об отступлении Церкви, человеке греха, то есть антихристе, и числах Даниила и Откровения» (1624) сильны антиисламские и антикатолич. мотивы, ислам и папство отождествляются с антихристом. В трактате Анастасия Гордия «На Магомета и против латинян» (1717–1723) и толковании Пантасиса Ларисского на Откр 13 и 17 (1767) к этим мотивам добавляется эсхатологическое восприятие рус-

Янинского и Кирилла Лавриотиса в качестве эсхатологического противника рассматривается и совр. атеизм. Толкования на И. Б. О. *Максима Пелопоннесского*, выполнившего комментированный перевод И. Б. О. на народный язык «демотики» (1598–1600), и Иерусалимского патриарха Анфима (1794–1795) в отличие от большинства посвященных И. Б. О. греч. экзегетических сочинений периода господства турок сознательно выдержаны в традиции Андрея Кесарийского и не содержат ничего принципиально нового по сравнению с визант. наследием.

**Библейская критика.** С XVI в. вновь начинают ставить под сомнение апостольское происхождение и каноническое достоинство И. Б. О. *Эразм Роттердамский*, указывая на отмеченные еще Дионисием Великим стилистические и богословские отличия И. Б. О. от Четвертого Евангелия и на имевшие место в древности споры о нем, а также отмечая,







что И. Б. О. не играло серьезной роли в аргументации древних богословов, сомневается в принадлежности книги перу евангелиста Иоанна и говорит о ее меньшем достоинстве по сравнению с др. книгами НЗ. Такая т. зр. на И. Б. О. и у представителей 1-го поколения реформаторов, при том что общий интерес к И. Б. О. в протестант. кругах был исключительно высоким (Hofmann H.-U. 1982; Backus. 2000). Карлштадт делит новозаветные книги по степени их авторитета на 3 класса, И. Б. О. отнесено к 3-му, содержащему наименее важные книги. Лютер, не решаясь исключить И. Б. О. из Свящ. Писания, в предисловии к И. Б. О. в 1-м издании своего перевода НЗ (1522) высказывается о нем весьма резко, утверждая, что «оно не учит о Христе и не знает Его» и что в нем нет ничего, что побуждало бы считать его апостольской или пророческой книгой. В посл., однако, Лютер смягчил свое суждение об И. Б. О. В изданиях его перевода НЗ начиная с 1530 г. отмечены только сомнения Лютера в апостольском происхождении книги и принадлежности ее ап. Иоанну. Образы И. Б. О. Лютер активно использовал в полемике с папством.

У Цвингли называл И. Б. О. небиблейской книгой. Ж. Кальвин не высказывался о каноническом достоинстве И. Б. О.; однако, написав комментарии к большинству новозаветных книг, он не оставил комментария на И. Б. О. Т. Беза высказал догадку о принадлежности И. Б. О. Иоанну Марку. Эти суждения лидеров Реформации не привели к пересмотру канонического статуса книги — она сохранила свое место в составе НЗ и печаталась во всех его изданиях. Вместе с тем наряду с сомнениями в каноническом достоинстве И. Б. О., высказывавшимися в первые века христианства, позиция реформаторов оказала определенное влияние на становление научной традиции исследования И. Б. О. с ее отходом от восприятия последней книги НЗ в качестве апостольского писания.

Первые примеры научного интереса к И. Б. О. нем. исследователь И. Ф. В. Буссе (1865–1920) видел в контрреформационной католич. экзегезе кон. XVI–XVII в., стремившейся уйти от публицистически-актуализирующих прочтений книги (Bousset. 1906. S. 91–94). Однако в полной мере говорить о применении историко-критических методов

в изучении И. Б. О. можно лишь с XVIII в. Ведущую роль в исследованиях И. Б. О. в XVIII–XIX вв. играла протестантская, прежде всего немецкая, наука. Ее представители, заостряя внимание на своеобразии И. Б. О. в рамках канона НЗ в целом и иоанновской письменности в частности, с сер. XVIII до нач. XIX в. вернулись к тем проблемам и положениям, к-рые были представлены в суждениях древних критиков: Дионисия Великого, алогов, пресв. Гаия. Мн. критически настроенные ученые Нового времени отрицали единство автора И. Б. О. и др. иоанновских писаний НЗ. Большинство сторонников этого взгляда утверждало неапостольское происхождение И. Б. О., высказывая гипотезы о происхождении книги из монтанистских кругов, о написании ее упоминаемым у Папия Иерапольского пресв. Иоанном, еретиком Керинфом или неизвестным пророком по имени Иоанн. Лишь немногие исследователи, прежде всего богословы новотюбингенской школы, отстаивали авторство ап. Иоанна Зеведеева, отрицая при этом апостольское происхождение проч. книг иоанновского корпуса (Baur. 1863; Hilgenfeld. 1890). Высказывались в этот период и суждения о более низком по сравнению с др. книгами НЗ каноническом достоинстве И. Б. О. (Bleek. 1862; Lücke. 1832). Ученые XVIII–XIX вв. подвергли сомнению также представленную у смчч. Иринея Лионского датировку И. Б. О. последними годами правления имп. Домициана, вместо нее предлагали период между смертью имп. Нерона и разрушением Иерусалима (68–70). Широкое распространение получила т. зр., представленная уже в толковании Викторина Петавского, согласно к-рой в И. Б. О. отражена имевшая хождение после смерти Нерона легенда о том, что этот император в действительности не умер, а лишь таинственно исчез и в посл. должен вернуться (Nero redivivus; ср.: Откр. 13. 3, 12, 14; 17. 8, 11). После выхода в свет в 1832 г. в Бонне исagogического исследования Ф. Люкке об И. Б. О. (Lücke. 1832) всеобщее признание получило жанровое родство И. Б. О. с иудейской апокалиптической литературой, а термин «апокалиптика» приобрел значение технического, указывающего на жанровую принадлежность (см. Апокалиптика).

В кон. XIX в. в экзегетической лит-ре часто рассматривается вопрос о составе и источниках И. Б. О. К высказывавшемуся уже ранее предположению о составлении И. Б. О. одним автором из принадлежащих его перу фрагментов, датируемых разным временем (так предполагал уже Г. Гроций в XVII в.), добавляются гипотезы о составлении книги из трудов разных авторов (Völter. 1882; Idem. 1911), о сведении в ней воедино христ. и иуд. источников (Spitta. 1889) и о христ. обработке изначально иудейского произведения (Vischer. 1886). На рубеже XIX и XX вв. формируется т. н. религиозно-историческое направление в изучении И. Б. О., представители к-рого, воспринимая И. Б. О. как текст, содержащий материал ближневост. и античной мифологии и астрологии, сосредотачивают внимание именно на мифологической, с их т. зр., составляющей книги (Gunkel. 1895; Idem. 1903; Boll. 1914) (см. Историю религий школы).

Состояние исследований И. Б. О. в XX в. при очевидной преемственности с наукой предшествующего периода в целом свидетельствует о серьезном изменении в перспективе восприятия книги. В противовес взглядам на И. Б. О. как на результат редакторского сведения воедино разнородных и независимых друг от друга источников все большее признание получает лит. и идейная целостность книги. На смену суждениям о ее низшей по сравнению с др. новозаветными книгами значимости приходит осознание высокой развитости ее богословия и вероучительной ценности. Признание того, что Тайнозритель мог отражать реалии окружающего его мира и использовать языческие источники и образность, сочетается с утверждением его укорененности в библейской традиции. Вновь получает распространение традиц. датировка И. Б. О. кон. I в. Вместе с тем убеждение в том, что автор книги не принадлежал к числу апостолов и не тождествен четвертому евангелисту, не было полностью преодолено, несмотря на наметившийся к сер. XX в. возврат к традиц. церковному взгляду, и в наст. время продолжает доминировать в зап. библейской науке. Для исследования И. Б. О. в XX в. характерно также преодоление собственного предшествовавшему столетию господства протестант. нем. науки. В совр. научной лит-ре, посвященной И. Б. О.,







представлены все основные европ. языки и христ. конфессии при явном преобладании англоязычных публикаций.

**В русской библеистике.** Со 2-й пол. XIX в. свой вклад в изучение И. Б. О. вносит и правосл. рус. библейская наука. Первым ее представителем, посвятившим специальный труд И. Б. О., был архим. Феодор (Бухарев), к-рый пытался разъяснить ход судеб мира и Церкви, понимая И. Б. О. как пророческое изображение истории человечества. Будучи в значительной степени публицистическим и гомилетическим по стилю, труд архим. Феодора лишь с оговорками может быть назван научным. В судьбе автора он сыграл роковую роль: уже начавшееся его печатание было приостановлено, и в 1862 г. книга была запрещена, что заставило архим. Феодора сложить священный сан и монашество. Посмертное издание книги было осуществлено редакцией ж. «Богословский вестник» в 1916 г. под названием «Исследования Апокалипсиса».

В дальнейшем изучение И. Б. О. велось в России в более строгом академическом ключе. Ряд трудов, написанных в полемике с гиперкритическими выводами зап. исследователей, был посвящен обстоятельствам возникновения иоанновских писаний и, в частности, И. Б. О. (*Успенский*. 1879; *Он же*. 1880; *Евдоким (Мещерский)*. 1898).

На рубеже XIX и XX вв. выходит в свет ряд научных работ, посвященных И. Б. О. Заметным вкладом в науку своего времени стало исследование А. А. *Жданова* «Откровение Господа о семи азийских церквях» (1891). Рассматривая первые 3 главы И. Б. О., автор подверг анализу их язык и стиль, пытался найти в них историческую информацию об азийских Церквях 2-й пол. I в., определил место исследуемого раздела в общем контексте И. Б. О. и проследил его связь с др. новозаветными книгами.

Статьи, посвященные образам священия сатаны и 1-го воскресения из гл. 20 И. Б. О., а также вопросу о месте книги в новозаветном каноне, были опубликованы в журналах «Вера и Разум» и «Христианское чтение» (*Воронцов*. 1905; *Он же*. 1906; *Тамолко*. 1912; *Он же*. 1913).

В этот же период издан ряд учебных пособий, содержащих разделы, посвященные И. Б. О., и комментарии популярного характера, из ко-

торых выделяется труд свящ. Н. *Орлова* «Апокалипсис св. Иоанна Богослова: Опыт толкования» (1904; ему же принадлежит соответствующий раздел в «Толковой Библии» под ред. А. П. *Лопухина*).

Последним дореволюционным исследованием И. Б. О. была книга В. В. *Четыркина* «Апокалипсис св. Апостола Иоанна Богослова: Исагогическое исследование» (1916), в которой содержится всесторонний обзор относящихся к И. Б. О. исагогических вопросов. Книга характеризует автора как ученого широкой эрудиции, знатока соответствующей зап. лит-ры, тонкого и осторожного аналитика.

После 1917 г. неск. посвященных И. Б. О. трудов было написано и издано в эмиграции. Среди них книги Н. Н. *Глубоковского* и прот. Сергия *Булгакова*, представляющие собой посмертные издания лекций, прочитанных авторами в Софийском ун-те и Свято-Сергиевском Богословском ин-те в Париже соответственно (*Глубоковский*. 1966; *Булгаков*. 1948). В отличие от обзорного труда Глубоковского книге прот. С. Булгакова свойственна значительная оригинальность: в ней присутствуют характерные для богословия автора софиологические мотивы, а в толковании гл. 20 Булгаков склоняется к хилиазму.

Разделы, посвященные И. Б. О., содержатся в принадлежащих перу архиереев рус. зарубежья известных учебных пособий по НЗ. В книге еп. *Кассиана (Безобразова)* «Христос и первое христианское поколение» (1950) дан краткий, но отражающий характер современного автору научного восприятия И. Б. О. обзор книги, включенный в отдел, посвященный письменности Эфесской Церкви. Обзорение И. Б. О. в «Руководстве к изучению Св. Писания Нового Завета» архиеп. *Аверкия (Таушева)* более популярное. Перу архиеп. Аверкия принадлежит также краткое толкование на И. Б. О., в значительной мере опирающееся на толкование Андрея Кесарийского (*Аверкий (Таушев), Серафим (Роуз)*. 2008).

Во 2-й пол. XX в. отдельные труды, посвященные И. Б. О., были написаны и в СССР, но публикация их в России стала возможной только с 90-х гг. С 1947 по 1978 г. писал книгу Н. Е. *Пестов*, изданную под названием «Свет Откровения: Размышления над Апокалипсисом» (2005).

Этот труд представляет собой опыт духовного толкования И. Б. О., в основании к-рого лежит символическое восприятие 7 церквей как 7 эпох в истории христ. Церкви. В 1972 г. свящ. Борис Кирьянов написал кн. «Полное изложение истины о тысячелетнем царстве Господа на земле» (2001), содержащую публицистическую по стилю защиту хилиазма. Изданная в 2000 г. книга прот. А. *Меня* «Читая Апокалипсис» воспроизводит текст его бесед, посвященных толкованию И. Б. О. В приложении содержится библиография русскоязычных работ по И. Б. О. Единственная монография по теме, написанная и изданная в России после 1991 г., — исследование свящ. Николая Кима «Тысячелетнее Царство: Экзегеза и история толкования XX гл. Апокалипсиса» (2003), в котором предпринята попытка всестороннего анализа Откр 20 на основании древних источников и совр. научной лит-ры. И. Б. О. был посвящен ряд докладов на международных научных конференциях РПЦ «Пресвятая Троица» (6–9 июня 2001 г.) и «Эсхатологическое учение Церкви» (14–17 нояб. 2005 г.).

Лит.: *Комментарии: Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. Gött., 1906<sup>6</sup>; *Орлов Н. Д., свящ.* Апокалипсис св. ап. Иоанна Богослова // *Лопухин*. Толковая Библия. [1913]. Т. 11. С. 495–606; *Charles R. H.* A Critical and Exegetical Comment. on the Revelation of St. John. Edinb., 1920. 2 vol.; *Lohmeyer E.* Die Offenbarung des Johannes. Tüb., 1926; *Булгаков С. Н., прот.* Апокалипсис Иоанна. П., 1948. М., 1991; *Torrey C. C.* The Apocalypse of John. New Haven, 1958; *Caird G. B.* A Comment. on the Revelation of St. John the Divine. L., 1966; *Ladd G. E.* A Comment. on the Revelation of John. Grand Rapids, 1972; *Ford Massyngberde J.* Revelation. Garden City, 1975; *Sweet J. P. M.* Revelation. Phil., 1979; *Corsini E.* Apocalisse prima e dopo. Torino, 1980; *Thomas R. L.* Revelation 1–7: An Exegetical Comment. Chicago, 1992; *Idem.* 8–22. Chicago, 1995; *Aune D. E.* Revelation 1–5. Dallas, 1997. (WBC; 52a); *Idem.* 6–16. Dallas, 1998. (WBC; 52b); *Idem.* 17–22. Dallas, 1998. (WBC; 52c); *Garrow A. J. P.* Revelation. L.; N. Y., 1997; *Giesen H.* Die Offenbarung des Johannes. Regensburg, 1997; *Beale G. K.* The Book of Revelation: A Comment. on the Greek Text. Grand Rapids; Carlisle, 1999; *Lupieri E.* L'Apocalisse di Giovanni. Mil., 1999; *Мень А. В., прот.* Читая Апокалипсис. М., 2000; *Prigent P.* L'Apocalypse de Saint Jean. Gen., 2000<sup>3</sup> (англ. пер.: Commentary on the Apocalypse of St. John. Tüb., 2001); *Osborne G. R.* Revelation. Grand Rapids, 2002; *Biguzzi G.* Apocalisse. Mil., 2005; *Smalley S. S.* The Revelation to John. Downers Grove, 2005; *Аверкий (Таушев), архиеп., Серафим (Роуз), иером.* Апокалипсис в учении древнего христианства. М., 2008. *Исследования: Lücke F.* Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis und die gesamte apokalyptische Literatur. Bonn, 1832; *Bleek F.* Vorlesungen über die Apokalypse. B., 1862; *Baur F. C.* Geschichte



der christlichen Kirche. Tüb., 1863<sup>2</sup>. Bd. 1; *Успенский И. И.* Вопрос о пребывании св. ап. Иоанна Богослова в Малой Азии // ХЧ. 1879. Ч. 1. № 1/2. С. 3–31; № 3/4. С. 279–332; *он же.* Деятельность св. ап. Иоанна Богослова в Малой Азии // Там же. Ч. 2. № 9/10. С. 245–271; *он же.* Св. ап. Иоанн — писатель четвертого Евангелия и Апокалипсиса // Там же. 1880. Ч. 1. № 1/2. С. 47–67; *Völter D.* Die Entstehung der Apokalypse. Freiburg i. Br., 1882; *idem.* Die Offenbarung Johannis. Strassburg, 1911<sup>2</sup>; *Vischer E.* Die Offenbarung Johannis: Eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung. Lpz., 1886; *Spitta F.* Die Offenbarung des Johannes. Halle, 1889; *Hilgenfeld A.* Die Johannes-Apokalypse und die neueste Forschung // ZWTh. 1890. Bd. 33. S. 385–468; *Жданов А. А.* Откровение Господа о семи азийских церквах. М., 1891; *Weiss B.* Die Johannes-Apokalypse: Textkrit. Untersuch. u. Textherstellung. Lpz., 1891; *Gunkel D.* Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Gött., 1895; *idem.* Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NT. Gött., 1903; *Едоким (Мещерский), архим.* Св. ап. и евангелист Иоанн Богослов: Его жизнь и благовестнические труды: Опыт библ.-ист. исслед. Серг. П., 1898; *Орлов Н. Д., свящ.* Апокалипсис св. Иоанна Богослова. М., 1904. СПб., 1999; *Weiss J.* Die Offenbarung des Johannes: Ein Beitr. z. Literatur- und Religionsgeschichte. Gött., 1904; *Воролицев Е. А., прот.* К вопросу о «первом воскресении» в Откровении Иоанна Богослова // Вир. 1905. № 18. С. 312–330; *он же.* Связание сатаны (Апок. 20. 1–5) // Там же. 1906. № 3. С. 121–131; *Феофан (Быстров), архим.* Тетраграмма, или Ветхозаветное Божественное Имя. СПб., 1905. К., 2004; *Яковлев Ф. И.* Апокалипсис с очерком жизни и учения св. ап. и евангелиста Иоанна Богослова. СПб., 1905<sup>2</sup>; *Conybeare F. C.* The Armenian Version of Revelation. L., 1907; *Мусселиус В. Р.* Толкование Апокалипсиса. СПб., 1909; *Дутман В. А.* Откровение св. Иоанна Богослова. СПб., 1910; *Diobouniotis K., Harnack A., von Der Scholien-Kommentar des Origenes zur Apokalypse Johannis.* Lpz., 1911; *Гамалко Н. А.* К вопросу о каноническом достоинстве и церковном понимании Апокалипсиса // ХЧ. 1912. Т. 238. Ч. 2. № 10. С. 1097–1109; *он же.* Каноническое достоинство Апокалипсиса св. ап. Иоанна Богослова по свидетельству церк. предания I–II в. // Там же. 1913. Т. 239. Ч. 1. № 2. С. 252–271; № 3. С. 401–409; *Boll F. J.* Aus der Offenbarung Johannis: Hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse. Lpz., 1914; *Бухарев А. М. (архим. Феофор).* Исследования Апокалипсиса. Серг. П., 1916; *Четырски В. В.* Апокалипсис св. ап. Иоанна Богослова: Исагогич. исслед. Пг., 1916; *Hoskier H. C.* The Complete Commentary of Oecumenius on the Apocalypse. Ann Arbor, 1928; *idem.* Concerning the Text of the Apocalypse. L., 1929. 2 vol.; *Scott R. B. Y.* The Original Language of the Apocalypse. Toronto, 1928; *Brewer R. R.* The Influence of Greek Drama on the Apocalypse of John // AnglTR. 1936. Vol. 18. P. 74–92; *Bornkamm G.* Die Komposition der apokalyptischen Visionen in der Offenbarung Johannis // ZNW. 1937. Bd. 36. S. 132–149; *Lund N. W.* Chiasmus in the New Testament: A Study in Formgeschichte. Chapel Hill, 1942; *Иванов П. К.* Тайна святых: Введ. в Апокалипсис. П., 1947; *Barrett C. K.* The Gospel according to St. John: An introd. with comment. and notes on the Greek Text. L., 1955; *Bowman J. W.* The Revelation to John: Its Dramatic Structure and Message // Interpretation. Richmond, 1955. Vol. 9. P. 436–453; *idem.* The First Christian

Drama: The Book of Revelation. Phil., [1968]; *Schmid J.* Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes. Münch., 1955–1956. 2 Bde in 3; *idem.* Der Apokalypse-Text des Oikumenios // Biblica. 1959. Vol. 40. P. 935–942; *idem.* Neue griechische Apokalypsehandschriften // ZNW. 1968. Bd. 59. S. 250–258; *Ladd G. E.* The Revelation and Jewish Apocalyptic // The Evangelical Quarterly. L., 1957. Vol. 29. N 2. P. 94–100; *Vanhoye A.* L'utilisation du livre d'Ézéchiël dans l'Apocalypse // Biblica. 1962. Vol. 43. P. 436–476; *Hofmann J.* Beziehungen der saïdischen zur äthiopischen Übersetzung der Johannes-Apokalypse // Neutestamentliche Aufsätze: FS für J. Schmid. Regensburg, 1963. S. 115–124; *idem.* Die äthiopische Johannes-Apokalypse: Krit. Untersucht. Louvain, 1969. (CSCO; 297. Subs.; 33); *Prigent P.* Apocalypse et Liturgie. Neuchâtel, [1964]; *Ozanne C. G.* The Language of the Apocalypse // The Tyndale House Bull. Oxf., 1965. Vol. 16. P. 3–9; *Губоковский Н. Н.* Благовестие христианской славы в Апокалипсисе св. Апостола Иоанна Богослова: Сжатый обзор. Джорд., 1966. СПб., 2002; *Kallas J.* The Apocalypse — an Apocalyptic Book? // JBL. 1967. Vol. 86. N 1. P. 69–80; *Jones B. W.* More about the Apocalypse as Apocalyptic // Ibid. 1968. Vol. 87. N 3. P. 325–327; *idem.* The Emperor Domitian. L.; N. Y., 1992; *Jörns K.-P.* Das hymnische Evangelium: Untersuchung zu Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke in der Johannesoffenbarung. [Gütersloh, 1971]; *Molitor J.* Zum Textcharakter der armenischen Apokalypse // Oriens Chr. 1971. Bd. 55. S. 90–148; 1972. Bd. 56. S. 1–48; *Mussies G.* The Morphology of Koine Greek, as Used in the Apocalypse of St. John: A Study of Bilingualism. Leiden, 1971; *idem.* The Greek of the Book of Revelation // L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le NT. Leuven; Gembloux, 1980. P. 167–187. (BETL; 53); *Позомин П. И.* Тайны Апокалипсиса. Корнталь, 1972<sup>2</sup>; *Cullmann O.* Der johanneische Kreis. Tüb., 1975; *Collins A. Y.* The Combat Myth in the Book of Revelation. Missoula, 1976; *eadem.* Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse. Phil., 1984; *Robinson J. A. T.* Redating the NT. L., 1976; *Collins J. J.* Pseudonymity, Historical Reviews and the Genre of the Revelation of John // CBQ. 1977. Vol. 39. P. 329–343; *Schiessler Fiorenza E.* Composition and Structure of the Book of Revelation // Ibid. P. 344–366; *eadem.* Apokalyptis and Prophecia: The Book of Revelation in the Context of Early Christian Prophecy // L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le NT. Leuven; Gembloux, 1980. P. 105–128; *eadem.* The Book of Revelation. Justice and Judgement. Phil., 1985; *Bell A. A.* The Date of John's Apocalypse: The Evidence of Some Roman Historians Reconsidered // NTS. 1978. Vol. 25. N 1. P. 93–102; *Birdsall J. N.* The Georgian Version of the Book of Revelation // Le Muséon. 1978. Vol. 91. P. 355–366; *Strand K. A.* Chiastic Structure and Some Motifs in the Book of Revelation // Andrews Univ. Seminary Studies. Berrien Springs (Mich.), 1978. Vol. 16. P. 401–408; *Blevins J. L.* The Genre of Revelation // Review and Expositor. 1980. Vol. 77. N 3. P. 393–408; *idem.* Revelation as Drama. Nashville, 1984; *Delobel J.* Le texte de l'Apocalypse: Problemes de methode // L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le NT. Leuven; Gembloux, 1980. P. 151–166; *Lambrecht J.* A Structuration of Rev 4. 1–22. 5 // Ibid. P. 77–104; *Lust J.* The Order of the Final Events in Revelation and in Ezekiel // Ibid. P. 179–183; *Vanni U.* La struttura letteraria dell'Apocalisse. Brescia, 1980<sup>2</sup>; *idem.* L'Apocalisse: Ermeneutica, esegesi, teologia. Bologna,

1988; *idem.* Liturgical Dialogue as a Literary Form in the Book of Revelation // NTS. 1991. Vol. 37. N 3. P. 348–372; *Böcher O.* Johanneisches in der Apokalypse des Johannes // NTS. 1981. Vol. 27. N 3. P. 310–321; *idem.* Kirche in Zeit und Endzeit: Aufsätze zur Offenbarung des Johannes. Neukirchen-Vluyn, 1983; *Maier G.* Die Johannes Offenbarung und die Kirche. Tüb., 1981. (WUNT; 25); *Argyriou A. L.* Exégèses grecques de l'Apocalypse a l'époque turque (1453–1821). Thessal., 1982; *Deiana G.* Utilizzazione del libro di Geremia in alcuni brani dell'Apocalisse // Lateranum. Vat., 1982. Vol. 48. P. 125–137; *Hofmann H.-U.* Luther und die Johannes-Apokalypse. Tüb., 1982; *Cowley R. W.* The Traditional Interpretation of the Apocalypse of St. John in the Ethiopian Orthodox Church. Camb.; N. Y., 1983; The Apocalypse in English Renaissance Thought and Literature / Ed. C. A. Patrides, J. A. Wittreich. Manchester; Dover, 1984; *Beale G. K.* The Influence of Daniel upon the Structure and Theology of John's Apocalypse // JETS. 1984. Vol. 27. N 4. P. 413–423; *idem.* The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John. Lanham, 1984; *idem.* John's Use of the OT in Revelation. Sheffield, 1998. (JSNT; 166); *Price S. R. F.* Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor. Camb.; N. Y., 1984; *Kretschmar G.* Die Offenbarung des Johannes: Die Geschichte ihrer Auslegung im 1. Jahrtausend. Stuttg., 1985; *Thompson S.* The Apocalypse and Semitic Syntax. Camb., 1985. (SNTS. MS; 52); *Aune D. E.* The Apocalypse of John and the Problem of Genre // Semeia. Atlanta etc., 1986. Vol. 36. P. 65–96; *idem.* The Prophetic Circle of the John of Patmos and the Exegesis of Revelation 22. 16 // JSNT. 1989. Vol. 12. N 37. P. 103–116; *он же (Ауни Д.).* Новый Завет и его лит. окружение. СПб., 2000; *Barr D. L.* The Apocalypse of John as Oral Enactment // Interpretation. 1986. Vol. 40. P. 243–256; *Hellholm D.* The Problem of Apocalyptic Genre and the Apocalypse of John // Semeia. Atlanta etc., 1986. Vol. 36. P. 13–64; *Hemer C. J.* The Letters to the Seven Churches of Asia in their Local Setting. Sheffield, 1986. (JSNT; 11); *Karrer M.* Die Johannesoffenbarung als Brief: Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort. Gött., 1986. (FRLANT; 140); *Баркли У.* Толкование Откровения Иоанна. Вашингтон, 1987; *Beagley A. J.* The «Sitz im Leben» of the Apocalypse with Particular Reference to the Role of the Church's Enemies. B.; N. Y., 1987; *Vondung K.* Die Apokalypse in Deutschland. Münch., 1988; *Aland K., Aland B.* Der Text des NT. Stuttg., 1989<sup>2</sup>; *Mazzaferri F. D.* The Genre of the Book of Revelation from a Source-critical Perspective. B., 1989; *Porter S. E.* The Language of the Apocalypse in Recent Discussion // NTS. 1989. Vol. 35. N 4. P. 582–603; *Ruiz J.-P.* Ezekiel in the Apocalypse: The Transformation of Prophetic Language in Revelation 16. 17–19. 10. Fr./M.; N. Y., 1989; *Taeger J.-W.* Johannesapokalypse und johanneischer Kreis. B.; N. Y., 1989; *idem.* Johanneische Perspektiven: Aufsätze zur Johannesapokalypse und zum johanneischen Kreis 1984–2003. Gött., 2006. (FRLANT; 215); *Ulfsgard H.* Feast and Future: Revelation 7. 9–17 and the Feast of Tabernacles. Stockholm, 1989; *White R. F.* Reexamining the Evidence for Recapitulation in Rev 20. 1–10 // The Westminster Theological J. 1989. Vol. 51. N 2. P. 319–344; *idem.* On the Hermeneutics and Interpretation of Rev 20. 1–3: A Preconsummationist Perspective // JETS. 1999. Vol. 42. N 1. P. 53–66; *Thompson L. L.* The Book of Revelation: Apocalypse and Empire. Oxf.; N. Y., 1990; *Капгель И. В.* Толкователь Откровения св. Иоан-





на Богослова. СПб., 1991; *Schmidt D. D.* Semiticisms and Septuagintalsisms in the Book of Revelation // NTS. 1991. Vol. 37. N 4. P. 592–603; *Гроцицкий Ф.* Откровение Иоанна. М., 1992; *Мель А., прот.* Апокалипсис: Откровение Иоанна Богослова: Комментарий. Рига, 1992; *The Apocalypse in the Middle Ages* / Ed. R. K. Emmerson, B. McGinn. Ithaca, 1992; *Hagedorn D. P.* IFAO II 31: Johannesapokalypse 1. 13–20 // ZfPE. 1992. Bd. 92. S. 243–247; *Буа-мар М.* Апокалипсис св. Иоанна // Символ. 1993. № 30. С. 217–254; *Гиблин Ч.* Открытая книга пророчества // Там же. С. 9–216; *Bauchham R.* The Climax of Prophecy: Studies in the Book of Revelation. Edinb., 1993; *idem.* The Theology of the Book of Revelation. Camb.; N. Y., 1993; *Frey J.* Erwägungen zum Verhältnis der Johannesapokalypse zu den übrigen Schriften des Corpus Johanneum // *Hengel M.* Die johanneische Frage. Tüb., 1993. S. 326–429. (WUNT; 67); *Friesen S. Y.* Twice Neokoros: Ephesus, Asia and the Cult of the Flavian Imperial Family. Leiden; N. Y., 1993; *idem.* Imperial Cults and the Apocalypse of John: Reading Revelation in the Ruins. Oxf.; N. Y., 2001; *Thomas R. L.* The Structure of the Apocalypse: Recapitulation or Progression? // The Master's Seminary J. Sun Valley, 1993. Vol. 4. N 1. P. 45–66; *Wainwright A. W.* Mysterious Apocalypse: Interpreting the Book of Revelation. Nashville, 1993; *Wilson J. C.* The Probleme of the Domitianic Date of Revelation // NTS. 1993. Vol. 39. N 4. P. 587–605; *Уолверд Дж. Ф.* Откровение Иоанна Богослова: Толкование Новозаветных Посланий и Книги Откровения. К., 1994; *Fekkes J.* Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation. Sheffield, 1994; *Giblin C. H.* Recapitulation and the Literary Coherence of John's Apocalypse // CBQ. 1994. Vol. 56. N 1. P. 81–95; *Metzger B. M.* A Textual Commentary on the Greek NT. Stuttgart, 1994<sup>2</sup>; *он же (Меузер Б.).* Текстология Нового Завета. М., 1996; *он же.* Канон Нового Завета. М., 1998; *он же.* Ранние переводы Нового Завета. М., 2002; *Smalley S. S.* Thunder and Love: John's Revelation and John's Community. Milton Keynes, 1994; *Аверкий (Тайцев), архиеп.* Руководство к изучению Свящ. Писания Нового Завета. М., 1995<sup>9</sup>. Ч. 2: Апостол; *Callahan A. D.* The Language of Apocalypse // HarvTR. 1995. Vol. 88. N 4. P. 453–470; *Moyise S.* The Old Testament in the Book of Revelation. Sheffield, 1995. (JSNT; 115); *Лампу Д.* Введение в Новый Завет. СПб.; Од., 1996; *Biguzzi G.* I settenari nella struttura dell'Apocalisse: Analisi, storia della ricerca, interpretazione. Bologna, 1996; *idem.* John on Patmos and the «Persecution» in the Apocalypse // Estudios Biblicos. Madrid, 1998. Vol. 56. P. 201–220; *idem.* L'Apocalisse e i suoi enigma. Brescia, 2004; *idem.* The Chaos of Rev 22. 6–21 and Prophecy in Asia // Biblica. 2002. Vol. 83. N 2. P. 193–210; *Дикарев А.* Символика чисел в Откровении св. Иоанна Богослова // ХЧ. 1997. № 15. С. 68–82; *Burdon C.* The Apocalypse in England: Revelation Unraveling, 1700–1834. Basingstoke; N. Y., 1997; *Gentry K. L.* Before Jerusalem Fell: Dating the Book of Revelation. San-Francisco; L., 1997; *MacKenzie R. K.* The Author of the Apocalypse: A Review of the Prevailing Hypothesis of Jewish-Christian Authorship. Lewiston, 1997; *Mondati F.* La struttura generale dell'Apocalisse // Rivista Biblica. 1997. Vol. 45. N 3. P. 289–327; *Бенсон В. Р.* Откровение. М., 1998; *Campbell G.* Pour comprendre l'Apocalypse: Une approche possible // La Revue Reformée. 1999. Vol. 50. N 205. Iss. 4/5 (www.unpoissondansle.net/rr/9909/index.php [Электр. ресурс]); *Барсов М. В.* Апокалипсис св. Иоанна Богослова: Сб. свя-

тоотеческих и богосл. толкований. Серг. П., 2000<sup>9</sup>; *Backus I. D.* Reformation Readings of the Apocalypse: Geneva, Zurich and Wittenberg. Oxf.; N. Y., 2000; *Water R., van de.* Reconsidering the Beast from the Sea (Rev 13. 1) // NTS. 2000. Vol. 46. N 2. P. 245–261; *Касиан (Безобразов), еп.* Христос и первое христианское поколение. М., 2001; *он же.* Да придет Царствие Твое: (Сб. ст.). П., 2003; *Кирьянов Б. Н., свящ.* Полное изложение истины о Тысячелетнем царстве Господа на Земле. СПб., 2001; *Вое S. Gog and Magog: Ezekiel 38–39 as Pre-text for Revelation 19. 17–21 and 20. 7–10.* Tüb., 2001. (WUNT. R. 2; 135); *Parker F. O.* «Our Lord and God» in Rev 4. 11: Evidence for the Late Date of Revelation? // Biblica. 2001. Vol. 82. N 2. P. 207–231; *Ианицурий (Ивлиев), архим.* Элементы триадологии в Свящ. Писании Нового Завета // АиО. 2002. № 2(32). С. 15–22; *он же.* Богопротивные силы и «число зверя» в Книге Откровения // Страницы. 2006. Т. 11. Вып. 1. С. 3–10; *Filho J. A.* The Apocalypse of John as an Account of a Visionary Experience: Notes on the Book's Structure // JSNT. 2002. Vol. 25. N 2. P. 213–234; *Pisano O.* La radice e la stirpe di David: Salmi davidici nel libro dell'Apocalisse. R., 2002; *Schimanowski G.* Die himmlische Liturgie in der Apokalypse des Johannes: Die frühjüdischen Traditionen in Offenbarung 4–5 unter Einschluss der Hekhalotliteratur. Tüb., 2002. (WUNT. R. 2; 154); *Ким Н., свящ.* Тысячелетнее Царство: Экзегеза и история толкования XX вл. Апокалипсиса. СПб., 2003; *Лурье В. М.* Цитата из Папия в составе арм. версии «Толкования на Апокалипсис» св. Андрея Кесарийского // ПМА. 2003. С. 511–532; *Mathewson D.* A New Heaven and a New Earth: The Meaning and Function of the OT in Revelation 21. 1–22. 5. L., 2003. (JSNT. Suppl.; 238); *Slater T. B.* Dating the Apocalypse to John // Biblica. 2003. Vol. 84. N 2. P. 252–258; *Das Ezechielbuch in der Johannesoffenbarung* / Hrsg. D. Sänger. Neukirchen-Vluyn, 2004; *Kowalski B.* Die Rezeption des Phruyten Ezechiel in der Offenbarung des Johannes. Stuttg., 2004; *Rojas-Flores G.* The Book of Revelation and the First Years of Nero's Reign // Biblica. 2004. Vol. 85. N 3. P. 375–392; *Пестов Н. Е.* Свет Откровения: Размышления над Апокалипсисом. М., 2005; *Carson D. A., Moo D. J.* An Introduction to the NT. Grand Rapids, 2005<sup>2</sup>; *Jauhainen M.* The Use of Zechariah in Revelation. Tüb., 2005. (WUNT. R. 2; 199); *Marcato G.* L'Apocalisse di Giovanni: Libro o Lettera // Angelicum. R., 2005. Vol. 82. N 1. P. 7–18; *Rowland C.* English Radicals and the Exegesis of the Apocalypse // Die prägende Kraft der Texte: Hermeneutik und Wirkungsgeschichte des NT: (Ein Symp. zu Ehren U. Luz). Stuttg., 2005. S. 160–177; *Tóth F.* Der himmlische Kult: Wirklichkeitskonstruktion und Sinnbildung in der Johannesoffenbarung. Lpz., 2006; *Boxall I. K.* Exile, Prophet, Visionary: Ezekiel's Influence on the Book of Revelation // The Book of Ezekiel and its Influence / Ed. H. J. de Jonge, J. Tromp. Aldershot; Burlington, 2007. P. 147–164; *Buitenwerf R.* The Gog and Magog Tradition in Revelation 20. 8 // Ibid. P. 165–181; *Kooten G. H., van.* The Year of the Four Emperors and the Revelation of John: The «pro-Neronian» Emperors Otho and Vitellius, and the Images and Colossus of Nero in Rome // JSNT. 2007. Vol. 30. N 2. P. 205–248; *Witulski T.* Die Johannesoffenbarung und Kaiser Hadrian. Gött., 2007. (FRLANT; 221); *Afzal C.* The Mystery of the Book of Revelation: Reenvisioning the End of Time. Lewiston; Lampeter, 2008; *Davis S. J.* Introducing an Arabic Commentary on the Apo-

calypse: Ibn Kātib Qaysar on the Revelation // HarvTR. 2008. Vol. 101. N 1. P. 77–96; *Scarvelis E.* Andrew of Caesarea and the Apocalypse in the Ancient Church of the East: Studies and Translations / Univ. Laval. Québec, 2008. 2 vol. In 1. (www.theses.ulaval.ca/2008/25095/25095.pdf [Электр. ресурс]).

А. С. Небольсин

**Традиция иллюстрирования текста** И. Б. О. восходит к раннехрист. искусству, когда отдельные сюжеты изображались на пиксидах, надгробиях, включались в состав мозаичного декора храмов. Так, на своде оратория Архиепископской капеллы в Равенне (494–519) изображена монограмма Иисуса Христа (хризмон), окруженная 4 ангелами и символами евангелистов; в пресвитерии Сан-Витале (546–547) — апокалиптический Агнец в окружении 4 ангелов. В Зап. Европе эта традиция не прерывалась на протяжении всего средневековья, известно огромное количество иллюстрированных рукописей (Трирский Апокалипсис — Городская б-ка, Трир, Германия. MS 31, ок. 800 г.; Бамбергский Апокалипсис — Государственная б-ка, Бамберг. MS A. II. 42, ок. 1020 г.), циклов в стенописях, шпалерах, изображений в романской и готической скульптуре. В 1496 г. серию гравюр на сюжеты И. Б. О. создал А. Дюрер. Расширенная и переработанная Л. Крапахом Старшим и Г. Гольбейном Младшим, она много раз воспроизводилась в различных изданиях Библии. В России эти гравюры стали известны с сер. XVI в.,



Хризмон, несомый ангелами.  
Мозаика оратория  
Архиепископской капеллы в Равенне.  
494–519 гг.

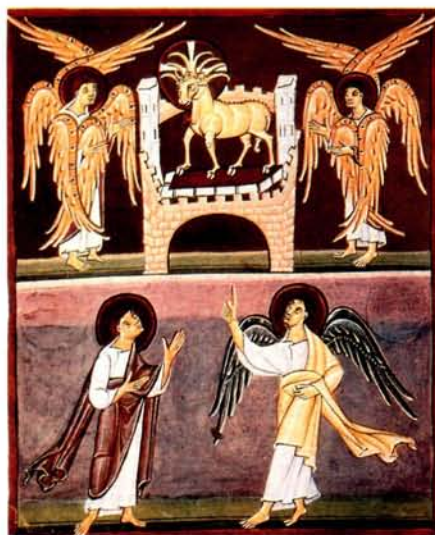
а в XVII в. мн. рус. художники знакомятся с зап. иконографией Апокалипсиса по Библии Пискалора. В греч. руководстве для живописцев — Ерминии иером. Дионисия





Фурноаграфиота (ок. 1730–1733) — в отдельной главе «Как изображается апокалипсис св. Иоанна Богослова» последовательно представлена роспись сюжетов по тексту И. Б. О. с подробным объяснением, как их писать; составитель Ерминия указывает, что эти сюжеты надлежит помещать в росписи паперти (Ерминия ДФ. С. 131–143).

Текст И. Б. О. лежит в основе композиции «Страшный Суд», известной в восточнохристианской монументальной живописи с X–XI вв. (напр., фрески каппадокийских храмов: Пиоренли-секи-килисеси, Кокар-



*Видение Сидящего на престоле. Миниатюра из Бамбергского Апокалипсиса. Ок. 1020 г. (Гос. б-ка в Бамберге. Ms. A. II. 42. Fol. 13v)*

килисесе, Эгри-таш-килисеси). Самые ранние столичные памятники визант. мира датируются XIV в. (мон-рь Хора (Кахрие-джами) в К-поле, 1316–1321). Иллюстрацией к И. Б. О. в древнерус. искусстве, вероятно, была известная по письменным источникам фреска «Страшный Суд» Феофана Грека в Благовещенском соборе Московского Кремля (1405). В Музеях Ватикана хранится греч. далматика XV в. с изображением сцен из И. Б. О. В греч. монументальной живописи иллюстрации к И. Б. О. известны в афонских мон-рях, самая ранняя — в трапезной мон-ря Дионисиат (между 1563 и 1568). Нек-рые композиции практически полностью повторяют гравюры западноевроп. мастеров, др. переработаны в соответствии с традициями поствизант. искусства. Существует единственная иллюстрированная рукопись XVII в. (собрание Э. Д. Маккормик,

Чикаго) с миниатюрами, к-рые отличаются от др. памятников и практически не имеют связи с многочисленными рус. рукописями (см.: The Elisabeth Day McCormik Apocalypse. Chicago, 1940. 2 vol).

Иллюстрации к И. Б. О. в России появились в кон. XV в., что обусловлено неск. причинами: ожиданием в 1492 г. конца света, политической борьбой в стране, а также идеей богоизбранности Русского государства. О последнем свидетельствует ссылка на текст И. Б. О. в послании 1521–1523 гг. старца Филофея дьяку М. Г. Мисюрю-Мунехину: «И твое христианское царство другим не сменится, по слову великого Богослова» (Послание великому князю Василию, в котором об исправлении крестного знамения и о содомском блюде // БЛДР. 2000. [Т. 9]: Кон. XV — 1-я пол. XVI в. С. 290–305).

Одним из ранних сохранившихся на Руси изображений, иллюстрирующих текст И. Б. О., является икона «Апокалипсис», написанная ок. 1482 г. для Успенского собора Московского Кремля (ГММК). Этот памятник уникален по трактовке текста И. Б. О. Последовательность повествования соблюдена лишь в общих чертах. Скомпоновав отдельные эпизоды по смыслу и значимости, художник создал целостную картину мира, главным в к-рой является торжество теофании. Исследователи памятника отмечают сходство композиции иконы с иконографией «Страшного Суда». Икона поделена на 3 регистра: в верхнем представлены события, происходящие на небе, в среднем — изображение земли и постигших ее бедствий, в нижнем проиллюстрированы последние главы текста И. Б. О., повествующие о торжестве Царя царей над зверем и о Страшном Суде. Эпизоды сгруппированы так, что нек-рые сцены можно связать с разными близкими по смыслу стихами И. Б. О.; изображения устрашающих апокалиптических видений отсутствуют, общий строй иконы отличается ясностью и гармоничностью. Ее первый исследователь М. В. Алпатов отметил иконографические совпадения между иконой и стенописью Благовещенского собора 1547–1551 гг., указывая, что «заимствованы из иконы лишь некоторые частности, она не стала для потомков образцом» (Алпатов. 1964. С. 110). Это утверждение небесспорно, поскольку анализ

стенописи Благовещенского собора выявил не только множество близких к иконе деталей, но и общность всей системы построения композиции. Все это позволяет говорить о том, что программным образцом для художников, выполнивших существующую ныне роспись Благовещенского собора, была икона «Апокалипсис» из Успенского собора. В то же время можно предположить, что образцом для самой иконы, столь напоминающей по композиции памятник монументальной живописи, стала роспись Благовещенского собора 1416 г., в свою очередь восходящая к фрескам 1405 г. Феофана Грека. Очевидно, что при перестройках великокняжеского храма мастера стремились сохранить наиболее значимые элементы его декора.

Сходство с иконой из Успенского собора прослеживается также в росписи зап. паперти Успенского собора (2-я пол. XVII в.), восходящей к фрескам 1513–1515 гг.; в фрагментарно сохранившейся росписи Рождественского собора Ферапонтова Лужецкого мон-ря в Можайске (сер. XVI в.); в древнейшей из сохранившихся рукописей И. Б. О. — Апокалипсисе из собрания В. В. Егерева сер. XVI в. (РГБ. Ф. 466. № 6).

Икона «Апокалипсис» из Успенского собора — по-своему уникальный, но далеко не единственный пример



*Апокалипсис. Икона. Ок. 1482 г. (ГММК)*

иллюстрации текста И. Б. О. в иконописи. Чаще встречаются изображения, иллюстрирующие начальные главы текста И. Б. О.: икона из собрания Е. Е. Егорова (2-я пол. XVI в.,





Видение открытых дверей на небе,  
Сидящего на престоле и 24 старцев.  
Миниатюра из Апокалипсиса  
с толкованиями Андрея Кесарийского.  
Россия. Сер. XVI в.  
(РГБ. Ф. 466. № 6. Л. 27)

ГТГ); клеймо иконы из ц. прор. Илии в Вологде работы Дионисия Гринкова (1567/68, ВГИАХМЗ); икона сев. писем из собрания А. И. и И. И. Новиковых (XVII в., ГТГ); шитая хоругвь «Видение ап. Иоанна Богослова» из Кириллова Белозерского мон-ря, где представлено явление Иисуса Христа ап. Иоанну Богослову на о-ве Патмос (1566, ГРМ). Иногда на иконах текст И. Б. О. проиллюстрирован последовательно. К таким памятникам относятся: икона с иллюстрацией глав 16–22 в 16 клеймах (2-я пол. XVI в., ГВСМЗ); икона строгановских писем из собрания И. С. Остроухова с 9 клеймами на сюжеты глав 12–16 (кон. XVI в., ГТГ); старообрядческий триптих «Страшный Суд. Апокалипсис» (посл. четв. XVII в., старообрядческий Покровский собор на Рогожском кладбище в Москве) — в среднике помещена развернутая композиция «Страшный Суд», на створках в 6 ярусах иллюстрации текста И. Б. О.

К XVI в. относится роспись св. ворот Спасского мон-ря в Ярославле (1564), где композиции с иллюстрациями к отдельным главам текста И. Б. О. представлены последовательно и близки к миниатюрам рукописей. Многочисленные ансамбли росписи храмов в Москве, Ростове, Ярославле и др. городах 2-й пол. XVII в. имеют в основе иконографии иллюстрации Библии Пискатора или других западноевро-

пейских книг; как правило, сюжеты И. Б. О. размещены на паперти или крыльце храма.

Кроме циклов, непосредственно иллюстрирующих текст И. Б. О., его сюжеты включены в композиции «Страшный Суд», в житийные иконы ап. Иоанна Богослова, в рукописи, напр. в Псалтири с воследованием 2-й четв. XVI в. (РГБ. Больш. № 432).

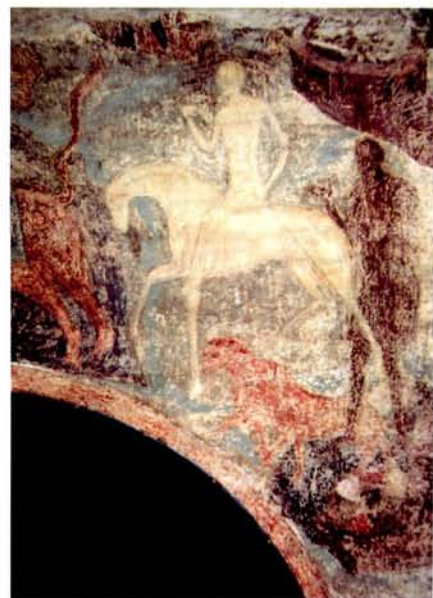
Лит.: Буслаев Ф. И. Свод изображений из лицевых «Апокалипсисов» по рус. рукописям с XVI в. по XIX. М., 1884. 2 т.; James M. R. The Apocalypse in Art. L., 1931; Алтаев М. В. Памятник древнерус. живописи кон. XV в.: Икона «Апокалипсис» Успенского собора Моск. Кремля. М., 1964. С. 110; Откровение св. Иоанна Богослова в мировой книжной традиции: Кат. выст. / РГБ. М., 1995; Качалова И. Я. Апокалипсис в стенописи Благовещенского собора // Благовещенский собор Моск. Кремля: Мат-лы и исслед. М., 1999. С. 30–53.

И. Я. Качалова

**В монументальной живописи** на Руси наиболее раннее упоминание об изображении на сюжеты И. Б. О. связано с известной по письменным источникам работой Феофана Грека в Благовещенском соборе Московского Кремля, о чем сообщается в письме иером. Епифания Премудрого к Кириллу Тверскому: «...Феофан, гречин, книги изограф нарочитый и живописец изящный во иконописцах... в каменной церкви во святом Благовещении корень Иессеев и Апокалипсий также исписавый» (Изборник: (Сборник произведений лит-ры Др. Руси). М., 1969. С. 398–403, примеч. на с. 750–751).

Других изображений на сюжеты И. Б. О. в монументальной живописи на Руси не было известно вплоть до создания росписи Благовещенского собора Московского Кремля в 1547–1551 гг. (возможно, повторившей состав росписи 1416). Апокалиптический цикл является частью росписи наоса на стенах центрального поперечного нефа. Большая часть составляющих его сюжетов относится к началу текста И. Б. О. и представляет собой сцены апокалиптических богоявлений («Видение Ходящего посреди семи светильников», «Поклонение старцев Сидящего на престоле»), а также изображения ангелов у храма, символизирующих 7 церквей, и Жены, облаченной в солнце. На зап. стороне центрального нефа располагаются 2 сцены апокалиптических бедствий — «Явление четырех всад-

ников» и «Проповедь пророков Илии и Еноха и умерщвление их зверем». Иконографическое решение сюжетов восходит к иконе «Апокалипсис» из Успенского собора Московского Кремля (ок. 1482). Дальнейшее повествование представлено в традиц. иконографических формах «Страшного Суда», изображенного



Всадник на бледном коне.  
Роспись Благовещенского собора  
Московского Кремля.  
1547–1551 гг.

на стенах и сводах зап. нефа под хорами. Усиление интереса к эсхатологической тематике в сер. XVI в. связывают с формированием новой идеологической и историософской концепции Русского гос-ва («Москва — третий Рим»).

В последующие десятилетия монументальные апокалиптические циклы появились в соборе Рождества Пресв. Богородицы Ферапонтова Лужецкого монастыря в Можайске (сер. XVI в.) и на св. воротах ярославского Спасского мон-ря (1564). В соборе Лужецкого монастыря от большой композиции, занимавшей, по заключению В. Д. Сарабьянова, треть западной части храма, сохранились лишь отдельные фигуры в откосах окон. Цикл здесь был представлен в новой, «литературной» иконографической редакции, сочетающей последовательно повествовательный принцип построения с точным следованием тексту И. Б. О. Возникновение новой редакции стенописного цикла было связано, как считает Сарабьянов, с появлением нового иконографического



источника — цикла миниатюр рукописных иллюстрированных Апокалипсисов, распространившихся на Руси также в эпоху митр. Макария.

К той же «литературной» редакции относится и апокалиптический цикл ярославского Спасского монастыря, который впервые был размещен вне стен храма, даже не в росписи паперти монастырского собора, а на сводах и стенах св. ворот. Такое расположение цикла более соответствует афонской традиции, отводившей подобным циклам место в дальнем преддверии храма, в экзонартексе. Роспись ворот Спасского монастыря исполняли московские и ярославские мастера во главе с Ларионом Леонтьевым. Вполне вероятно, что программа росписи включала злободневные для Руси идеологемы, но в данном случае они уравновешены традиц. монашеской символикой пути ко спасению сквозь соблазны и искушения мира. Изображение Горнего Иерусалима на щелке подпругной арки ворот здесь не завершает цикл, предшествуя «Явлению Сидящего на белом коне», но, располагаясь на поверхности, обращенной к пространству внутри монастыря, побуждает к символическому сопоставлению образа Небесного града и реального монастыря — земной обители спасения.

В XVII в. создатели монументальных циклов на сюжеты И. Б. О. обратились к новым иконографическим источникам. Ранее, чем в др. сюжетных циклах, в стенописных Апокалипсисах становится заметным влияние гравюр из западноевроп. «библий в лицах» — альбомов иллюстраций к текстам ВЗ и НЗ. Чаще всего в России использовались в качестве образцов издания П. ван дер Борхта и К. Я. Висхера (Пискатора). Циклы иллюстраций к И. Б. О. в этих изданиях насчитывают 28 сюжетов, иконография их восходит к «Апокалипсису» А. Дюрера. На данный момент наиболее ранним памятником, в к-ром заметно влияние зап. образцов, является роспись сев. галереи Успенского собора Кириллова Белозерского мон-ря, исполненная в 1650 г. ярославскими иконописцами Иваном Тимофеевым по прозвищу Макар и Севастьяном Дмитриевым с товарищами. Цикл сохранился не полностью, при перестройке галереи утрачены его начальные сцены, располагавшиеся в сев.-зап. компартименте. К зап. об-



*Четвертый Ангел изливает чашу.  
Роспись ц. Рождества Пресв. Богородицы  
Ферапонтова Лужецкого мон-ря  
в Можайске. Сер. XVI в.*

разцам восходят изображения пришествия Сидящего на белом коне, разрушения Вавилона и Небесного Иерусалима (последнее изображение расположено у входа в собор). Др. композиции по-прежнему близки к иконографической традиции миниатюр рус. лицевых Апокалипсисов.

В нач. 50-х гг. XVII в. апокалиптические циклы появились и в посадских церквях, выстроенных и расписанных по заказам богатей-



ших купцов; это церкви Воскресения на Дебре в Костроме (1652) и Св. Троицы в Никитниках в Москве (1653). В костромском храме, расписанном местными художниками во главе с Василием Ильиным

Запокровским, апокалиптический цикл расположен в зап. галерее. Реставраторами раскрыто лишь неск. сюжетов, среди к-рых «Видение четырех всадников», «Видение Ангела, облеченного в облако», «Ангел заключает сатану». В ц. Св. Троицы в Никитниках апокалиптический цикл становится храмовым в росписи придела во имя ап. Иоанна Богослова. Иконография композиций на сюжеты И. Б. О. в этих росписях целиком основана на западных гравюрах.

В не дошедшей до нас росписи Троицкого собора Макариевского мон-ря в Калязине (1654), к-рая была исполнена костромской артелью во главе с Любимом Агиевым, происходит возврат к традиции расположения апокалиптического цикла в зап. части наоса. Судя по описанию А. И. Успенского, цикл занимал всю зап. стену собора, заходя на сев. и юж. стены (Успенский А. И. Царские иконописцы и живописцы XVII в. М., 1916. С. 226). Создание этой росписи совпало с эпидемией чумы 1654 г., в это время в Калязин вывезли царскую семью и патриарха Никона.

Появившиеся новые монументальные изображения Апокалипсиса, очевидно, были вызваны оживлением интереса к эсхатологической тематике в контексте обострившихся в 30–40-х гг. XVII в. споров о вере. Богословская полемика велась не только с католиками и протестантами, но и с «греками», и с внутренними оппонентами в лице книжных справщиков и «ревнителей благочестия». В известный полемический сборник, напечатанный в Москве в 1644 г., вошло Слово свт.

Кирилла Иерусалимского «об антихристе и знаках его», и именно из-за этого произведения сборник получил в народе название «Кириллова книга». Социальные потрясения сер. XVII в., особенно начатое патриархом Никоном реформирование церковных обрядов, были восприняты именно с эсхатологической т. зр. и осмысливались

*Четыре апокалиптических всадника. Роспись придела  
ап. Иоанна Богослова  
в ц. Св. Троицы в Никитниках,  
Москва. 1653 г.*

Кирилла Иерусалимского «об антихристе и знаках его», и именно из-за этого произведения сборник получил в народе название «Кириллова книга». Социальные потрясения сер. XVII в., особенно начатое патриархом Никоном реформирование церковных обрядов, были восприняты именно с эсхатологической т. зр. и осмысливались



противниками реформ как знаки скорого явления антихриста, ожидавшегося, в частности, в 1666 г.

Апокалиптическая тема стала центральной в программе росписи Троицкого собора Данилова мон-ря в Переславле-Залесском (1662, 1668), созданной костромскими иконописцами во главе с Гурием Никитиным. Здесь, как и в Калязине, апокалиптический цикл расположен в наосе, занимает всю зап. стену и нижние ярусы юж. и сев. стен. Цикл имеет композиционную структуру с делением на ярусы, подчеркнутым разгранкой. Такое единообразное для всех стен храма ярусное членение неск. приглушает тематическую обособленность «Апокалипсиса». Расположение композиций в ярусах подчинено последовательно иллюстративному принципу, без к.-л. акцентирования отдельных сюжетов.

В стенописи Крестовоздвиженского собора (1676) в Романове (ныне Тутаев) апокалиптический цикл на зап. стене наоса имеет свободную композиционную структуру, необходимое членение создается с помощью облачных полос или элементов пейзажа (горок, водоемов, пещер). Важнейшие в смысловом отношении сюжеты расположены на центральной композиционной оси. Цикл соединен с изображениями 7 Вселенских Соборов, к-рые образуют вместе с «Видением Небесного Иерусалима», заключающим апокалиптический цикл, нижний ярус в росписи зап. стены.

В росписи ц. Воскресения Христова (нач. 70-х гг. XVII в.) Архиерейского дома в Ростове апокалиптический цикл изображен в зап. и частично в юж. галереях. Среди сюжетов выделяется величественная картина Небесного Иерусалима; цикл дополнен единоличными изображениями — в простенках окон гале-



*Четвертый ангел вострубил.  
Затмение небесных светил.  
Роспись Преображенской  
(Спаса на Песках) ц. в Ростове.  
1890 г.*

реи написаны фигуры ангелов в белых одеждах, с мечами.

В 1666 г. росписью на сюжеты И. Б. О. было украшено зап. крыльцо Успенского собора Московского Кремля. Это положило начало новой традиции расположения апокалиптических циклов на сводах и стенах храмовых крылец (юж. крыльцо Воскресенского собора в Борисоглебской слободе (ныне Тутаев), 1678–1679; юж. крыльцо Успенского собора в Ростове, 1698; зап. крыльцо ц. прор. Илии в Ярославле, 1715).

Любопытный памятник эпохи «антикварных реставраций» представляет роспись Преображенской (Спаса на Песках) ц. близ Спасо-Яковлевского Димитриево мон-ря в Ростове, исполненная в 1890 г. по заказу Амфилохия (Казанского-Сергиевского), еп. Угличского. Желая украсить Спасскую ц. XVII в. росписью «по древним образцам», еп. Амфилохий избрал миниатюры лицевого Апокалипсиса из собственного рукописного собрания, иконописец К. Я. Леонов воспроизвел их на цер-

*Поклонение  
престолу Божьему.  
Роспись Троицкого собора  
Данилова мон-ря  
в Переславле-Залесском.  
1662, 1668 гг.*

ковных стенах. Необычная эсхатологическая тема программы росписи была обусловлена осо-

бенностями храма, вокруг к-рого в XIX в. сформировался один из крупнейших ростовских монастырских некрополей.

Т. о., для рус. стенописной традиции наиболее характерным стало расположение апокалиптического цикла в наосе. Более редкие случаи размещения цикла в папертях можно связывать с влиянием греч. традиции, к-рая, однако, получила на рус. почве большее распространение в др. варианте, когда сюжеты И. Б. О. помещали на сводах и пилонах церковных крылец.

Указание Ерминии иером. Дионисия Фурнографиота располагать в росписи паперти иллюстрации И. Б. О. соответствует традиции, сложившейся на Афоне ко времени составления этого руководства. Наиболее ранними из известных афонских апокалиптических циклов являются росписи преддверия трапезной мон-ря Дионисиат (между 1563 и 1568), трапезной мон-ря Дохиар (1676, 1700) и экзонартекса собора монастыря Ксенофонт (1632–1654). Н. В. Покровский упоминает также росписи в экзонартексах соборных храмов Лавры прп. Афанасия (датируя ее 1535), монастырей Каракал (1750), Филофея (1752) и Зограф (1817). Стенописные циклы обычно насчитывают 21 композицию, что полностью соответствует количеству гравюр на темы И. Б. О. в западных изданиях Библии эпохи Реформации (гравюры Л. Крауса Старшего, Г. Гольбейна Младшего, Г. Бургкмайра, З. Бехамма). Иконография гравюр, ставших, как считается, образцами для росписи в мон-ре Дионисиат, основана на композиционных схемах «Апокалипсиса» Дюрера. Афонские апокалиптические циклы в свою очередь стали образцами для стенописей Румынии и Болгарии XVIII–XIX вв.

Лит.: Покровский Н. В. Стенные росписи в древних храмах греческих и русских. М., 1890; Цапенко М. П. Архитектура и фрески бывшего Макарьевского мон-ря в Калязине // Архит. наследство. М., 1952. Вып. 2. С. 164–172; Миева Н. Е. Стенопись Благовещенского собора Моск. Кремля 1508 г. // ДРИ. М., 1970. [Вып.]: Худож. культура Москвы и прилегающих к ней княжеств, XIV–XVI вв. С. 174–206; Овчишкова Е. С. Церковь Троицы в Никитниках: Памятник архитектуры и живописи XVII в. М., 1970; Чилинцов А. А. Влияние Дюрера и современной ему нем. графики на иконографию поствизант. искусства // ДРИ. М., 1975. [Вып.]: Зарубежные связи. С. 325–342; Анкудинова Е. А. Живопись святых ворот ярославского Спасского мон-ря // ЯИАМЗ: Краевед. зап. Ярославль, 1984. Вып. 5/6.





С. 82–88; Брюсова В. Г. Русская живопись XVII в. М., 1984; Крылов А. К. Особенности росписи 1-й пол. XVI в. в Рождественском соборе Можайского Лужецкого мон-ря // Вопросы археологии и истории Верхнего Поочья. Калуга, 1989. С. 41–44; Крылов А. К., Крылова О. Ю. Роспись XVI в. в Рождественском соборе Можайского Лужецкого мон-ря — забытая страница в истории рус. живописи // Живопись древнего Можайска: Кат. выст. копий стенной росписи XVI в. из Рождественского собора Лужецкого мон-ря, выполненных группой копистов АХ СССР. Можайск, 1990. С. 23–45; Кильдяшев А. В. Фрески ц. Воскресения на Девре: «История мироздания» и «Апокалипсис» в росписях галереи ц. Воскресения на Девре в Костроме (1650–1652). Кострома, 1996; Качалова И. Я. Апокалипсис в стенописи Благовещенского собора // Благовещенский собор Моск. Кремля: Мат-лы и иссл. М., 1999. С. 30–53; Суккина Л. Б. Программа цикла «Апокалипсис» в росписи Троицкого собора Данилова мон-ря в Переславле-Залесском // Проблемы изучения памятников духовной и материальной культуры: Мат-лы науч. конф., 2000. М., 2001. Вып. 4. С. 187–192; Никитина Т. Л. «Апокалипсис» в росписи сев. паперти Успенского собора Кирилло-Белозерского мон-ря // Кириллов: Краевед. альм. Вологда, 2005. Вып. 6. С. 195–201; Сарбабянов В. Д. Росписи собора Рождества Богородицы Можайского Лужецкого мон-ря и их место в искусстве эпохи Ивана Грозного // ИХМ. 2005. Вып. 9. С. 113–133; Алитова Р. Ф., Никитина Т. Л. Церковные стенные росписи Ростова Великого и Ростовского уезда XVIII — нач. XX в.: Кат. М., 2008. С. 71–75.

**Т. Л. Никитина**

**Лицевые рукописи.** От сер. XVI до нач. XX в. сохранились сотни рус. списков И. Б. О., т. н. Апокалипсисов, с многочисленными миниатюрами. Почти во всех памятниках текст, разделенный на 72 главы, сопровождается толкованиями Андрея Кесарийского, к которым зачастую прибавлены толкования и др. авторов. Вопрос о времени появления в восточнослав. традиции иллюминированных Апокалипсисов и об их редакциях еще не решен окончательно (южнослав. иллюстрированные списки Апокалипсиса неизв.). Косвенные данные указывают, что на Руси формирование иллюстративных циклов к Толковому Апокалипсису могло происходить уже во 2-й пол. XV в. (Откровение: Кат. выст. 1995. С. 32). Однако самые старшие из сохранившихся рус. списков были созданы значительно позже и их количество невелико.

Сер. XVI в., возможно, 40-ми гг. XVI в. датируется Апокалипсис из собрания В. В. Егерова (РГБ. Ф. 466. № 6. 4°; 68 миниатюр к 60 гл., мн. листы утрачены). В сборник, принадлежавший московскому Чудову мон-рю, входит список 70–80-х гг. XVI в. из собрания Е. Е. Егорова

(РГБ. Ф. 98. № 1844. 1° — «Егоровский сборник». Л. 1–94 об.; 71 миниатюра, ил. к гл. 71 не попала в рукопись, на ее месте ошибочно ил. к гл. 72). Еще один список является частью сборника 80-х гг. XVI в. из собрания А. И. Хлудова (ГИМ. Хлуд. № 7д. 1°. Л. 1–2 об., 44–135; 69 миниатюр, 1 утрачена, список выполнен без ил. к гл. 66 и 72). Обе эти крупноформатные лицевые книги выполнены царскими мастерами. В кон. XVI в. изготовлен список из 6-ки Соловецкого монастыря — вклад старца Филарета-иконника (РНБ. Солов. № 58. 1°; 70 миниатюр). Его иллюстрации, не нарисо-



*Видение Небесного Иерусалима. Миниатюра из Апокалипсиса с толкованиями Андрея Кесарийского. Москва. 70–80-е гг. XVI в. (РГБ. Ф. 98. № 1844. Л. 89)*

ванные, а скопированные «на отлип» с прориси, аналогичны композициям списка из ГИМ (Хлуд. № 7д).

В кон. XVI — нач. XVII в. на Холмогорской земле было создано 2 лицевых Апокалипсиса, входивших в собрания Ф. И. Буслая (РНБ. Q.I.1138; 78 миниатюр) и Е. Е. Егорова (РГБ. Ф. 98. № 1591. 4°. Л. 3–227, до 1602 г.; 75 миниатюр, 1 ил., очевидно, утрачена). В начале списка из РНБ (Q.I.1138) с толкованиями Андрея Кесарийского помещается еще и толкование св. Ипполита, папы Римского, на свидетельство И. Б. О. об освобождении из бездны сатаны, связанного Ангелом на тысячу лет.

Обычно миниатюры занимают всю площадь листа, но встречаются списки с изображениями, соседствующими



*Видение Небесного Иерусалима. Миниатюра из Апокалипсиса с толкованиями Андрея Кесарийского. Москва. 80-е гг. XVI в. (ГИМ. Хлуд. № 7д. Л. 130)*

с текстом. В ранних списках XVI в. иллюстрации располагаются по-разному: в большинстве случаев после глав; реже, когда миниатюра больше 72, для них отводится место и в середине главы, после соответствующего стиха. В списках XVIII–XIX вв. первыми обычно идут иллюстрации.

В ранней рукописи из собрания В. В. Егерова (РГБ. Ф. 466. № 6) расположенные рядом с текстом иллюстрации предшествуют главам; их иконография в целом не получила распространения. Наиболее ранние аналогии с нек-рыми миниатюрами этой рукописи есть на иконах «Апокалипсис» из Успенского собора Московского Кремля (ок. 1482, ГММК) и «Апокалипсис (Видение ап. Иоанна Богослова на Патмосе)» из собрания Е. Е. Егорова (2-я пол. XVI в., ГТГ). В число иконографических совпадений с кремлевской иконой входят: изображение бездны, открывшейся перед Престолом в композиции «Видение отверстых дверей на небе, Престола и 24 старцев»; фигуры 4 апокалиптических всадников и их коней; сцена «Отпадение темных сил и сатаны от ангельского чина», в к-рой нет падающего с неба змея. Изображения на иконе из ГТГ близка иконография 4 миниатюр: «Видение подобного Сыну Челове-



ческому» (гл. 2), послания ангелам Эфесской, Смирнской и Лаодикийской церквей (гл. 3, 4, 9).

Иллюстративные циклы Апокалипсиса в списках из РГБ (Ф. 98. № 1844) и из ГИМ (Хлуд. № 7д) представляют собой 2 варианта редакции (извода), пользовавшейся популярностью у мастеров-книжников вплоть до XIX в. Ф. И. Буслаев назвал ее «Филаретовско-Чудовской» (Буслаев. 1884. С. 468–525), изучая рукопись Филарета-икоонника и список Апокалипсиса 1638 г. («рукопись М. М. Зайцевского», ныне — ГИМ. Муз. № 388. 1°. Л. 1–117 об.; 70 миниатюр, 1 утрачена), в котором миниатюры выполнялись «с переводу», т. е. по прориси с оригинала XVI в., находившегося в Чудовом мон-ре. В рукописи из ГИМ (Муз. № 388) статьи с 3 иллюстрациями, идущие после Апокалипсиса (л. 118–120), — это фрагмент лицевого Сказания о чудесах арх. Михаила из сб. Чудова мон-ря (РГБ. Ф. 98. № 1844. Л. 188–231 об.). Из др. относительно ранних памятников с миниатюрами, восходящими к Чудовскому сб. XVI в., следует выделить рукопись 2-й четв. XVII в. из собрания



Два пророка свидетельствуют о Господе.  
Два пророка и зверь.  
Миниатюра из Апокалипсиса  
с толкованиями Андрея Кесарийского.  
Холмогоры. Кон. XVI — нач. XVII в.  
(РНБ. Q.I.1138. Л. 36)

Рогожского кладбища (РГБ. Ф. 247. № 921. 1°) — по составу она практически идентична кодексу 1638 г. Весьма востребованным оказался иллюстративный цикл Апокалипси-

са в редакции Буслаевского списка (РНБ. Q.I.1138, кон. XVI — нач. XVII в.; см.: Буслаев. 1884. С. 2, 169–170, 381–467). Так, в результате основательной переработки этой редакции возникло большинство миниатюр нового извода в рукописи из РГБ (Ф. 98. № 1591), где художник упростил мн. первоначальные композиции, а отдельные раздробил на неск. иллюстраций. С этой парой холмогорских рукописей рубежа XVI и XVII вв. тесно связано происхождение еще 2 лицевых Апокалипсисов большего формата: один — 30-х гг. XVII в. (ГИМ. Муз. № 4146. 1°; 70 миниатюр, 1 утрачена), др. — Двинский Апокалипсис 1636–1643 гг. в составе сборника из собрания П. И. Щукина (ГИМ. Щук. № 22. 1°. Л. 32–209; 71 миниатюра, очевидно 1 утрачена; см.: Буслаев. 1884. С. 526–553). Работа над сборником 1636–1643 гг. была начата по заказу дьяка Т. Пчелина († осень 1636), состоявшего на службе при Холмогорских воеводах. Переписал и проиллюстрировал книгу к тому времени пришедший уже «в последнюю старость» иконописец Федот. Этот иконописец мог быть причастен также к созданию рукописей из ГИМ (Муз. № 4146), РНБ (Q.I.1138) и РГБ (Ф. 98. № 1591).

В близких, но не идентичных 2 иллюстративных циклах Апокалипсисов из ГИМ (Муз. 4146 и Щук. № 22) соединены иконографии рукописи из РНБ (Q.I.1138) с вариантом «Филаретовско-Чудовской» редакции, схожим со списком из ГИМ (Хлуд. № 7д) и РНБ (Солов. № 58).

Уже в 1-й пол. XVII в. пытались копировать как иллюстрации, так и неординарный, с тератологическими элементами, декор кодекса из РНБ (Q.I.1138). Так выполнены, но менее искусно, чем Буслаевский оригинал, лицевые Апокалипсисы из собраний А. Д. Черткова (ГИМ. Чертк. № 264. 4°, 1639 г.) и И. Е. Забелина (ГИМ. Забел. № 17. 4°, 30–40-е гг. XVII в.; в составе сборника-конволюта). Предположительно оба списка созданы на Холмогорской земле. В кон. XVII в. на Русском Севере были созданы памятники, в к-рых повторениями редакции лицевого Апокалипсиса из РНБ (Q.I.1138) были или все миниатюры (ГИМ. Муз. № 3444. 1°. Л. 1–161), или отдельные композиции (ИРЛИ (ПД). Карельское собр. № 247. 1°. Л. 25 и др.).

Самая ранняя «холмогорская» редакция миниатюр к Апокалипсису

(Буслаевский список) во многом повлияла на книжную культуру Ярославля. Повторениями этой редакции являются иллюстративные циклы 3 ярославских рукописей, над



Послание ангелу Лаодикийской церкви.  
Миниатюра из Апокалипсиса  
с толкованиями Андрея Кесарийского.  
Холмогоры.  
Кон. XVI — нач. XVII в., до 1602 г.  
(РГБ. Ф. 98. № 1591. Л. 37 об.)

которыми трудился один изограф: РНБ (Q.I.1139, 1705 г.); РГБ (Ф. 98. № 1612. 1°, нач. XVIII в.); ПИАМ (№ 7. 1°, 1720 г.).

Проблема формирования иконографии древнерус. Толкового Апокалипсиса еще недостаточно изучена. Не вполне ясна степень влияния на древнерус. традицию визант. и западноевроп. архетипов. Со времен создания Трирского Апокалипсиса, т. е. с рубежа VIII и IX вв., и до XV в. на западе Европы был накоплен богатейший опыт иллюстрирования И. Б. О. с толкованиями и без таковых, сохранилось много иллюминированных кодексов. Аналогичные греко-визант. памятники этого периода неизвестны. Однако ряд ключевых сцен и деталей в миниатюрах древнерус. Апокалипсисов связан с иконографией, имеющей глубокие византийские корни, — с композицией «Страшный Суд», к которой в рукописях восходят изображения Престола уготованного, Сидящего на престоле, престолов святых, моря и земли, отдающих мертвых.

Рус. лицевые Апокалипсисы 2-й пол. XVI — нач. XVII в. связаны не только со средневек. художественными архетипами, но и с образцами XV — 1-й пол. XVI в. Таковыми для



изографов часто были западноевроп. гравюры, попадавшие в Россию в виде иллюстраций печатных книг или разрозненных листов. Надо полагать, что именно гравюрам подражали в XVI в. создатели цикла миниатюр «Филаретовско-Чудовской» редакции, рисуя 7 высоких, украшенных декоративными элементами светильников или великолепный кубок в руках у вавилонской блудницы, а также зубчатые крепостные стены и башни в 2–4 яруса (ср. иллюстрации к Откровению в изданиях Библии Лютера 1522–1534 гг.).

Особенно заметно влияние европ. гравюры в миниатюрах холмогорских рукописей начиная с Буслаевского списка и заканчивая Двинским Апокалипсисом. В архитектурных деталях часто использовались ярко выраженные зап. формы и повторялись, словно выполненные по прориси, изображения беседующих персонажей в одежде европ. покроя. Явно заимствованный мотив, едва ли не постоянно присутствующий в сценах небесных кар, — изображение в сложных ракурсах погибших людей, полуобнаженных, с задранными до пояса рубахами. Еще одно подражание «немецким» ксилографиям XV–XVI вв. — нарисованные «дрожащей» линией волнообразные облака и небольшие округлые кроны деревьев.

Из всего многообразия иконографических решений, характерных для миниатюр ранней «холмогорской» редакции (по Буслаевскому списку) и производных от нее редакций, выделим иллюстрацию к гл. 9 (Откр 3. 14–22) — «Седьмое обращение: к Лаодикийской церкви». В ее верхнем левом углу изображен престол, на котором сидят Господь Саваоф и Иисус Христос в царском венце и воинских доспехах, придерживающий меч в ножнах. Аналогичные рисунки есть в холмогорских Апокалипсисах из РГБ (Ф. 98. № 1591) и ГИМ (Шук. № 22), причем в 1-м представлен юный Христос, на голове Которого, точнее над головой, воинский шлем. Еще в сер. XVI в. изображение юного Христа в доспехах считалось непривычным и вызвало наряду с др. подобными сюжетами в рус. обществе полемику (дело дьяка Висковатого, 1553–1554).

Отражением одного из наиболее ранних этапов развития иконографии Толкового Апокалипсиса в рус. искусстве стали 2 лицевых списка, датируемых 2-й четв. XVII в.: в сбор-

нике из собрания Ф. И. Буслаева (РНБ. Q.I. № 1154. Л. 82–244; 73 миниатюры); в конволюте из собрания Т. Ф. Большакова (РГБ. Ф. 37. № 156. 1°. Л. 161–271; 81 миниатюра). Буслаев, указав на иконографическую близость мн. миниатюр этих списков, отчасти объяснимую особенностями сохранившегося в них перевода И. Б. О. на слав. язык, отнес тексты и совпадающие иллюстрации данной пары рукописей к «ранней»



Падение Вавилона.

Миниатюра из «Двинского» Апокалипсиса с толкованиями Андрея Кесарийского. Холмогоры. 1636–1643 гг. (ГИМ. Шук. № 22. Л. 167)

редакции лицевого Апокалипсиса (Буслаев. 1884. С. 209–316). Главная текстологическая примета этой редакции — замена в гл. 25 Толкового Апокалипсиса (Откр 8. 13) ангела орлом, изображенным на соответствующей миниатюре. Особого внимания заслуживает Апокалипсис из РНБ (Q.I. № 1154), в к-ром есть ряд композиций, до деталей схожих с изображениями на упоминавшейся иконе «Апокалипсис» из Успенского собора (ср., напр.: небо-свиток, свиваемое 2 ангелами; ангелы Господни 7 церквей; 4 всадника; 2 пророка и зверь; воскресшие пророки и падение части града; вознесение 2 пророков в облаке; ангел, срезающий виноград и бросающий его в великое точило).

Еще одним памятником, в к-ром, подобно рассмотренным выше спискам 2-й четв. XVII в., отразилась ранняя иконография Апокалипсиса, является кодекс из б-ки Соловецкого



Ангел, возвещающий падение Вавилона. Миниатюра из Апокалипсиса с толкованиями Андрея Кесарийского. Ярославль. Нач. XVIII в. (РГБ. Ф. 98. № 1612. Л. 92)

мон-ря. Он включает Толковый Апокалипсис 70–80-х гг. XVI в. со вставными иллюстрациями кон. 1-й четв. XVII в. (РНБ. Солов. № 1. 4°. Л. 1–216; 65 миниатюр) и лицевой список Жития (Хождения) ап. Иоанна Богослова, изготовленный одновременно с миниатюрами. Замена ангела орлом в Соловецком сборнике произведена не в соответствии с основным текстом, а в связи с глоссой на полях книги. Языковые, палеографические, кодикологические и художественные особенности всех частей конволюта говорят о том, что местом его создания были вост. земли Речи Посполитой. 22 миниатюры этой рукописи западноевроп. происхождения относятся к той же иконографической редакции, что и иллюстрации списка из РНБ (Q.I. № 1154). Отдельные миниатюры являются репликами гравюр из Библии Лютера (Буслаев. 1884. С. 317–380). Стилистически композиции Соловецкого сборника имеют мало общего с современной им художественной традицией Московского гос-ва, куда книга попала не позднее сер. XVII в., возможно в ходе военных столкновений России с Речью Посполитой.

В 1654 г. Соловецкий сборник находился в Галиче Костромском. Там он стал протографом и одним из иконографических источников для 6 лицевых Апокалипсисов, сохранив-



шихся целиком и фрагментарно в составе сборников 60–70-х гг. XVII в. Количество миниатюр в галичских Апокалипсисах варьируется от 72 до 117. Нек-рые рукописи создавались в Паисиевом в честь Успения Пресв. Богородицы галичском монастыре (Откровение: Кат. выст. 1995. С. 34), а 3 книги вышли из мастерской писца и изографа, посадского человека Прокопия Петрова сына Деревягина (Грибов. 2001).

В 1-й пол. XVII в. мастерские Кремля оставались центром, сохранявшим традиции изысканной московской книжной графики позднего XVI в. Там, возможно при участии писцов Чудова мон-ря, были созданы 3 дошедших до нас Апокалипсиса 20-х гг. XVII в. (все — формата 1°). Первый памятник происходит из собрания МДА (РГБ. Ф. 173. I. № 16. Л. 2–98; 71 миниатюра) — это старший список из группы лицевых Апокалипсисов особого извода, представленного также рукописью рубежа 1-й и 2-й четв. XVII в. из собрания рукописей Рогожского кладбища (РГБ. Ф. 247. № 2) и списком 30-х гг. XVII в., видимо созданным в Троице-Сергиевом мон-ре (ГИМ. Муз. № 3445; до 1648 список принадлежал соборному старцу мон-ря Тихону Казанцу).

Иную редакцию миниатюр имеет Апокалипсис 1624 г. (ГИМ. Епарх. № 736. 1°. Л. 70–187 об.; 70 миниатюр). Детали мн. его иллюстраций создавались по тем же прорисям, что и композиции в рукописи из собрания МДА (РГБ. Ф. 173. I. № 16). Иллюстративный цикл списка 1624 г. сложился, надо полагать, в первые десятилетия XVII в. Владельцем и, очевидно, заказчиком книги был кн. В. Г. Меньшой Ромодановский. К той же редакции (о ней: Буслаев. 1884. С. 171–172, 554–584) относится еще ряд Апокалипсисов: из РНБ (Погод. № 225. 4°) и ГИМ (Щук. № 23. 1° и Муз. № 223. 4°), все — сер. XVII в.; из РГБ (Ф. 37. № 214. 1°, 3-я четв. XVII в.); из ИРЛИ (ПД) (ОП. Опись 23. № 183. 1°, кон. XVII — нач. XVIII в.; изображения нанесены способом «налепка») и др. В списке из ГИМ (Щук. № 23) 10 иллюстраций (к главам 13–16, 21, 48, 49, 52, 58, 59) содержат заимствования из гравюр голл. Библии Пискатора, появившейся в Московской Руси уже в 40-х гг. XVII в.

Между мн. иллюстрациями Апокалипсиса из собрания МДА (РГБ.

Ф. 173. I. № 16) и списка 1624 г. имеются существенные иконографические различия (см. гл. 11, 14, 16, 17, 22, 25, 30, 36, 42, 56, 62, 68, 71, 72). Так, в списке из собрания МДА на миниатюре к гл. 14 («Снятие второй печати») всадник на рыжем коне держит копьё с развевающимся знаменем, согласно тексту, — «оружие велие». В Апокалипсисе 1624 г. в руке всадника огромный меч, и перевод стиха гласит: «Дан бысть ему меч великий». Завершается редакция Апокалипсиса 1624 г. композицией «Древо родства Иисуса Христа» («Аз есмь корень и род Давидов» — Откр. 22. 16), к-рой нет в списках, подобных рукописи из МДА. В обоих сопоставляемых списках изначально были лакуны. В рукописи из собрания МДА отсутствовала миниатюра к гл. 38 («О имени зверя»). В Апокалипсисе 1624 г. иллюстраций не имели главы 21 и 38 («Снятие седьмой печати»), а главы 68 и 69 сопровождаются единой композицией «Река



Видение святых, сидящих на небесных престолах по сторонам от Христа. Миниатюра из Апокалипсиса с толкованиями Андрея Кесарийского. Москва. 20-е гг. XVII в. (РГБ. Ф. 173. I. № 16. Л. 84)

жизни, исходящая от Престола. Бог-пророкам Христос, и Господь, и Владыка всех». В 3-м Апокалипсисе 20-х гг. XVII в. из кремлевских мастерских пропуски иллюстраций устранены, кроме гл. 38. Этот Апокалипсис включен в эсхатологический сборник из собрания Е. Е. Егорова (РГБ. Ф. 98. № 27. 1°. Л. 1–118; 72 миниатюры, 1 утрачена, к гл. 72 — 2 ил.). Сборник не позднее 1633 г. был вложен в Чудов мон-рь сыном дьяка Ф. Н. Апраксина Корнилием. В Апраксинском кодексе иллюстрация Апокалипсиса относится к изводу, появившемуся на основе соединения иконографии миниатюр 2 редак-

ций — рукописи из собрания МДА и из списка Ромодановского. Художник сборника работал на прорисьях — на бумаге по линиям рисунка видна тонкая графья.

Рукопись сер. XVII в. из собрания Щукина состоит из: лицевого Толкового Апокалипсиса (ГИМ. Щук. № 625. 4°. Л. 1 об. — 178; 71 миниатюра) и неиллюстрированного Жития (Хождения) ап. Иоанна Богослова. Миниатюры и почерк позволяют считать эту книгу работой казанского иконописца Федора Васильева сына Рябухина, награжденного в 1643 г. за стеновое письмо в Успенском соборе Московского Кремля. Он же вместе с сыном Федором в 1649–1650 гг., находясь в Казани, выполнил миниатюры для лицевой Повести о Варлааме и Иоасафе (ГИМ. Муз. № 332). Известен также фрагмент лицевой Казанской истории, переписанной и проиллюстрированной Федором Рябухиным (в частном собрании). У иллюстраций Повести о Варлааме и Иоасафе



Четвертый Ангел и затмение светил. Миниатюра из Апокалипсиса с толкованиями Андрея Кесарийского. Москва. 1624 г. (ГИМ. Епарх. № 736. Л. 114)

ций — рукописи из собрания МДА и из списка Ромодановского. Художник сборника работал на прорисьях — на бумаге по линиям рисунка видна тонкая графья.

Рукопись сер. XVII в. из собрания Щукина состоит из: лицевого Толкового Апокалипсиса (ГИМ. Щук. № 625. 4°. Л. 1 об. — 178; 71 миниатюра) и неиллюстрированного Жития (Хождения) ап. Иоанна Богослова. Миниатюры и почерк позволяют считать эту книгу работой казанского иконописца Федора Васильева сына Рябухина, награжденного в 1643 г. за стеновое письмо в Успенском соборе Московского Кремля. Он же вместе с сыном Федором в 1649–1650 гг., находясь в Казани, выполнил миниатюры для лицевой Повести о Варлааме и Иоасафе (ГИМ. Муз. № 332). Известен также фрагмент лицевой Казанской истории, переписанной и проиллюстрированной Федором Рябухиным (в частном собрании). У иллюстраций Повести о Варлааме и Иоасафе



и Казанской истории есть иконографические аналоги в рукописях сер. XVII в., созданных царскими мастерами (ГИМ. Син. № 114 и БАН. I.A.17). Видимо, для Щукинского Апокалипсиса использовались прориси со столичного лицевого оригинала. Однако при копировании произошел сбой и 4 главы списка (56, 61, 62, 68) дошли без сопровождающих их иллюстраций. В книге есть 3 «выходные» миниатюры с изображениями Андрея Кесарийского, ап. Иоанна Богослова, ап. Иоанна и Прохора. Этот список сохранил малоизвестную иконографию ил-



*Брань Ангелов со змеем.  
Миниатюра из Апокалипсиса  
с толкованиями Андрея Кесарийского.  
Казань (?). Сер. XVII в.  
(ГИМ. Щук. № 625. Л. 94 об.)*

люстраций к Апокалипсису. Яркий пример ее неординарности — миниатюра к гл. 34 «О брани, бывшей между святыми аггелы и злыми силами, и о падении змиеве». На ней изображены ангелы в монашеском облачении, копьями поражающие из небесной сферы 7-главого змея (воинство диавола не показано; ср. клеймо иконы «Св. Троица, в бытии», 2-я пол. XVI в., СИХМ).

В XVII–XIX вв. в России получили распространение лицевые списки Толкового Апокалипсиса с текстом, восходящим к изданию, к-рое выпустила в 1625 г. типография Киево-Печерской лавры. Одним из самых ранних в ряду таких списков является Апокалипсис сер. XVII в. из собрания гр. А. С. Уварова (ГИМ. Увар. № 58. 1°; 54 миниатюры). Хотя в нем даже сохранены вставки на греч. языке, имеющиеся в печатной кни-



*Второй Ангел и гибель живущих в море.  
Миниатюра из Апокалипсиса  
с толкованиями Андрея Кесарийского.  
Москва (?). Сер. XVII в.  
(ГИМ. Увар. № 58. 1°. Л. 63)*

ге, в рукописном варианте текст оригинала 1625 г. претерпел серьезную перекомпоновку. В рукописи из собрания Уварова внутри глав, называемых вслед за киевским образцом «зачалами», отдельное толкование не располагается сразу же за соответствующим текстом И. Б. О.: впереди идет группа стихов Апокалипсиса, затем иллюстрация и только после нее — неск. толкований. Иногда внутри «зачала» помещается не 1, а 2, а то и 4 миниатюры. Поскольку рукопись из собрания Уварова дошла с большими утратами (недостает 30 глав), первоначально в ней могло быть до 84 иллюстраций. Особенности иллюстративного ряда рукописи дают основания относить его к самостоятельной редакции (Буслаев. 1884. С. 585–607). Миниатюры, несомненно, выполнялись самим писцом книги, незаурядным каллиграфом и изографом, создавшим в сер. XVII в. еще 2 лицевые рукописи — Житие ап. Иоанна Богослова (РНБ. Ф. I. 264) и Александрию Сербскую (ГИМ. Забел. № 8; см.: Буслаев. 1884. С. 596). Принимая во внимание иконографическое своеобразие и стилистические характеристики иллюстраций этих хаятников, можно заключить, что все 3 рукописи появились в крупном центре книжной и художественной культуры Русского гос-ва. Среди кодикологических

свидетельств атрибуционного значения наиболее ценно наличие в лицевой Александрии Сербской читательских записей 3-й четв. XVII в. московского (!) дворянина Н. Ф. Безобразова.

Богатый материал для иконографических разысканий содержат 3 лицевых Апокалипсиса посл. четв. XVII в. (все — формата 1°): роскошный «подносной» экземпляр из собрания МДА (РГБ. Ф. 173. I. № 14; 73 миниатюры) — при раскраске использовалось золото; перед миниатюрами — шелковые завесы; список из РНБ (Ф. I. № 70; 86 миниатюр), для расцветивания которого также применили золотую краску; список с аналогичной иконографией, входящий в эсхатологический сборник из Синодального собрания (ГИМ. Син. № 5. Л. 1–164; 86 миниатюр; Буслаев. 1884. С. 667–714). О Синодальном сборнике известно, что он принадлежал крестовому иером. Никифору, видимо служившему в домово́й церкви патриарха Адриана (1690–1700). После смерти иером. Никифора (23 нояб. 1696) сборник с лицевым Апокалипсисом был взят по патриаршему указу в ризницу.

Знакомство с рус. лицевыми Апокалипсисами XVI–XVII вв. показывает, что их иллюстрации представляют собой образный текст со мн. устойчивыми иконописными формулами, облегчающими постижение смысла И. Б. О. Композиции миниатюр таких редакций, как «холмогорские», выделяются из общего ряда высокой насыщенностью деталями, с помощью к-рых изограф стремился дать буквальную трактовку каждой фразы.

За редким исключением, иллюстратор ориентировался на текст И. Б. О., а не на толкования. Андрея Кесарийского. Лишь в отдельных случаях в изображении обнаруживалась связь с текстом толкования, хотя и это могло быть обусловлено прочностью иконографической традиции. В иллюстрациях «два свидетеля» из Апокалипсиса — это всегда пророки Илия и Енох в соответствии с толкованием (гл. 30–31). В редакции по списку из собрания МДА (РГБ. Ф. 173. I. № 16) святые, сидящие на небесных престолах по сторонам от Христа (гл. 61), — это апостолы, о к-рых идет речь в толковании. В стихах (Откр 20. 5–6) из гл. 62 толковой версии смысл понятия «вторая смерть» не раскрыва-



ется. Однако это происходит в толковании и на миниатюре, где помимо душ, пострадавших за свидетельство Слова Божия и оживших в «воскресении первом», изображаются те, кто не признали Христа и осуждены на муку вечную (см. редакции «Филаретовско-Чудовскую» и по списку 1624 г.).

Миниатюры подавляющего большинства рассмотренных лицевых Апокалипсисов XVI–XVII вв. являются яркими образцами русской столичной и провинциальной книжной графики. Для них характерно сочетание рисунка пером, иногда чрезвычайно тонкого, с искусной раскраской жидко разведенной темперой. Лишь в некоторых памятниках изографы отступали от традиций очерковой миниатюры и пользовались иконописными приемами послышной живописи по плотной подложке (РГБ. Ф. 173. I. № 14).

В XVIII–XIX вв. старообрядцы наиболее последовательно способствовали не только сохранению, но и обогащению традиций древнего искусства рус. рукописной книги.



Видение у Сидящего на престоле книги, запечатанной семью печатями. Видение Ангела сильного и старца. Миниатюра из Апокалипсиса с толкованиями Андрея Кесарийского. Москва. Посл. четв. XVII в. (ГИМ. Син. № 5. Л. 37)

С обостренным вниманием относясь к эсхатологической части христ. вероучения, они создавали множество лицевых списков Толкового Апокалипсиса. В Новое время в разных регионах России благодаря поборникам старой веры возникали кни-

гописные мастерские, работали искусные каллиграфы и художники, складывались самобытные «школы» книжной миниатюры. На севере России изготовлением лицевых Апокалипсисов активно занимались, напр., в таких известных центрах старообрядческой культуры, как выговский, северодвинский и вологодский. Мн.



Послание ангелу Смирнской церкви. Миниатюра из Апокалипсиса с толкованиями Андрея Кесарийского. Выговское общежитие. 1708 г. (ГИМ. Худ. № 358. Л. 21 об.)

памятники связаны со старообрядчеством Поволжья, где со 2-й пол. XVIII в. центром по переписке и иллюстрированию Толковых Апокалипсисов стал Городецко-Нижегородский край. Известны также уральские старообрядческие лицевые Апокалипсисы.

Совр. исследователи продолжают выявление в массиве сохранившихся памятников XVIII–XIX вв. старообрядческого пласта, установление принадлежности той или иной лицевой рукописи к определенному центру, «школе», мастерской. Региональный аспект в исследовании поздних иллюстрированных Апокалипсисов важен для изучения рукописно-книжной культуры как таковой и как необходимый этап в изучении иконографических редакций позднего русского лицевого Апокалипсиса.

Изд.: Лицевой сборник Чудова монастыря: Науч. факсим. воспроизв. рукописи. М., 2009. Лит.: Буслаев Ф. И. [Русский лицевой Апокалипсис]: Свод изображений из лицевых Апо-

калипсисов по рус. рукописям с XVI в. по XIX. М., 1884. 2 т.; *он же*. Первое дополнение к лицевому Апокалипсису // Тр. VIII Арх. съезда в Москве, 1890. М., 1895. Т. 2. С. 1–9; *Байдин В. И.* Два ряда портретов XVIII ст.: российский монарх и крестьяне Завёрткины // Ист. генеалогия. Екатеринбург; П., 1994. Вып. 4. С. 48 [о лицевом Апокалипсисе XVIII в., иллюстрированном уральским худож. старообрядцем П. Ф. Завёрткиным]; *Алехина Л. И.* О некоторых символических образах лицевого Апокалипсиса кон. XVII в. из собр. ЦМиАР // Макарьевские чт.: Апокалипсис в рус. культуре: Мат-лы III Рос. науч. конф., посвящ. памяти свт. Макария (6–8 июня 1995 г.). Можайск, 1995. Вып. 3. Ч. 2. С. 62–70; Откровение св. Иоанна Богослова в мировой книжной традиции: Кат. выст. / Отв. ред.: А. А. Турилов. М., 1995; *Сукина Л. Б.* Очерковые миниатюры рус. рукописных Апокалипсисов и Синодиков 2-й пол. XVII в.: АКД. М., 1998; *Грибов Ю. А.* Лицевые рукописи XVII в. из Галича Костромского: Новые атрибуции // Забелинские науч. чт., 2000. М., 2001. С. 223–241. (Тр. ГИМ; 126); *он же*. Группа списков иллюстрированного Апокалипсиса 1-й пол. XVII в.: Вопросы атрибуции // Там же. 2001. М., 2002. С. 108–126. (Тр. ГИМ; 134); *он же*. Холмогорские иллюстрированные Апокалипсисы кон. XVI – 1-й пол. XVII вв.: Вопросы атрибуции // Хризограф: Сб. ст. к юбилею Г. З. Быковой. М., 2003. С. 209–225; *он же*. Новые атрибуции ярославских лицевых рукописей 2-й пол. XVII в. // Забелинские науч. чт., 2004. М., 2005. С. 52–69. (Тр. ГИМ; 149); *он же*. О локализации 2 лицевых Апокалипсисов из собр. Ф. И. Буслаева // Древнерус. и греч. рукописи РНБ: Мат-лы междунар. науч. конф. СПб., 14–16 июня 2005 г. СПб., 2007. С. 50–58; *он же*. Городецко-нижегородские списки лицевого Апокалипсиса в контексте общих проблем изучения памятника // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.). М., 2010. Вып. 4. С. 471–495; *Подковырова В. Г.* Лицевые старообрядческие Толковые Апокалипсисы и проблема их описания // Старообрядчество: История и современность, местные традиции, рус. и зарубежные связи: Мат-лы III междунар. науч.-практ. конф. Улан-Удэ, 26–28 июня 2001 г. Улан-Удэ, 2001. С. 297–303; *она же*. Изображения святых в старообрядческих лицевых Апокалипсисах, бытовавших на Рус. Севере // Святые и святости северорус. земель (по мат-лам VII науч. регион. конф.). Каргополь, 2002. С. 17–25; *она же*. Старообрядческие Лицевые Апокалипсисы – хранители средневек. культурных ценностей и помощники в воспитании приверженцев старой веры // Староверие Латвии: Мат-лы междунар. конф., 29–30 апр. 2004 г. Рига, 2005. С. 108–118; *она же*. Цикл миниатюр к старообрядческому Апокалипсису из книгописной мастерской Калкиных: К проблеме определения редакции // Мат-лы и сообщения по фондам ОР БАН. СПб., 2006. С. 84–118; *Чеботарев А. Ю.* О миниатюрах лицевого «Толкового Апокалипсиса» XVII в. // Рус. искусство в ГЭ. СПб., 2003. С. 64–73; *Tchernodarov A.* Kunst der verbannten Kirche: Apokalyptik und das Jüngste Gericht, in der sakralen Kunst des russischen Altgläubigentums. Halle, 2006. (Dissertationes Humanarum litterarum doctrinarum de rerum natura); Лицевые апокалипсисы Рус. Севера: Рукописи XVII–XIX вв. из фондов Древлехранилища Пушкинского Дома / Сост.: Г. В. Маркелов, А. Б. Бильдюг. СПб., 2008.

Ю. А. Грибов



## СОКРАЩЕНИЯ, ПРИНЯТЫЕ В ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

### Библейские книги

	<b>Ветхий Завет</b>
Авв	Книга пророка Аввакума
Авд	Книга пророка Авдия
Агг	Книга пророка Аггея
Ам	Книга пророка Амоса
Быт	Бытие
Вар	Книга пророка Варуха
Втор	Второзаконие
Дан	Книга пророка Даниила
1, 2, 3 Езд	Книги Ездры — 1, 2 и 3-я
Еккл	Книга Екклесиаста
Есф	Книга Есфири
Зах	Книга пророка Захарии
Иез	Книга пророка Иезекииля
Иер	Книга пророка Иеремии
Иов	Книга Иова
Иоиц	Книга пророка Иоила
Иона	Книга пророка Ионы
Ис	Книга пророка Исаии
Исх	Исход
Иф	Книга Иудифи
Лев	Левит
1, 2, 3 Макк	Книги Маккавейские — 1, 2 и 3-я
Мал	Книга пророка Малахии
Мих	Книга пророка Михея
Нав	Книга Иисуса Навина
Наум	Книга пророка Наума
Неем	Книга Неемии
Ос	Книга пророка Осии
1, 2 Пар	Книги Паралипоменон — 1-я и 2-я
Песн	Книга Песни Песней Соломона
Плач	Книга Плач Иеремии
Посл Иер	Послание Иеремии
Прем	Книга премудрости Соломона
Притч	Книга Притчей Соломоновых
Пс	Псалтирь, псалом
Руфь	Книга Руфь
Сир	Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова
Соф	Книга пророка Софонии
Суд	Книга Судей Израилевых

Тов	1, 2, 3, 4 Цар	Книга Товита	Книги Царств — 1, 2, 3 и 4-я
Числ		Числа	
		<b>Новый Завет</b>	
Гал	Деян	Послание к Галатам	Деяния святых Апостолов
Евр	Еф	Послание к Евреям	Послание к Ефессянам
Иак	Иак	Послание ап. Иакова	Послание ап. Иакова
Ин	Ин	Евангелие от Иоанна	Евангелие от Иоанна
1, 2, 3 Ин		Послания ап. Иоанна — 1, 2 и 3-е	Послания ап. Иоанна — 1, 2 и 3-е
Иуд	Кол	Послание ап. Иуды	Послание к Колоссянам
Кор	1, 2 Кор	Послания к Коринфянам — 1-е и 2-е	Послания к Коринфянам — 1-е и 2-е
Лк	Мк	Евангелие от Луки	Евангелие от Марка
Мф	Мф	Евангелие от Матфея	Откровение ап. Иоанна Богослова (Апокалипсис)
Откр			
1, 2 Петр		Послания ап. Петра — 1-е и 2-е	Послания ап. Петра — 1-е и 2-е
Рим	Рим	Послание к Римлянам	Послания к Тимофею — 1-е и 2-е
1, 2 Тим			
Тит	Тит	Послание к Титу	Послания к Фессалоникийцам (Солунянам) — 1-е и 2-е
1, 2 Фес			Послание к Филимону
Флп	Флп	Послание к Филиппийцам	
МТ		Масоретский текст Библии	
		<b>Вселенские и Поместные Соборы</b>	
I Всел.		<b>Вселенские</b>	Вселенский Собор 1-й, 1-й Никейский (325)
II Всел.		Вселенский Собор 2-й, 1-й Константинопольский (381)	Вселенский Собор 3-й, Ефесский (431)
III Всел.		Вселенский Собор 4-й, Халкидонский (451)	Вселенский Собор 5-й, 2-й Константинопольский (553)
IV Всел., Халкид.		Вселенский Собор 6-й, 3-й Константинопольский (681)	

Трул.	Трульский (Пято-Шестой Вселенский) Собор (691–692)
VII Всел.	Вселенский Собор 7-й, 2-й Никейский (787)
	<b>Поместные</b>
Анкир.	Анкирский (314)
Антиох.	Антиохийский (341)
Гангр.	Гангрский (ок. 340)
Карф.	Карфагенский (419)
Конст. (394)	Константинопольский (394)
Конст. (861), Двукр.	Константинопольский (Двукратный) (861)
Конст. (879)	Константинопольский (879)
Лаодик.	Лаодикийский (ок. 343)
Неокес.	Неокесарийский (между 314 и 325)
Сардик.	Сардикийский (Сердикийский) (343)
	<b>Правила святых апостолов</b>
Ап.	Правила святых апостолов
	<b>Правила отцов Церкви</b>
Амф.	Правило св. Амфилохия
Анаст.	Ответ Анастасия, патриарха Антиохийского
Афан.	Правила св. Афанасия Великого, архиеп. Александрийского
Васил.	Правила св. Василия Великого, архиеп. Кесарийского
Генн. Посл.	Окружное послание св. Геннадия, патриарха Константинопольского
Григ. Наз.	Правило св. Григория Назианзина (Богослова)
Григ. Неок.	Правила св. Григория, архиеп. Неокесарийского
Григ. Нис.	Правила св. Григория, еп. Нисского
Дион.	Правила св. Дионисия, архиеп. Александрийского
Иоан. Зл.	Св. Иоанн Златоуст. Беседа на Ефес.
Иоан. II.	Правила св. Иоанна Постника, патриарха Константинопольского
Кир.	Правила св. Кирилла, архиеп. Александрийского





**СОКРАЩЕНИЯ**



Ник. Исп.	Правила св. Никифора Исповедника, патриарха Константинопольского	ОГАЧО	Объединенный государственный архив Челябинской области	Douce	Douce collection — Собрание рукописей Ф. Дьюса
Ник. Конст.	Правила Николая, патриарха Константинопольского	РБО	Российское библейское общество	New College	Собрание библиотеки New College, Oxford
Петр Ал.	Правила св. Петра, архиеп. Александрийского	СДОИМК	Северодвинское общество изучения местного края	Cantabr. Corp. Christ.	Corpus Christi College, Cambridge — Собрание рукописей колледжа Св. Тела Христова (Кембридж, Великобритания)
Тарас. Посл.	Послание св. Тарасия, патриарха Константинопольского, к папе Римскому Адриану I	СОГОМИАЛ	Северо-Осетинский государственный объединенный музей истории, архитектуры и литературы	Chios. Byzant. Mus.	The Byzantine Museum — Византийский [историко-художественный] музей о-ва Хиос (Греция)
Тимоф.	Правила Тимофея, еп. Александрийского	СОНИИ	Северо-Осетинский научно-исследовательский институт истории, филологии и экономики	Douai. Bibl. Municip.	Bibliothèque Municipale de Douai — Муниципальная библиотека г. Дуэ (Франция)
Феоф.	Правила Феофила, архиеп. Александрийского	ТГИАМЗ	Тобольский государственный историко-архитектурный музей-заповедник	Florent. Bibl. Centr.	Biblioteca Nazionale Centrale (Firenze) — Национальная Центральная библиотека (Флоренция, Италия)
<b>Кумранские рукописи</b>		ТОКМ	Томский областной краеведческий музей	Genovens.	Université de Genève, Bibliothèque — Библиотека Женевского университета (Швейцария)
1QGenAp	Апокриф кн. Бытие	Устюгцентр-архив	Муниципальное учреждение «Великоустюжский центральный архив»	Lesb. S. Ioan.	Μονὴ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Πρόδρομου — Монастырь св. Иоанна Предтечи (Лесбос)
1QH	«Благодарственные гимны»	ЦГИАЛ	Центральный государственный исторический архив Украины во Львове	Paris.	Bibliothèque Nationale de France — Национальная библиотека Франции (Париж)
1QM	«Война сынов света против сынов тьмы»	ЦДАВО	Центральный державний архів вищих органів влади та управління України (Центральный государственный архив высших органов власти и управления Украины)	copt.	Собрание коптских рукописей
1QpHab	Комментарий на Книгу пророка Аввакума	ЦДООСО	Центр документации общественных организаций Свердловской области	lat.	Собрание латинских рукописей
1QS	Устав общины	<b>Рукописные фонды музеев и библиотек</b>		Mazarin.	Собрание кардинала Мазарини
1QSa	«Две колонки» (дополнения к Уставу общины)	КОЛОБ.	<b>БАН</b> Собрание Н. Я. Колобова	syg.	Собрание сирийских рукописей
1QSB	«Благословения» (дополнения к Уставу общины)	Bodl.	Bodleian Library — Бодлеянская библиотека (Оксфорд)	Vat.	Biblioteca Apostolica Vaticana — Ватиканская библиотека
CD	«Дамасский документ»			Chigi	Chigi collezione — Собрание Киджи
<b>Аббревиатуры учреждений, организаций и обществ</b>				Reg. Christin. lat.	Reginensi latini, Reginae Christinae collezione — Собрание шведской королевы Кристины
БФРЗ	Библиотека-фонд «Русское зарубежье» им. А. И. Солженицына (Москва)				
ИркОХМ	Иркутский областной художественный музей				
ЛГИА	Латвийский государственный исторический архив				
МНРХУ	Межобластное научно-реставрационное художественное управление (Москва)				

## Библиографические источники (периодические и продолжающиеся издания, энциклопедии и справочники, обзорные монографии, публикации памятников и т. п.)\*

<i>Beneshевич.</i> Канонический сборник <i>Anast. Sin. Narrat.</i>	<i>Beneshевич В. Н.</i> Канонический сборник XIV титулов со второй четверти VII в. до 883 г. СПб., 1905. Лpz., 1974 <sup>1</sup> <i>Anastasius Sinaita.</i> Διηγήσεις διόφοροι περὶ τῶν ἐν Σινᾷ ἁγίων Πατέρων // <i>Nau F.</i> Le texte grec des récits du moine Anastase sur les saints Pères du Sinai // <i>Oriens Chr.</i> 1902. Bd. 2. S. 58–89 Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters: Texte und Untersuchungen. Münster, 1891–1928/30. Bd. 1–27; 1930–1940/41. Bd. 29–36; 1952/55–1969. Bd. 37–44; N. F. 1970–. Bd. 1–.	<i>Ioan. Caes.</i> Apol. Consil. Chalced.	<i>Ioannes Caesariensis.</i> Apologetica Consilii Chalcedonensis // PG. 86. Col. 2944–2960; Idem // <i>Johannis Caesariensis Presbyteri et Grammatici Opera quae supersunt</i> / Ed. M. Richard, M. Aubineau. Turnhout, 1977. P. 2–46. (CCSG; 1) [сир. фрагм. в лат. пер.]; P. 49–58 [греч. фрагм.] Capitula XVII contra monophysitas // <i>Johannis Caesariensis Presbyteri et Grammatici Opera quae supersunt</i> / Ed. M. Richard, M. Aubineau. Turnhout, 1977. P. 61–66. (CCSG; 1)
BGPhMA	Commentaria in Aristotelem Graeca / Ed. consilio et auctoritate Acad. Litterarum Regiae Borussicae. B., 1882–1909. 23 vol.	Contr. monophys.	<i>Ioannes Chrysostomus.</i> Ad viduam junio-rem // PG. 48. Col. 599–610; Idem // SC. 138. P. 112–159 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> К молодой вдове // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 <sup>2</sup> . Т. 1. Кн. 1. С. 374–386)
CAG	<i>Callistus et Ignatius Xanthopuli.</i> Methodus et Regula accuratissima de bis qui elegerunt pacifice vivere et monastice // PG. 147. Col. 635–812; Φιλοκαλία. 1961. Т. 4. Σ. 197–295 (рус. пер.: <i>Каллист Патриарх и сподвижник его Игнатий Ксантопулы.</i> Наставление безмолвствующим в сотне глав // <i>Добротолубие.</i> Т. 5. С. 305–424)	<i>Ioan. Chrysost.</i> Ad vid. jun.	<i>Ioannes Chrysostomus.</i> Ad viduam junio-rem // PG. 48. Col. 599–610; Idem // SC. 138. P. 112–159 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> К молодой вдове // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 <sup>2</sup> . Т. 1. Кн. 1. С. 374–386)
<i>Callist. Xanth. Method.</i>	<i>Callistus et Ignatius Xanthopuli.</i> Methodus et Regula accuratissima de bis qui elegerunt pacifice vivere et monastice // PG. 147. Col. 635–812; Φιλοκαλία. 1961. Т. 4. Σ. 197–295 (рус. пер.: <i>Каллист Патриарх и сподвижник его Игнатий Ксантопулы.</i> Наставление безмолвствующим в сотне глав // <i>Добротолубие.</i> Т. 5. С. 305–424)	Adv. Jud.	Adversus Judaeos: (Or. 1–8) // PG. 48. Col. 843–942 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Против иудеев: Беседы 1–8 // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 <sup>2</sup> . Т. 1. Кн. 2. С. 645–759)
CLCAG	Corpus Latinum commentariorum in Aristotelem Graecorum. Louvain; Leiden etc., 1957–[1971]. Т. 1–[7]	Comm. in Iob.	[Commentarius in Iob] = Commentaire sur Job / Introd., texte crit., trad. et not. par H. Sorlin, avec la collab. de L. Neyrand. P., 1988. (SC; 346, 348); <i>Hagedorn U. und D., Hrsrg.</i> Johannes Chrysostomus: Kommentar zu Iob. B.; N. Y., 1990. (PTS; 35)
CPPMA	Clavis patristica pseudepigraphorum medii aevi / Comp. J. Machielsen. Turnhout, 1990. Vol. 1. Pars A–B; 1994. Vol. 2. Pars A–B; Vol. 3. Pars A	Contr. Anom.	Contra Anomaeos, 1–12 // PG. 48. Col. 701–812 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Против аномеев: Беседы 1–12 // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 <sup>2</sup> . Т. 1. Кн. 2. С. 493–615)
<i>Doroth. Doctrinae</i>	<i>Dorotheus, abbas.</i> Doctrinae // PG. 88. Col. 1611–1838; <i>Dorothee de Gaza.</i> Oeuvres spirituelles. P., 1963. (SC; 92) (рус. пер.: <i>Дорофей, авва.</i> Душеполезные поучения и послания. М., 1900)	De mutat. nom.	De mutatione nominum, hom. 1–4 // PG. 51. Col. 113–156 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Беседы о перемене имен // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 <sup>2</sup> . Т. 3. Кн. 1. С. 101–148)
<i>Ephraem Syr.</i> In Ev. conc. (arm)	<i>Ephraem Syrus.</i> Commentaire de l'Évangile concordant (Diatessaron): Version arménienne / Éd., trad. L. Leloir. Louvain, 1953–1954. (CSCO; 137, 145. Arm.; 1–2) [Textus; Versio]	De regres.	De regressu // PG. 52. Col. 421–424 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> О возвращении // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 <sup>2</sup> . Т. 2. Кн. 2. С. 436–440)
<i>Euseb. Chron.</i>	<i>Eusebius Caesariensis.</i> Chronicorum libri duo / Hrsrg. A. Schoene. B., 1866–1875. Zürich, 1999 <sup>3</sup> . Т. 2; Idem // PG. 19. Col. 99–598	Fragm. in Ier.	[Fragmenta]: Commentariorum in Ieremiam prophetam // PG. 64 Col. 740–1037 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Сохранившиеся из Толкования на книгу прор. Иеремии // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 <sup>2</sup> . Т. 12. Кн. 3. С. 1137–1318)
<i>Euth. Zigab.</i> In Matth.	<i>Euthymius Zigabenus.</i> Expositio in Matthaicum // PG. 129. Col. 107–766	Fragm. in Iob.	Fragmenta in beatum Iob // PG. 64. Col. 505–656 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Отрывки толкования на книгу Иова // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 <sup>2</sup> . Т. 12. Кн. 3. С. 1005–1088)
<i>Evagr. Skemm.</i>	<i>Evagrius Ponticus.</i> Skemmata / Ed. J. Muyldermans // Le Muséon. 1931. Vol. 44. P. 37–68	Fragm. in Proverb.	[Fragmenta] in Salomonis Proverbia commentariorum reliquiae // PG. 64. Col. 659–740 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Остатки из Толкования на Притчи Соломона // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 <sup>2</sup> . Т. 12. Кн. 3. С. 1089–1318)
<i>Georg. Choerb.</i> In Ps.	<i>Georgios Choeroboscus.</i> Epimerismi in psalmos / Cod. ms., ed. Th. Gaisford // Dictata in <i>Theodosii</i> canones, necnon epimerismi in psalmos. Oxf., 1842. Vol. 3	Hom. reliq. martyr.	Nomilia dicta postquam reliquiae martyrum // PG. 63. Col. 467–472
Schol. in Hephhaest.	Scholia // <i>Hephhaestio Alexandrinus.</i> Enchiridion. Lpz., 1906. Stuttg., 1971 <sup>1</sup>	In illud: Filius ex se nihil facit	In illud: Filius ex se nihil facit // PG. 56. Col. 247–256 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Беседа на слова: «Сын не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца
Schol. in Theod.	Scholia // <i>Canones</i> / Rec. A. Hilgard. Lpz., 1889. Hildesheim, 1965 <sup>1</sup> . Vol. 1: <i>Theodosii</i> Canones. (Grammatici Graeci; 4); Idem: Dictata in <i>Theodosii</i> canones, necnon epimerismi in psalmos / Cod. ms., ed. Th. Gaisford. Oxf., 1842. Vol. 1–2		
<i>Greg. Sin.</i> Cap. acr.	<i>Gregorius Sinaita.</i> Capita valde utilia per acrostichidem // PG. 150. Col. 1239–1300		
De quiet.	De quietudine et duobus orationis modis. Cap. 1–15 // PG. 150. Col. 1313–1330		
Praec. ad hesych.	[Praecepta ad hesychastas]: Ejusdem oportet sedere hesychastam ad orationem nec cito assurgere // PG. 150. Col. 1329–1346		

\* Надстрочные знаки после цифры в выходных данных означают: <sup>2</sup>, <sup>6</sup> — номер издания; " — переиздание (без номера, перенабор); <sup>1</sup> — репринт. В сведениях об изданиях, продолжающих выходить, ставится — после даты начала издания.

В настоящую таблицу включены сокращения, впервые употребляющиеся в Православной энциклопедии. Полные версии данной таблицы см. в томах 5, 10, 15, 20, 25, а также на сайте Православной энциклопедии. Последнюю версию др. сокращений см.: сокращения слов, словосочетаний и терминов — в т. 21; аббревиатуры учреждений и рукописных фондов — в т. 23.



	творящего» (Ин 5. 19) // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 <sup>p</sup> . Т. 6. Кн. 2. С. 545–556)	Rep. Paris.	Reportatio [Parisiensis] // Opera omnia / Ed. L. Wadding. Lugduni, 1639. Hildesheim, 1968 <sup>r</sup> . Vol. 11
In illud: Hoc scitote	In illud: Hoc scitote quod in novissimis diebus // PG. 56. Col. 271–280 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Беседа на слова: «Знай же, что в последние дни наступят времена тяжкие» (2 Тим 3. 1) // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 <sup>p</sup> . Т. 6. Кн. 2. С. 567–576)	<i>Ioan. Damasc.</i> Contr. imag. calumn.	<i>Ioannes Damascenus.</i> Orationes de imaginibus: (Contra imaginum calumnatores) // Die Schriften des <i>Ioannes von Damaskos</i> / Hrsg. B. Kotter. В.; N. Y., 1975. Bd. 3. S. 351–200. (PTS; 17) (рус. пер.: <i>Иоанн Дамаскин, прп.</i> Три слова в защиту иконопочитания / Пер.: А. Бронзов. СПб., 2001; Три защитительных слова против порицающих святые иконы / Пер.: А. Бронзов. СПб., 1893. Серг. П., 1993 <sup>p</sup> )
In illud: Pater meus	In illud: Pater meus usque modo operatur // PG. 63. Col. 511–516 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> О том, что не должно ходить на ристалища, ни на зрелища, на слова: «Отец Мой доныне делает, и Я делаю» // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 <sup>p</sup> . Т. 12. Кн. 1. С. 341–348)	Contr. Manich.	Contra Manichaeos // Die Schriften des <i>Ioannes von Damaskos</i> / Hrsg. B. Kotter. В.; N. Y., 1975. Bd. 3. S. 351–398. (PTS; 22) (рус. пер.: <i>Иоанн Дамаскин, прп.</i> Против манихеев / Пер.: Д. Е. Афиногенов // <i>Он же.</i> Творения: Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники. М., 1997. С. 30–74. (Святоотеч. наследие; Т. 3))
In illud: Pater, si possible	In illud: Pater, si possible est, transeat // PG. 51. Col. 31–49 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Беседа на слова: «Отче мой! Если возможно, да минует Меня чаша сия» (Мф 26. 39) // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 <sup>p</sup> . Т. 3. Кн. 1. С. 16–26)	De fide contr. Nest.	De fide contra Nestorianos // Die Schriften des <i>Ioannes von Damaskos</i> / Hrsg. B. Kotter. В.; N. Y., 1981. Bd. 4. S. 238–254 (рус. пер.: <i>Иоанн Дамаскин, прп.</i> Слово о вере против несториан / Пер.: Д. Е. Афиногенов // <i>Он же.</i> Творения: Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники. М., 1997. С. 140–153)
In illud: Salutate Priscil. et Aquil.	In illud: Salutate Priscilam et Aquilam, sermones 1–2 // PG. 51. Col. 187–208 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Беседа на слова: «Приветствуйте Прискилду и Акилу» // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 <sup>p</sup> . Т. 3. Кн. 1. С. 181–203)	De imag.	De imaginibus orationes // PG. 94. Col. 1231–1420; Idem // Die Schriften des <i>Johannes von Damaskos</i> / Hrsg. B. Kotter. В.; N. Y., 1975. Bd. 3. S. 65–200 (рус. пер.: <i>Иоанн Дамаскин, прп.</i> Три слова в защиту иконопочитания. СПб., 2001; Три защитительных слова против порицающих святые иконы. СПб., 1893. Серг. П., 1993 <sup>p</sup> )
In paralyt.	In paralyticum demissum per tectum // PG. 51. Col. 47–64 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> О расслабленном // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 <sup>p</sup> . Т. 3. Кн. 1. С. 34–50)	De rect. sent.	De recta sententia // PG. 94. Col. 1421–1432 (рус. пер.: <i>Иоанн Дамаскин, прп.</i> Трактат о правосмыслии / Пер.: А. Р. Фокин // БТ. 2009. Сб. 42. С. 9–14)
In quadrid. Lazar.	In quadriduanum Lazarum // PG. 50. Col. 641–644 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> О четверодневном Лазаре // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 <sup>p</sup> . Т. 2. Кн. 2. С. 687–690)	Dial. christ. et sarac.	Disceptatio christiani et saraceni // Die Schriften des <i>Johannes von Damaskos</i> / Hrsg. B. Kotter. В.; N. Y., 1975. Bd. 3. S. 427–438. (PTS; 17) (рус. пер.: <i>Иоанн Дамаскин, прп.</i> Беседа сараина с христианином / Пер.: Д. Е. Афиногенов // <i>Он же.</i> Творения: Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники. М., 1997. С. 75–81. (Святоотеч. наследие; Т. 3))
Laus Diodori	Laus Diodori episcopi // PG. 52. Col. 761–766 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Похвала еп. Диодору // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 <sup>p</sup> . Т. 3. Кн. 2. С. 817–820)	Encom. in Ioan. Chrysost.	[Encomio] = Laudatio s. Iohannis Chrysostomi // Die Schriften des <i>Johannes von Damaskos</i> / Hrsg. B. Kotter. В.; N. Y., 1988. Bd. 5. S. 359–370. (PTS; 29)
Non esse ad grat. concion.	Non esse ad gratiam concionandum // PG. 50. Col. 653–662 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> О том, что говорить к народу с угодливостью опасно как для тех, кто говорит, так и для тех, кто слушает, и о том, что речь против собственных прегрешений полезна и является величайшей праведностью // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 <sup>p</sup> . Т. 2. Кн. 2. С. 699–709)	Hom. in ficum.	In ficum arefactam et in parabolam vineae // Die Schriften des <i>Johannes von Damaskos</i> / Hrsg. B. Kotter. В.; N. Y., 1988. Bd. 5. S. 102–110. (PTS; 29)
Non esse desp.	Non esse desperandum // PG. 51. Col. 363–372 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> О том, что никому не должно отчаиваться, ни молиться о вреде врагам // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 <sup>p</sup> . Т. 3. Кн. 1. С. 376–384)	Hom. in Nativ. Dom.	In Nativitatem Domini // Die Schriften des <i>Johannes von Damaskos</i> / Hrsg. B. Kotter. В.; N. Y., 1988. Bd. 5. S. 324–348. (PTS; 29)
Peccat. frat.	Peccata fratrum non evulganda // PG. 51. Col. 353–364 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> О том, что не должно разглашать грехов братьев и молиться о вреде врагам // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 <sup>p</sup> . Т. 3. Кн. 1. С. 365–376)	In Dorm.	Homilia 8–10: In Dormitionem Beatae Virginis Mariae, 1–3 // PG. 96. Col. 699–722; 721–754; 753–762 (рус. пер.: <i>Иоанн Дамаскин, прп.</i> Похвальное слово на Успение Богородицы и Присподевы Марии, 1-е, 2-е, 3-е / Пер.: свящ. М. Козлов // Творения. М., 1997. С. 261–274; 275–292; 293–299)
Serm. anteq. iret in exsil.	Sermo antequam iret in exsilium // PG. 52. Col. 427–432 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Беседа пред отправлением в ссылку // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 <sup>p</sup> . Т. 3. Кн. 2. С. 444–449)	Laud. Barb.	Laudatio s. Barbarae // Die Schriften des <i>Johannes von Damaskos</i> / Hrsg. B. Kotter. В.; N. Y., 1988. Bd. 5. S. 276–278. (PTS; 29) [Похвала св. Варваре]
<i>Ioan. D. Scot.</i> Collat.	<i>Ioannes Duns Scotus.</i> Collationes // Opera omnia / Ed. L. Wadding. Lugduni, 1639. Hildesheim, 1968 <sup>r</sup> . Vol. 3. P. 335–442	Pass. Artem.	Passio s. Artemii martyris // Die Schriften des <i>Johannes von Damaskos</i> / Hrsg. B. Kotter. В.; N. Y., 1988. Bd. 5. S. 183–245. (PTS; 29); Idem // PG. 96. Col. 1251–1320 [Страдание мч. Артемия]
De anima	Quaestiones super secundum et tertium De anima // Opera omnia / Ed. L. Wadding. Lugduni, 1639. Hildesheim, 1968 <sup>r</sup> . Vol. 2. P. 477–582; крит. изд.: Opera philosophica. St. Bonaventure (N. Y.), 2006. Vol. 5	Sacra parall.	Sacra parallela (fragm.) // PG. 46. Col. 1109–1112; Idem (fragm.) [Sp.] // PG. 95. Col. 1070–

	1588; 96. Col. 9–544; Idem // <i>Holl K. Sacra parallela</i> . Lpz., 1897. (TU; 16) [Выдержки из Свящ. Писания и творений св. отцов]	<i>Orig.</i> Fragm. in Ps.	<i>Origenes.</i> Fragmenta in Psalmos [Dub.] // <i>Pitra. Analecta Sacra</i> . Vol. 2. P. 444–483; Vol. 3/2. P. 1–236, 242–245, 248–364
<i>Ioan. Saresb.</i> Metalog.	<i>Ioannes Saresberiensis, ep. Camotensis</i> Metalogicon / Ed. J. B. Hall, K. S. B. Keats-Rohan. Turnholti, 1991. (CCCM; 98)	In Ioan. comm.	In Ioannem commentariorum // PG. 14. Col. 21–830
Policrat.	Policratici sive De nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII / Ed. C. C. I. Webb. Oxonii, 1909. 2 vol.; Policraticus [Lib. I–V] / Ed. K. S. B. Keats-Rohan. Turnholti, 1993. (CCCM; 118)	<i>Phot. Amphil.</i>	<i>Photios I, Patriarchos Constantinopolitanos.</i> Amphilochia, sive in sacras litteras et quaestiones diatribae // PG. 101. Col. 45–1170; Idem // <i>Photii Patriarchae</i> Epistulae et Amphilochia / Rec. B. Laourdas, L. Westerink. Lpz., 1983–1985. 3 vol.
<i>Isaias Gaz.</i>	<i>Isaias Gazaeus.</i> Asceticon // Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν ἁββᾶ Ἰσαΐου λόγοι κθ' / Ed. Augustinos Jordanites. Jerusalem, 1911	<i>Porphyrr.</i> In Categ.	<i>Porthyrius.</i> In Aristotelis Categorias expositio / Ed. A. Busse // CAG. B., 1887. Vol. 4. Pars 1. P. 55–142
JEastCS	Journal of Eastern Christian Studies. Leuven, 1948–. Vol. 1–.	Proch. auct.	Εὐχόμενον πρόχειρον = Procheiron auctum // <i>Zachariae</i> . JGR. Aalen, 1962. Pars 7 [Προστράννη Προхирон]
<i>Leont. Byz. Contr.</i> Monophys.	<i>Leontius Byzantinus.</i> Contra Monophysitas // PG. 86b. Col. 1769–1902	RechAug	Recherches augustiniennes. P., 1958–2003. 33 vol.
<i>Marc. Diac. Vita Porph.</i>	<i>Marcus Diacon.</i> Vita Porphyrii Gazensis // PG. 65. Col. 1211–1262; <i>Marc le Diacre.</i> Vie de Porphyre, évêque de Gaza / Ed. H. Gregoire, M.-A. Kugener. P., 1930 (рус. пер.: <i>Марк Диякон.</i> Житие и подвиги [свт.] Порфирия, еп. Газского // Палестинский патерик. СПб., 1899 <sup>2</sup> . Вып. 5; То же: Житие св. Порфирия, еп. Газийского / Пер.: Д. Е. Афиногенов. М., 2002)	SEC	Studies in Eastern Chant / Ed. E. Wellesz, M. Velimirovič. Oxf.; N. Y., 1966–. Vol. 1–.
<i>Marc. Erem. Ad Nic.</i>	<i>Marcus Eremita.</i> Ad Nicolaus praescepta salutaria / Ed. G.-M. de Durand. P., 2000. (SC; 455); Idem // PG. 65. Col. 1027–1054 (рус. пер.: <i>Марк Подвижник, прп.</i> Послание к монаху Николаю // Он же. Нравственно-подвижнические слова. Серг. П., 1911 <sup>2</sup> . М., 1995 <sup>р</sup> . С. 164–185)	<i>Sever. Gabal.</i> In illud: In princ. <i>Simplic.</i> Comm. in De cael. <i>Suet.</i> Nero	<i>Severianus Gabalensis.</i> In illud: In principio erat Verbum // PG. 63. Col. 543–550 <i>Simplicius.</i> Commentaria in De caelo / Ed. I. L. Heiberg. B., 1894. (CAG; 7) <i>C. Suetonius Tranquillus.</i> Nero // <i>C. Suetoni Tranquilli Opera</i> / Ed. M. Ihm. Lipsiae, 1907. Vol. 1: De vita Caesarum. Lib. VI (рус. пер.: <i>Гай Светоний Транквиул.</i> Жизнь двенадцати цезарей / Пер.: М. Л. Гаспарова. М., 1966. С. 148–171) <i>Synesius Cyrensis.</i> Epistulae / Ed. R. Hercher. P., 1873. Amst., 1965 <sup>2</sup> . P. 638–739
<i>Mich. Glyc. Quaest.</i>	<i>Michael Glycas.</i> Quaestiones in Sacram Scripturam = Εἰς τὰς ἀπορίας τῆς Θείας Γραφῆς / Ed. S. Eustratiades. Athens, 1906. [Cap. 1–40]. Alexandria, 1912. [Cap. 41–98]	<i>Synes. Cyr. Ep.</i>	<i>Rállης Γ., Ποτλῆς Μ.</i> Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων. Ἀθήναι, 1859. Τ. 6: Ματθαίου τοῦ Βλαστώρεως Σύνταγμα κατὰ στοιχείων (рус. пер.: Алфавитная Синтаγμα <i>Матфея Властара</i> / Пер.: свящ. Н. Ильинский. Симферополь, 1892, 1901 <sup>2</sup> . М., 1996 <sup>р</sup> )
<i>Mich. Psell. Theol.</i>	<i>Michele Psellus.</i> Theologica / Ed. P. Gautier. Münch., 1989. T. 1. (BSGRT)	Synt. Alph.	<i>Theodorus Abucara, Carum episcopus.</i> Contra haereticos, Judaeos et Saracenos varia opuscula / Ed. J. Gretzer // PG. 97. Col. 1461–1602
<i>Neoph. Incl.</i> Dec. hom.	<i>Neophytus Inclusus.</i> Decem homiliae = Δέκα λόγοι περὶ τοῦ Χριστοῦ ἐντολῶν / Ed. I. E. Stephanes // Ἁγίου Νεοφύτου τοῦ Ἐγκλείστου Συγγράμματα. Paphos, 1996. Vol. 1. P. 35–212	<i>Theod. Abucar.</i> Opusc.	<i>Theodoros bar Koni.</i> Liber Scholiorum, I–II / Ed. Addai Scher. P., 1910–1912. Louvain, 1954. 2 vol. (CSCO; 55, 69. Syr.; 19, 26)
Quinq. cap.	Liber quinquaginta capitulorum = Πεντηκοντακέφαλον / Ed. P. Sotiroudis // Ἁγίου Νεοφύτου τοῦ Ἐγκλείστου Συγγράμματα. Paphos, 1996. Vol. 1. P. 241–374	<i>Theoph. Alex. Ep.</i> Pasch. <i>Tim. Const.</i> De recept. haer.	<i>Theophilus Alexandrinus.</i> Epistola Paschalis = <i>Hieron.</i> Ep. 96 // PL. 22. Col. 773–790 <i>Timotheus, Constantinopolitanus presbyter.</i> De iis qui ad Ecclesiam accedunt, sive, De receptione haereticorum // PG. 86. Col. 11–74
<i>Niceph. Callist. Exegesis</i>	<i>Nicephorus Callistus.</i> Exegesis = Εξήγησις σύντομος εἰς τὴν κλίμακα τοῦ Ἰωάννου / Επιμέλεια: Μητροπολίτου Νικοπόλεως Μελέτιου. Πρεβέζης, 2002	<i>Wal, Lokin.</i> Delineatio	<i>Wal N., van der, Lokin J. H. A.</i> Historiae juris graeco-romani delineatio: Les sources du droit byzantin de 300 a 1453. Groningen, 1985 <sup>2</sup>



### Список ошибок и опечаток, замеченных в томе 17

Страница	Колонка	Строка	Напечатано	Следует читать
443	2	1-я сверху	Феодосия	Феоктиста

### Список ошибок и опечаток, замеченных в томе 22

Страница	Колонка	Строка	Напечатано	Следует читать
31	1	28-я сверху	ЦНБ АНЦ	НБУВ ИР

### Список ошибок и опечаток, замеченных в томе 23

Страница	Колонка	Строка	Напечатано	Следует читать
679	1	26-я снизу к иллюстрации	марга	мая

### Сокращения названий городов

Джорд.	Джорданвилль (США)	Amst.	Amsterdam	Los Ang.	Los Angeles
К-поль	Константинополь	Antw.	Antwerpen	Lpz.	Leipzig
Каз.	Казань	B.	Berlin	Lugd. Batav.	Lugduni Batavorum
К.	Киев	Brat.	Bratislava	Mil.	Milano
Л.	Ленинград	Brux.	Bruxelles	Münch.	München
Лпц.	Лейпциг	Bdpst.	Budapest	N. Y.	New York
М.	Москва	Bucur.	București	Oxf.	Oxford
Н. Новг.	Нижний Новгород	Camb.	Cambridge	P.	Paris
Новосиб.	Новосибирск	Edinb.	Edinburgh	Phil.	Philadelphia
Н.-Й.	Нью-Йорк	Fr./M.	Frankfurt am Main	R.	Roma
Од.	Одесса	Freiburg i. Br.	Freiburg im Breisgau	St.-Pb.	Sankt-Petersburg
П.	Париж	Gen.	Genève	Stuttg.	Stuttgart
Пг.	Петроград	Gött.	Göttingen	Thessal.	Thessaloniki
Р.-н/Д.	Ростов-на-Дону	Hdlb.	Heidelberg	Tüb.	Tübingen
СПб.,	Санкт-Петербург	Jord.	Jordanville (USA)	Vat.	Città del Vaticano
С.-Петербург		L.	London	W.	Wien
Серг. П.	Сергиев Посад			Warsz.	Warszawa
Х.	Харьков			Wash.	Washington



# ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

## Том XXIV

### ИОАНН ВОИН – ИОАННА БОГОСЛОВА ОТКРОВЕНИЕ

Художественный редактор

*И. А. Захарова*

Художественное оформление:

*Г. М. Драговая, А. М. Драговой,*

*Н. В. Оглоблина, С. К. Подъяблонский (ЗАО Фирма «ЭПО»)*

Художественная обработка оригиналов осуществлена  
в научном издательстве «Большая Российская энциклопедия»

Заведующая художественной редакцией

*И. В. Короткова*

Художественный редактор

*О. И. Вилкова*

**ЛР № 030725 от 19.02.1997**

**Православная религиозная организация Церковно-научный центр «Православная энциклопедия» —  
синодальное учреждение Русской Православной Церкви**

105120, Москва, ул. Нижняя Сыромятническая, д. 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 № 3010181050000000219; БИК 044525219; ОКПО 45115798; ОКОНХ 98700

Подписано в печать 2.08.2010. Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>8</sub>. Бумага мелованная. Гарнитура «Petersburg».  
Печать офсетная. Усл.-печ. л. 94,0. Тираж 39 000 экз. Заказ № 13380

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 978–5–89572–044–8

© Православная религиозная организация Церковно-научный центр «Православная энциклопедия» — синодальное учреждение Русской Православной Церкви, 2010

